

## La cosa en sí como un postulado de la razón teórica

Miguel Alberti\*



27-49

---

### Resumen

El “problema de la cosa en sí” surge a partir de la contradicción existente entre, por un lado, la afirmación kantiana de que nada es posible conocer de lo que se encuentra más allá de los límites de toda experiencia posible, y, por el otro lado, la aparición reiterada de afirmaciones explícitas en los textos kantianos que violan esta restricción (afirmaciones referidas, por ejemplo, a la existencia de la cosa en sí, a su capacidad de afectar nuestra sensibilidad, etc.). En este trabajo se sostiene que dicha contradicción es, en cierta medida, inevitable, en tanto es legítimo, al menos en términos kantianos, sostener que no es posible conocer la cosa en sí, pero

---

### Abstract

The “Problem of the Thing in Itself” has its origin in a contradiction. On the one hand, the Kantian statement about the impossibility to know anything that exists beyond the limits of all possible experience. On the other hand, one can easily find explicit statements in the Kantian texts that violate this restriction (statements about the existence of the thing in itself, or about its capacity to affect our sensibility, etc.). In this article we state that the aforementioned contradiction is somehow inevitable, because it is right (at least in a Kantian way of thinking) that we cannot know the thing in itself, but it is impossible to completely disregard it in the investigation about our knowledge

---

\* UNLP – CONICET. Correo electrónico: [alberti-miguel@gmail.com](mailto:alberti-miguel@gmail.com)

es, por otra parte, imposible prescindir de ella en la investigación en torno del conocimiento del mundo externo. En la búsqueda de una alternativa, se propone en este trabajo considerar la cosa en sí a partir de una analogía con las ideas trascendentales, enfatizando su uso “regulativo”; se sugiere que esto podría permitir incorporar a la cosa en sí en la investigación sin por ello trascender los límites de lo cognoscible, en tanto se la introduciría como un “supuesto necesario” pensado, y no como un dato conocido.

**Palabras clave**

Cosa en sí  
Ideas trascendentales  
Supuesto necesario

of the outer world. In order to look for an alternative, in this article we suggest that considering the thing in itself in the same way as the transcendental ideas, emphasizing their “regulative use”, could allow for the incorporation of the thing in itself into the investigation without crossing the limits of the knowable; since it would be incorporated as a necessary thinkable supposition and not as a known datum.

**Keywords**

Thing in itself  
Transcendental idea  
Necessary supposition

**Fecha de recepción**

31 de agosto de 2014

**Aceptado para su publicación**

27 de noviembre de 2014

A la *Crítica de la razón pura* se le adjudicó, desde poco después de su publicación, una contradicción interna que comprometía los fundamentos mismos del “idealismo trascendental”. Es conocidísima la afirmación de Jacobi, hecha ya en 1787, acerca de ese incognoscible “algo = x” de Kant, al que el entendimiento remite los fenómenos, y que funciona como “*correlatum* de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible” (A 250, 2007: 345)<sup>1</sup>. Jacobi sostiene que “*sin* aquella presuposición no podía ingresar en el sistema, y *con* aquella presuposición no podía permanecer en él” (1815: 304)<sup>2</sup>. Desde entonces se sucedieron los intentos de *resolver* el así llamado “problema de la cosa en sí”. Los intentos de lidiar con este conflicto, ciertamente presente en la obra de Kant, fueron en una multiplicidad de direcciones y se extienden hasta la actualidad, atravesando en el tránsito hasta hoy una notable serie de variaciones.

Un período relativamente extenso de la reflexión en torno de la *Crítica de la razón pura* luego de su publicación apuntó, por un lado, a la crítica de la propuesta kantiana y al intento de descalificarla reduciéndola a formas más bien básicas de escepticismo, de idealismo al modo del de Berkeley, etc.<sup>3</sup>, pero también, por el otro lado, a distintos modos de intentar despejar la inquietud que genera el problema de la cosa en sí tal como es expresada por Jacobi. Estos modos tendieron a apoyarse en versiones más bien comprometidas de realismo o de idealismo, abandonando, en ambos casos, uno u otro aspecto nuclear del proyecto kantiano. En el primer caso (que es el de Jacobi y también el de Karl Leonhard Reinhold), se renunció a la restricción kantiana en torno de la imposibilidad de conocer la cosa en sí. Con ello se aligeraba visiblemente la tarea de comprender el origen de nuestras representaciones pero se perdía simultáneamente el sentido particularmente *crítico* de la obra y se apuntaba hacia los conflictos epistemológicos que implica un realismo dogmático, que eran

---

<sup>1</sup> Las referencias a la *Crítica de la razón pura* se realizarán mediante la distinción tradicional entre el texto de la primera y la segunda edición (A y B respectivamente); las traducciones de los pasajes están tomadas de la versión de Mario Caimi (Kant, 2007), actualmente la más autorizada en español. El resto de las traducciones, hechas a partir de la edición canónica de sus obras citada en la bibliografía, son propias. En estos casos, se indica como referencia el volumen en números romanos y la página en arábigos.

<sup>2</sup> Nicolai Hartmann muestra que, en verdad, el comentario de Jacobi expresa el pensamiento de, en general, todos los primeros comentaristas de Kant, quienes advirtieron la incompatibilidad de la cosa en sí, tal como es presentada por él, con su idealismo trascendental. Cfr. Hartmann (1960: 19-65). Junto con este, el comentario más utilizado para el pensamiento de los post-kantianos en este artículo es el de Cassirer (1957) y, en menor medida, el de Villacañas Berlanga (2001) y la obra colectiva compilada por Karl Ameriks (2000).

<sup>3</sup> Por ejemplo, ya en la famosa reseña hecha por Garve en 1782, en el *Aenesidemus* de Gottlob Ernst Schulze (1792), en la *Metacrítica* de Hamann (1951), etc. Heidemann (2010) reseña las acusaciones de escepticismo hechas en un primer momento al pensamiento kantiano y se ocupa largamente del tema y de su relación con el problema de la cosa en sí.

precisamente aquellos que Kant había intentado evitar. En la dirección contraria, una interpretación de tendencia idealista afirmó, con Kant, la imposibilidad de conocer la cosa en sí y sostuvo la necesidad de quitarle peso ontológico al concepto mismo o, incluso, de prescindir de él. Esta fue la dirección seguida por Jakob Sigmund Beck, por el *Aenesidemus* de Gottlob Ernst Schulze y por Salomon Maimon, y fue la que más éxito tendría en las décadas siguientes con la obra de Fichte y con los desarrollos posteriores del idealismo alemán. Todavía a principios del siglo XX comentaristas de la obra kantiana de la talla de Ernst Cassirer se preguntaban por la necesidad de conservar siquiera el concepto mismo de cosa en sí, apuntaban a relativizar las afirmaciones más comprometidas de Kant en torno de la *existencia* de la cosa en sí, en torno de su rol como origen no empírico de la afección, como *causa* de los fenómenos, etc., y enfatizaban en cambio el carácter más bien “metodológico” o explicativo que habría tenido la cosa en sí, según este modo de ver, en el sistema kantiano. Sin embargo, la noción de cosa en sí se reveló siempre difícil de erradicar, y la discusión en torno de la misma recobró reiteradamente fuerza y vigencia.

Un punto de la historia del problema de la cosa en sí, significativo para este artículo, es la renovación de la discusión con la polémica entre Hans Vaihinger y Erich Adickes, la cual giraba en torno del *status* que correspondía darle a la noción de cosa en sí y del rol que debía ocupar esta en el sistema. Vaihinger, aceptando la incognoscibilidad de la cosa en sí, pero destacando su “utilidad práctica”, su fundamental importancia en cuestiones de orden moral, etc., sostuvo la necesidad de conservar la noción como una *ficción* cuya invención es necesaria aun a pesar del “salto al vacío” que su postulación podría implicar a nivel epistemológico<sup>4</sup>. Que la cosa en sí no exista (o, en todo caso, que nos sea imposible dar cuenta de su existencia) no impide que la conservemos como una presuposición en virtud de notoria utilidad. *Actuamos* “como si” pudiéramos saber de su existencia (aun cuando, en rigor, no podemos). La idea defendida en este artículo, como se verá más adelante, tiene un importante punto de contacto con esta perspectiva.

La investigación en torno del problema de la cosa en sí, con el tiempo, fue cobrando crecientemente un carácter *exegético*, en el sentido en que su propósito se orientaba insistentemente a la búsqueda de la correcta interpretación de la “letra” kantiana. En muchos casos esto iba acompañado por un intento de

---

<sup>4</sup> La *Philosophie des Als Ob* de Vaihinger (1911) sería criticada por Adickes, en una primera instancia, en su *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* (1920), y luego de la repuesta de Vaihinger en su artículo “Kants antititische Geistesart, erläutert an seiner Als-ob-Lehre” (1921), en sus obras *Kant und das Ding an sich* (1924), *Kant und die Als-ob-Philosophie* (1927) y *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie* (1929). Disponemos de un interesante resumen de la polémica en español en el artículo de Pedro Jesús Teruel (2004).

“purgar” a la filosofía kantiana de las presuntas contradicciones internas a ella, sosteniéndose frecuentemente que dichas contradicciones no consisten más que en una interpretación desacertada del texto, ciertamente confuso en muchos puntos, de la *Crítica* y de otras obras estrechamente relacionadas con ella. Este propósito, posiblemente más contrario al “espíritu” kantiano que las severas críticas recibidas por él en un primer momento, se extendió con mayor o menor fuerza por todo el siglo XX<sup>5</sup> y en buena medida es hasta hoy predominante. En la actualidad la discusión parece estar perdiendo algo de protagonismo, si bien la vigencia del tema, naturalmente, trasciende toda época y las publicaciones sobre el problema (aunque muchas veces partiendo de un enfoque más bien *filológico* y no tanto *filosófico*) siguen siendo abundantes y frecuentemente de mucho valor a la hora de afinar la interpretación de la filosofía kantiana.

Este trabajo parte de la convicción de que, tal como fue expuesto por Kant, el problema de la cosa en sí plantea, efectivamente, una contradicción de cierto orden (explicitado en el primer apartado) y renuncia por completo al intento de negarla o “justificarla” en modo alguno. En cambio, sí se propone explorar un modo de “lidiar” con el problema sirviéndose de herramientas diseñadas por el propio Kant, las cuales no fueron, sin embargo, utilizadas por él con estos fines. En concreto, se trata de *asociar* (sin por eso *identificar*) el concepto de “cosa en sí” al uso y al rol que las “ideas trascendentales” poseen en la primera *Crítica* kantiana. Se sostiene que entre una noción y la otra hay significativos puntos de contacto, los cuales, de ser aprovechados, podrían colaborar con un ulterior tratamiento del problema que escapara a algunos de los más significativos conflictos que algunos tratamientos anteriores generaran: 1) renunciar al idealismo trascendental, abordando el problema desde una perspectiva incompatible con él; 2) ignorar los pasajes de la obra kantiana que más justifican la existencia del problema; 3) forzar la interpretación de dichos pasajes con el propósito de “exonerar” a Kant de un visible inconveniente a nivel teórico.

La pretensión global es, por el contrario, la de defender un abordaje del problema que, de tener éxito, podría servirse de los materiales aportados por Kant mismo en su *Crítica*, sin pretender atribuirle esta interpretación, pero sosteniendo la compatibilidad de ella con el “espíritu” de la *Crítica de la razón pura*. La búsqueda se dirige a una comprensión del problema que permita aprovechar la noción de “cosa en sí” sin por ello trascender los límites marcados por Kant a todo conocimiento posible. La interpretación será expuesta mediante tres pasos. Los dos primeros, breves y más bien compilatorios, recuperan de las discusiones en torno del problema ciertos puntos específicos de relevancia para el trabajo; en el tercero se encuentra su propuesta concreta. Estos tres pasos serán los siguientes:

---

<sup>5</sup> Piénsese, por ejemplo, en la revitalización del problema, llegando a fines del siglo pasado, con las obras de Henry E. Allison (1983), Rae Langton (1998), etc.

1) Exposición del conflicto: se intentará destacar aquellos sentidos en que resulta forzado y poco conveniente pretender imponerle una coherencia máxima al texto kantiano y sostener, en función de eso, que “el problema de la cosa en sí” puede ser considerado, en buena medida, aparente. Se afirmará que se trata de un auténtico y problemático conflicto.

2) Evaluación de la “necesidad” de conservar el concepto de “cosa en sí”: se recordará la “pertinencia” del problema, es decir que se analizará en qué medida la cosa en sí puede ser considerada indispensable para “ingresar en el sistema” de Kant.

3) Propuesta de considerar a la cosa en sí como un “postulado”: se expondrá la postura defendida en este trabajo (y la utilidad que podría llegar a tener) de integrar a la “cosa en sí” en el sistema bajo la forma de un “postulado de la razón teórica” (de un supuesto necesario al modo de las ideas trascendentales) y de destacar su “uso regulativo”. Se señalará que la cosa en sí puede ser entendida, con las restricciones del caso, como un producto de la “ilusión trascendental”, y que de este modo se suavizan las consecuencias que acarrea una comprensión de la cosa en sí dotada de mayor “peso ontológico”.

En una cierta medida el tratamiento del problema expuesto a continuación se aproxima al punto de vista que el pragmatismo clásico sostuvo, por ejemplo, en los ensayos sobre “empirismo radical” de William James, o en la idea de Peirce acerca del “final ideal de la investigación”. Más específicamente, el camino concreto propuesto por este trabajo probablemente haya sido marcado por primera vez, en su plano más general, por Hans Vaihinger y su filosofía del “como-sí”, indicada más arriba. Hace ya más de medio siglo un interesante artículo de Eva Schaper (1966) recuperó esta propuesta e incluso se preguntó por la posibilidad de interpretar a la cosa en sí, en tanto “ficción filosófica” (en palabras de la autora), como un concepto de la misma naturaleza que los de las ideas trascendentales. Se trata de un enfoque que quizás conserve cierta utilidad para abordar, dentro de un universo kantiano, uno de sus problemas nucleares. Es a esta perspectiva a la que este artículo quisiera hacer un aporte.

### **El traspaso kantiano del límite de lo cognoscible**

¿En qué sentido está presente, en el tratamiento kantiano del problema de la cosa en sí, una auténtica contradicción? Las tesis kantianas que resultan incompatibles podrían formularse, por ejemplo, de la siguiente manera:

- 1) no se puede obtener conocimiento de las cosas consideradas tal como son en sí mismas;
- 2) las cosas en sí existen, nos afectan, son la causa de los fenómenos, etc.

Una afirmación no contradice, en rigor, a la otra, excepto que repongamos aquello que está visiblemente implícito en la segunda de ellas, esto es: "Se puede obtener conocimiento acerca de las cosas tal como son en sí mismas" (de no ser así, estas afirmaciones no estarían fundadas en nada). Una contradicción explícita de este tipo supuesto (digamos: "no-a" y "a") resultaría, naturalmente, difícil de rastrear en los textos kantianos, y, sin embargo, la contradicción "en los hechos", la contradicción "performativa", consistente en este caso en *hacer* afirmaciones que se declararon imposibles de hacer, o al menos faltas de sentido, se reitera a lo largo de la *Crítica de la razón pura* y en general en los textos kantianos acerca del problema del conocimiento, así como también, incluso, en otros de distinta temática. Recordemos algunos cuantos ejemplos significativos:

(1) "nuestro conocimiento racional *a priori* [...] solo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí como [una cosa que es,] por cierto, efectivamente real en sí [*für sich wirklich*], pero desconocida para nosotros" (B XX, 2007: 24).

(2) "si se pregunta [...] si hay algo diferente del mundo, que contenga el fundamento del orden del mundo y de la interconexión de él según leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues el mundo es una suma de fenómenos, y por consiguiente debe haber algún fundamento trascendental de él, es decir, [un fundamento] pensable solamente para el entendimiento puro" (A 695-696/B 723-724, 2007: 729).

(3) "se sigue también, de manera natural, del concepto de un fenómeno en general: que a este debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno, porque un fenómeno no puede ser nada por sí mismo y fuera de nuestro modo de representación, y por tanto, si no ha de resultar un perpetuo círculo, la palabra fenómeno indica ya una referencia a algo cuya representación inmediata es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad (en la cual tiene su fundamento la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad" (A 251-252, 2007: 346).

(4) "a los entes sensibles les corresponden, sí, por cierto, entes inteligibles" (B 308, 2007: 343).

(5) "como estos [los fenómenos], por no ser, en sí mismos, cosas, tienen que tener por fundamento un objeto trascendental que los determine como meras representaciones, nada impide que a este objeto trascendental le atribuyamos, además de la propiedad por la cual aparece [como fenómeno], también una *causalidad* que no es fenómeno, aunque el *efecto* de ella se encuentre, sin embargo, en el fenómeno" (A 538-539/B 566-567, 2007: 598-599).

(6) “aquel *algo* que sirve de fundamento de los fenómenos externos, y que afecta a nuestro sentido de tal manera que este recibe las representaciones de espacio, de materia, de figura, etc.” (A 358, 2007: 429).

(7) “Que se diga, que [los objetos] existen antes de toda experiencia mía, solo significa que se encuentran en aquella parte de la experiencia *hacia la cual* debo aún progresar, a partir de la percepción. La causa de las condiciones empíricas de ese progreso, y por tanto, con qué miembros puedo encontrarme [...] es trascendental” (A 496/B 524, 2007: 565).

(8) “cómo puedan ser las cosas en sí mismas (sin considerar las representaciones con las que nos afectan) [es algo que] está fuera de la esfera de nuestro conocimiento” (A190/B 235, 2007: 284)<sup>6</sup>.

En estas abundantes citas encontramos atribuidas explícitamente a la cosa en sí, en contraposición a la tesis según la cual no podemos conocer nada en torno de ellas, las siguientes propiedades: existencia (1, 2, 3 y 4); causalidad (5 y 7); capacidad de afectarnos (6 y 8); carácter de fundamento de los fenómenos (2 y 5).

Esto resume las críticas más reiteradas al tratamiento de Kant del problema de la cosa en sí, uno de cuyos puntos más conflictivos tiene que ver con la presunta aplicación ilegítima de categorías (con la de “causalidad” en primer lugar) a la cosa en sí, lo que chocaría con la afirmación, de todo punto de vista fundamental para la *Crítica*, de que “el principio de causalidad se refiere solamente a cosas tomadas en el primer sentido, a saber, en la medida en que son objetos de la experiencia” (B XXVII, 2007: 29) y, más en general: “las categorías no tienen ningún otro uso para el conocimiento de las cosas, salvo solo en la medida en que estas puedan ser tomadas como objetos de una experiencia posible” (B 147-148, 2007: 214). Es cierto que podemos aceptar, siguiendo un interesante

---

<sup>6</sup> También en el capítulo tercero de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* encontramos afirmaciones de este orden acerca de la cosa en sí, como por ejemplo la de que “detrás de los fenómenos hay que aceptar y suponer algo distinto, que no es fenómeno, a saber: cosas en sí” (IV: 451). También en la polémica contra Eberhard sostuvo Kant que “somos afectados por un objeto en sí mismo completamente desconocido para nosotros” (VIII, 219). La consulta de los *Prolegómenos*, finalmente, despeja cualquier duda respecto de la posición de Kant en relación con la existencia de la cosa en sí (cfr., por ejemplo, los §§ 13, 32, 33, 57 y 59). En estos *Prolegómenos* Kant llega a afirmar que su doctrina es precisamente lo contrario al idealismo (§13). Ciertamente, los *Prolegómenos* son una obra menor en comparación con la *Crítica*, de lo que no se infiere, sin embargo, que carezcan de utilidad a la hora de analizar la doctrina kantiana. Insistir en el carácter secundario, de libro “de difusión”, de los *Prolegómenos*, para así prescindir de los abundantes pasajes en los que las afirmaciones acríicas sobre la cosa en sí se multiplican, es una postura completamente contraria a la de este trabajo.



artículo de Ileana Beade (2010), que no es incompatible plantearse (*pensar*, en sentido técnico) una causa “en sí” *posible* para los fenómenos (en el sentido, por ejemplo, de *suponer*, sin pretensiones de conocimiento, que debe existir un fundamento para ellos) con la restricción a la experiencia de toda aplicación posible de las categorías<sup>7</sup>. Por cierto, como se indicó más arriba, Kant no incurre en una contradicción del tipo “no se puede conocer nada sobre las cosas en sí” + “conocemos sobre las cosas en sí que...”. Sin embargo, aun cuando la restricción de la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia posible no impide un “uso trascendental”<sup>8</sup> (aunque sin aspiración de obtener auténtico *conocimiento*) de aquellas, Kant parece avanzar a veces bastante más lejos: aun cuando ciertamente no afirma algo del orden de “conocemos la existencia de la cosa en sí”, sí sostiene (como en la cita 2) que “*sin duda*” hay un fundamento trascendental del mundo, diferente del mundo. Las afirmaciones sobre la facultad de afectarnos de las cosas en sí (o de eso que Kant, intentando, consecuentemente, dar la menor información posible sobre lo incognoscible, denomina “un *algo*”) en muchos casos no están hechas bajo la forma de la hipótesis, de la suposición, etc., sino que se presentan como tesis, como afirmaciones no puestas en duda. Es, en este sentido, fundamental para este artículo insistir en que la contradicción de la que trata este apartado se presenta como una contradicción *performativa*, es decir, que Kant *hace* afirmaciones que deberían estarle vedadas por su teoría: al *hablar* sobre las cosas en sí, al *hacer* aclaraciones sobre su existencia, su capacidad de afectarnos, etc., Kant *efectúa* una violación del principio teórico según el cual nada conocemos acerca de las cosas en sí.

### La necesidad de la cosa en sí

Ante una dificultad de este orden surge la pregunta por la “pertinencia” de la noción de “cosa en sí”: ¿es acaso necesario conservar siquiera el concepto? Una explicación de nuestro conocimiento como la kantiana ¿necesita de una presuposición, por así llamarla, tan controversial? ¿Era necesaria, *para el sistema de Kant*, la cosa en sí? ¿Se sostendría la *Crítica de la razón pura* y su “idealismo

---

<sup>7</sup> Nótese que esta aclaración contempla el hecho de que al suponer la existencia de un fundamento para nuestras percepciones se supone, a su vez, un fundamento *trascendente*. Como señala Beade en otro artículo, “la afección de la sensibilidad por parte de una entidad trascendente al sujeto opera como una suerte de *supuesto básico* en la doctrina de la sensibilidad desarrollada en la «Estética Trascendental»” (2009: 90). El punto es que, aun tratándose de una entidad *externa* (en sentido trascendental) al sujeto, no se asume ningún compromiso epistemológico conflictivo si la incorporación de dicha entidad a la exposición se realiza bajo la forma de un *postulado*.

<sup>8</sup> “El uso trascendental de un concepto en cualquier principio es este: que él es referido a cosas *en general* y *en sí mismas*, y el [uso] empírico, cuando él es referido meramente a *fenómenos*” (B 298/A 238, 2007: 331).

trascendental" sin ella? ¿No podrían eliminarse los problemas que genera la noción de "cosa en sí" eliminándola a ella misma?

En primer lugar se presenta el problema de la afección: no podemos conocer nada acerca de la cosa en sí (no podemos siquiera dar por sentada su existencia), pero, entonces, ¿qué nos afecta?, esto es: ¿qué clase de "algo" produce el impacto que desencadena los procesos cognoscitivos que culminan con la aparición de un fenómeno? Sin "algo" que genere el fenómeno no podemos entender la existencia de este último, y con ello se ve puesto en duda el idealismo trascendental en general. Lo cierto es, sin embargo, que incorporando este "algo" comprometemos la teoría en igual grado, porque la hacemos avanzar muy por fuera de los límites que ella misma establece. Sabemos que somos nosotros los que ponemos "lo puesto" en el conocimiento; la pregunta es ¿quién nos da "lo dado"? Si es una cosa inaccesible a nuestra experiencia, entonces pareciera que nos dirigimos hacia un realismo más bien llano. Si no puede ser algo de este orden, entonces ¿qué es? ¿En qué sentido la sensibilidad es pasiva, receptiva? ¿Recibe algo que llega *de dónde*? No resuelve el problema señalar que se trata de una mera "x", una incógnita (por definición no susceptible de ser develada), porque ya es suficientemente extralimitada la afirmación de que *existe* una "x" que nos *afecta* y que genera (*causa*) de este modo nuestras representaciones.

No es este, por otra parte, el único sentido en el que la cosa en sí parece exigir su permanencia en el sistema. Podría señalarse, en segundo lugar, que el concepto mismo de "fenómeno" *requiere* el de "cosa en sí". Como señala Kant en un famoso pasaje, generaría una profunda perplejidad (sería, dice Kant, una "proposición absurda") que se nos apareciera algo sin que *hubiera* algo que aparece (cfr. B XXVI-XXVII, 2007: 28-29). El hecho de que nuestro conocimiento comparta sus límites con los de toda experiencia posible no quita, como da a entender Kant reiteradamente, que "detrás" de ello haya algo (para nosotros, ciertamente, una mera "x") que posibilite su origen, que se nos presente bajo la forma de un fenómeno. Más bien se impone que entendamos la existencia del fenómeno al menos *dando por sentada* la existencia de una cosa en sí.

En la misma línea podría señalarse, como se hizo ya hace un tiempo<sup>9</sup>, que en la medida en que el concepto de *noúmeno* (en el sentido "negativo" que Kant concedía como legítimo<sup>10</sup>) implica el establecimiento de un límite para nuestro

---

<sup>9</sup> Verneux (1978: 242 y siguientes).

<sup>10</sup> "Si entendemos por noúmeno una cosa, en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significado *positivo*" (B 307, 2007: 342).

conocimiento posible<sup>11</sup>, y en la medida en que la *Crítica* misma se funda en una tal demarcación de límites, se plantea *por defecto* la pregunta por el “más allá” de dicho límite. Dicho de otro modo: al definir al fenómeno como algo intrínsecamente *condicionado*, limitado, sometido a las restricciones de *nuestras* facultades cognoscitivas, está en buena medida implícita en su noción misma la de una cosa (la *misma* cosa, en rigor<sup>12</sup>) libre de dichos condicionamientos. Si el fenómeno es un “polo” de la cosa (el conocido), es entonces porque hay otro polo (el desconocido y, en verdad, incognoscible). ¿Cómo podría entenderse la *limitación* del conocimiento posible efectuada por Kant si no implicara un más allá del límite? Kant dice, respecto de esta cuestión, que:

el concepto de *noumenon* es tan solo un *concepto límite* para limitar la pretensión de la sensibilidad, y, por tanto, es solo de uso negativo. Sin embargo, no está inventado caprichosamente, sino que está en interdependencia con la limitación de la sensibilidad, sin que pueda, sin embargo, establecer algo positivo fuera de los términos de esta (A 255/B 310-311, 2007: 349).

Estas indicaciones ya plantean el asunto sobre el que versará lo que queda de este artículo. Todas parecen apuntar a que el “fenómeno” *implica* la “cosa en sí”, la presupone. Para el siguiente apartado es este el aspecto relevante de la cuestión: el hecho de que, efectivamente, la imposición de un límite *nos fuerza a pensar* en un “algo” más allá de él; el hecho de que algo, considerado como “aparición”, *nos fuerza a pensar* en un “algo que aparece”. De esta comprensión del problema surge la propuesta de este artículo, expuesta a continuación.

---

<sup>11</sup> Tal como dice Cassirer: “Semejante concepto puede servir como concepto fronterizo para delimitar la sensoriedad (puesto que nos hace ver que la esfera de *sus* objetos no coincide con la de los objetos concebibles en general), pero jamás podrá establecer nada positivo fuera de sus propios dominios” (1968: 256).

<sup>12</sup> Distintos comentaristas llamaron la atención sobre este punto (el mismo Heidegger, por ejemplo, aclara: “Los fenómenos no son una mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino ese mismo y único ente” [1954: 34-35]), e incluso se logró, al destacarlo y concentrarse en él, aportar un enfoque nuevo a las interpretaciones vigentes del pensamiento kantiano (Prauss, 1974; Allison, 1983; etc.). En realidad, Kant mismo no deja demasiadas dudas al respecto, como se ve, por ejemplo, en B XXVII (2007: 29), en donde se menciona la distinción entre “las cosas, como objetos de la experiencia, y las mismas cosas, como cosas en sí mismas” y en donde poco más adelante se nos habla de “tomar al objeto en una *doble significación*, a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma”. Lo mismo en B 69 (2007: 118): “ese objeto, como *fenómeno*, se diferencia de él mismo como objeto *en sí*.” La presuposición de “dos mundos”, uno poblado de fenómenos y el otro conteniendo a la cosa en sí, no parece ya tener vigencia en la actualidad de la investigación sobre el problema.

### 3. La cosa en sí como postulado

Según lo anterior, resulta difícil (y desde una cierta perspectiva más bien imposible) deshacerse de la noción de cosa en sí, en la medida en que la descripción del mundo como un conjunto de “fenómenos” parece generar irremediablemente la postulación del “algo” no fenoménico que le da sustento y posibilita su existencia. Si seguimos el camino contrario, el de incorporar a la cosa en sí como si poseyésemos la facultad de *dar cuenta* de su existencia, nos dirigimos a otro callejón sin salida. Ahora bien: ¿no existe un camino intermedio? En efecto, parece posible explorar un ámbito que se encuentre entre, por un lado, la afirmación en sentido fuerte, con “peso ontológico”, de la cosa en sí, y, por el otro, su negación definitiva. Este ámbito, de hecho, parece estar prefigurado en la *Crítica* misma, y en unos cuantos pasajes es en él en donde Kant ubica a la cosa en sí.

En el plano más general, se trata del ámbito del *pensar*, un ámbito que Kant destacó, posiblemente no por casualidad, en la segunda edición de la *Crítica*, destinada en una buena medida a despejar las confusiones que la primera había generado. Allí deja Kant en claro que “*pensar* un objeto, y *conocer* un objeto, no es, pues, lo mismo” (B 146, 2007: 213). Ya en el prólogo (de esta misma edición de 1787), había afirmado, de hecho, lo siguiente:

[N]o podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno [...]. Sin embargo, [...] a esos mismos objetos, si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales. Pues de no ser así, se seguiría de ello la proposición absurda de que hubiera fenómeno sin que hubiera algo que apareciese (B XXVI, 2007: 28).

En un pasaje que ya se encontraba en la primera edición y que, por cierto, tiene una redacción algo más aventurada que el anterior, decía Kant algo en la misma sintonía:

La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida, y por eso no la podemos intuir como objeto [...]. Sin embargo podemos denominar objeto transcendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad [considerada] como receptividad (A 494/B524, 2007: 564).

En estas citas se insiste sobre un importante punto: no podemos *probar* la existencia de la cosa en sí, pero, con todo, nos resulta provechoso *pensarla*:

para explicarnos la existencia de los fenómenos, para tener algo que justifique la naturaleza receptiva de la sensibilidad, es decir, algo que cumpla con el rol de “lo dado”, etc. Si nos atuviéramos exclusivamente a estos pasajes, dejando de lado los citados en el primer apartado, quizás no resultaría difícil interpretar, junto con algunos comentaristas, que la descripción kantiana de la “cosa en sí” no implicaba necesariamente ningún compromiso ontológico real<sup>13</sup>. El hecho, destacado en el primer apartado, es que los primeros pasajes mencionados también se encuentran en la *Crítica de la razón pura* y no parece lícito dejarlos de lado.

En cualquier caso, es interesante ver en las últimas citas un modo de lidiar con el problema de la cosa en sí que no parecería implicar mayores dificultades. Tal como la describe aquí Kant, la cosa en sí es mayormente una “herramienta teórica” que tiene una visible utilidad a nivel metodológico pero que no nos fuerza a incurrir en las contradicciones descriptas más arriba. Podemos *pensar* a la cosa en sí al modo de un supuesto establecido “por el bien de la teoría”, por así decir. Sin embargo, ¿cabe hablar de la cosa en sí como un mero *supuesto* que subyace constantemente a nuestras aproximaciones al mundo, del cual no podemos conocer sino lo que se presenta de un determinado modo a (o surge absolutamente de) nuestras facultades de conocimiento? Por otra parte, ¿tendría alguna utilidad incorporar un supuesto tal en una investigación rigurosa y anti-dogmática acerca del mundo y nuestro conocimiento de él?

El tema de los supuestos que nuestra razón –por su propia naturaleza– nos obliga a dar por sentados no es en absoluto un tema desatendido por Kant. De hecho, Kant realiza un extenso análisis de los supuestos presentes en nuestro abordaje de la realidad, y del valor que corresponde otorgarles, y a ellos está dedicada casi una mitad de la *Crítica*. Lo que sirve como hilo conductor de todo este tratamiento es una consideración kantiana acerca de su *surgimiento*. De hecho, no todos los supuestos poseen un mismo origen y por esta razón no son todos igualmente válidos. Hay unos que son meras fantasías creadas por nosotros sin haber sido conducidos a ello por ninguna razón legítima. En cambio, existe una reducida serie de supuestos a los cuales apuntamos indefectiblemente por el funcionamiento natural de nuestra razón, que son los que corresponde examinar, dada la notable circunstancia de que aun cuando jamás podemos trasladarlos del ámbito del “postulado” al del auténtico conocimiento, tampoco podemos (ni debemos intentar) eliminarlos de nuestra consideración<sup>14</sup>. Estos supuestos son

---

<sup>13</sup> Cfr. Cassirer (1956: 693 y siguientes).

<sup>14</sup> En A 327/B 384 (2007: 405) (y también un poco más adelante) Kant explica la diferencia entre los “conceptos fingidos arbitrariamente” y las ideas, que son establecidas “por la naturaleza de la razón misma”.

los objetos de la “metafísica especial”. Surgen de una disposición natural que nos conduce a ellos, aun cuando jamás podamos darles una justificación suficiente<sup>15</sup>.

Es el plano de las “ideas trascendentales” kantianas, esas nociones que pretenden referir a objetos que se encuentran más allá de cualquier experiencia posible y que, a pesar del fracaso garantizado de su propósito, se nos imponen constantemente en nuestras consideraciones respecto del mundo en general. Lo peculiar respecto del surgimiento de estas ideas tiene que ver con el funcionamiento de nuestra razón, la cual nos pide siempre, para cualquier condicionado, que completemos el camino “ascendente” de las condiciones (es decir, el que terminaría con la primera condición, con la condición incondicionada) arribando a un punto que permitiría explicar la totalidad de la cadena (cfr. A 331-332/B 388-389, 2007: 408-409). La razón nos lleva a este resultado siempre y de manera inevitable, lo cual distingue a estas ideas de cualquier otra noción supuesta que no tenga un origen tal.

A la hora de establecer cuáles son estas ideas que indefectiblemente produce nuestra razón en su búsqueda por lo incondicionado, Kant se apoya, como lo había hecho en la “deducción metafísica” de las categorías, en la lógica, y llega al resultado, tan cuestionado como el de la deducción de las categorías, de que solo pueden tratarse de tres: la que “contiene la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*”, objeto de la psicología racional; la que contiene “la absoluta *unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*”, objeto de la cosmología racional, y la que contiene “la absoluta *unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general*”, objeto de la teología trascendental (A 333-335/B 391-392, 2007: 409-411).

Dejando en suspenso el polémico tema de la legitimidad de la “deducción” kantiana de las ideas<sup>16</sup>, es indispensable, a los fines de este trabajo, hacer un comentario acerca del valor que ellas poseen para la función especulativa de la razón. Las ideas no solo son inevitables, sino que parecen ser, por otra parte, indispensables incluso para nuestra investigación empírica, en la medida en

---

<sup>15</sup> Se trata de lo que Kant expresó en el comienzo mismo de la *Crítica de la razón pura*, en el prólogo a la primera edición: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (A VII, 2007: 5).

<sup>16</sup> En rigor, Kant entiende que si bien es posible explicitar cuáles son las ideas de la razón, no es posible realizar una deducción a la manera de la de las categorías: “No es posible, en verdad, una *deducción objetiva* de estas ideas trascendentales, tal como la que pudimos ofrecer de las categorías. Pues en efecto ellas, precisamente porque son solo ideas, no tienen referencia a ningún objeto que pudiera serles dado de manera congruente. Pero podíamos emprender una deducción subjetiva de ellas, a partir de la naturaleza de nuestra razón, y así la hemos efectuado” (A 336/B 393, 2007: 411).

que nos indican, por así decir, el camino a seguir, aun cuando sepamos que es absolutamente imposible que arribemos a la meta. Dios, por ejemplo, funciona como el punto partida supuesto de todos los encadenamientos causales que intentamos explicar; no podemos conocer a Dios, porque está más allá de toda experiencia, pero al suponerlo nos “garantizamos” un punto final en nuestro seguimiento del orden regresivo de causas, que nos estimula, frente a cada efecto condicionado, a buscar la causa incondicionada que lo produce. Este uso de las ideas, “regulativo” por oposición al uso “constitutivo” que nos está vedado, cumple una función fundamental para el aumento de nuestro conocimiento, aun cuando las ideas en sí mismas no puedan realizar dicha ampliación ya que no proporcionan por sí mismas *conocimiento* alguno (en esto reside el que no podamos hacer un uso *constitutivo* de ellas).

De esta breve explicación quisiera retener los siguientes aspectos nucleares de la descripción kantiana de las ideas, su origen, su *status* ontológico, su función y su valor:

- 1) están más allá de toda experiencia posible;
  - 1a) no pueden, por lo tanto, ser conocidas;
- 2) son condiciones incondicionadas de lo condicionado;
  - 2a) se presentan, entonces, como “modelos” a los que apuntamos en nuestro trato con el mundo;
  - 2b) nos permiten orientarnos y ampliar nuestro conocimiento del mundo, aun siendo ellas mismas incognoscibles.
- 3) surgen por la naturaleza misma de nuestra razón;
  - 3a) son, por eso mismo, “inevitables”.

Ciertamente, estas características no se bastan para una definición detallada de las ideas trascendentales, pero esta breve selección puede alcanzar para acercarse a la perspectiva de este trabajo: ¿en qué sentido se conectan estas características mencionadas con las de la cosa en sí<sup>17</sup>? En primer lugar, y en el grado más alto de

---

<sup>17</sup> El intento de relacionar la noción de “cosa en sí” con los planteos kantianos relativos al carácter regulativo de las ideas, como ya se señaló al comienzo, tiene un primer antecedente, posiblemente, en el libro de Hans Vaihinger *Die Philosophie des Als-Ob* (1911), y tuvo un desarrollo ulterior en trabajos aislados de comentaristas. También en el libro de Lucien Goldmann sobre Kant (1974: 130-132) se hace un planteo en algún punto coincidente con esta propuesta. Ya en nuestro siglo y en nuestro ámbito intelectual Eduardo Shore afirmó que hay que pensar en *dos* clases de cosas en sí: las que podrían ser llamadas cosas en sí en sentido estricto (las bases supuestas de los fenómenos; Shore habla de “cosa real en sí”) y las ideas trascendentales (cfr. los últimos capítulos de Shore, 2001). De todos modos, como destacó reiteradamente, entre otros, Oiserman (1976), la cosa en sí y los entes de razón se encuentran en muchos sentidos en planos diferentes. Como se recordará una vez más un

la equivalencia, 1) y 1a) se aplican con tanta precisión a las ideas trascendentales como a la cosa en sí: esta, efectivamente, no puede ser conocida, *precisamente* a raíz de que se encuentra más allá de los límites de toda experiencia posible para nosotros. El caso de restantes características no es, por cierto, tan claro. Por esta razón, a continuación se intentará una descripción del modo (y la medida) en que estos rasgos de las ideas trascendentales pueden ser pensados en relación con la cosa en sí, y se buscará destacar la utilidad de una consideración tal.

¿Puede pensarse la cosa en sí, en primer lugar, como un algo incondicionado que sirve de condición primera para lo condicionado (2)? En la medida en que los fenómenos no poseen una realidad independiente sino que tienen, en cambio, un fundamento ajeno a ellos, podemos sin duda considerarlos (como hace, por otra parte, Kant, en distintos pasajes<sup>18</sup>) como condicionados. Si nos preguntamos por las condiciones de ese condicionado apuntamos, en última instancia, a una causa (ciertamente incognoscible) que llamamos “cosa en sí”. A esta, en función de su carácter de “en sí”, sí nos la representamos como incondicionada. Aunque no podamos *calificar* a la cosa en sí como incondicionada (ni, en rigor, de ninguna otra manera), ante la limitación intrínseca del fenómeno *ponemos* (“pensamos”) lo incondicionado en su otra cara, la desconocida.

En nuestro trato con el mundo nos ocupamos solo de fenómenos y de las relaciones entre ellos. Ahora bien: nuestro conocimiento del mundo de los fenómenos, aunque Kant no lo explicita, no parece estar dado de una vez y para siempre, sino que crece en la medida en que se suman nuevas determinaciones a aquello que conocemos parcialmente. Los fenómenos, en este sentido, no parecen ser objetos conocidos en su totalidad (siquiera en la totalidad de sus características en tanto meros fenómenos) sino que, por el contrario, lo que conocemos del fenómeno parece poder ampliarse en la medida en que lo abordamos en sucesivas investigaciones, y no habría para esto un límite definido. Kant no parece haberse ocupado realmente de este punto (en buena medida, porque el tema de cómo *se desarrolla* el conocimiento no tenía auténtico interés para su *fundamentación*), pero no deja de tener importancia, y es un asunto relevante para este trabajo: nuestras investigaciones empíricas nos aportan un conocimiento del objeto tal como se nos presenta (es decir, del fenómeno), la cual cubre un ámbito de su realidad (excluyendo aquel ámbito por definición incognoscible de su aspecto suprasensible, representado por la cosa en sí); en este conocer nuestro del fenómeno nosotros *avanzamos* en la medida en que detectamos nuevas determinaciones suyas, de modo tal que nuestro conocimiento del fenómeno no parece ser estático, sino estar, en cambio, sometido a perfeccionamientos

---

poco más abajo, la *conexión* destacada en este artículo entre las ideas trascendentales y la cosa en sí no pretende, en absoluto, una asimilación de ambas nociones ni mucho menos la efectiva inclusión de la cosa en sí entre las ideas trascendentales.

<sup>18</sup> Cfr. por ejemplo, A 326/B 383 (2007: 404).



potencialmente *infinitos*, aportados por las investigaciones que realizamos en torno de él. Entendido de esta manera, el *proceso* de conocimiento del mundo es, justamente, un camino sobre el cual *avanzamos en dirección* a un conocimiento completo, absoluto, de todas sus determinaciones. ¿Cuál es el punto final al que apuntamos, cuál es el final del camino? El final *real* del camino, es decir, el punto al que efectivamente podríamos llegar, no es más que un punto más del proceso de conocimiento del fenómeno. Posiblemente apunte a esto Kant cuando dice: “Que se diga, que [los objetos] existen antes de toda experiencia mía, solo significa que se encuentran en aquella parte de la experiencia *hacia la cual* debo aún progresar, a partir de la percepción” (A 496/B 524, 2007: 565). El final *ideal* del camino (el final *pensado*), en cambio, sería la completitud de la serie de condiciones, su último punto: la cosa en sí, independiente de determinaciones y autosuficiente. Este final, sin embargo, no es más que un modelo, una meta indefectiblemente inalcanzable. Apuntamos a la cosa en sí como al incondicionado con el cual terminaría un conocimiento completo de la cosa. De esta manera, la cosa en sí, tal como las ideas (2a), podría ser pensada como una mera meta postulada, un ideal inabordable, al cual, sin embargo, tendemos inevitablemente siempre en nuestro trato con el mundo.

Ahora bien: ¿en qué sentido opera la cosa en sí como “modelo” en nuestra investigación? La cosa en sí sería un final *postulado* para nuestra investigación, el final al que accederíamos si nuestra investigación pudiese completarse absolutamente, si pudiéramos recorrer íntegramente la cadena de condiciones<sup>19</sup>. En tanto tal, está más allá de nuestras posibilidades; sin embargo, nos permite orientarnos en nuestra búsqueda y nos incentiva a llevarla adelante hasta el punto más lejano posible. Al menos al parecer, nuestros propósitos en la investigación no admiten restricción alguna: pretendemos alcanzar la realidad tal como es, independientemente de cualquier condición subjetiva. Sin embargo, la constitución natural de nuestro aparato cognoscitivo nos impide llegar tan lejos, nos pone un límite más allá del cual ya no podemos avanzar. Lo importante, en este contexto, es que sí avanzamos constantemente *en dirección* a ese límite. En todo caso, el límite fijo es el de lo cognoscible, mientras que el límite de lo conocido se corre incesantemente aproximándose en cada paso de la investigación al de lo cognoscible. De esta manera, el rol que cumple la cosa en sí como meta de nuestras investigaciones es equivalente, salvando las distancias, al que cumplen las ideas de la razón pura, al menos en el sentido de que nos orientan y permiten que en nuestro camino infinito hacia ellas hagamos avances en el conocimiento (2b).

---

<sup>19</sup> Es en este sentido que veo un punto de contacto, señalado al comienzo, entre la propuesta de este trabajo y la noción peirceana de “final ideal de la investigación”. La relación entre cierto carácter regulativo de la cosa en sí y esta noción de Peirce aparece destacada en más de una ocasión por Faerna (1996).

Resta ver, por último, en qué medida podemos pensar que la cosa en sí sea un postulado *necesario*, surgido de la naturaleza misma de nuestra razón (3). Este problema nos lleva a la exposición kantiana de las ideas, en la que se señala cuáles son las *únicas* nociones a las cuales tendemos indefectiblemente en la búsqueda de la razón por lo incondicionado. Esta exposición fue criticada en distintas oportunidades, al igual que la deducción metafísica de las categorías, en la medida en que no se considera suficientemente claro el paso de la lista de los juicios de la relación a la lista de ideas, así como tampoco queda clara la validez del método según el cual las ideas deben derivar de dicha lista<sup>20</sup>. En todo caso, si aceptamos la exposición kantiana, es naturalmente imposible considerar la cosa en sí como una idea de la razón, dado que las únicas tres ideas son las ya indicadas. Sin embargo, corresponde insistir en que este artículo no aspira a proponer una *identificación* entre ideas trascendentales y cosa en sí, o la inclusión de esta última en el grupo de aquellas. Sí se pretende, en cambio, afirmar la utilidad de destacar ciertas características que la cosa en sí comparte con las ideas trascendentales, analizando las cuales se podría avanzar hacia un aprovechamiento lo menos problemático posible de la noción.

La lista de las tres ideas mencionadas en primer lugar por Kant representa la totalidad del ámbito correspondiente a la *metaphysica specialis*: la psicología racional, la cosmología racional y la teología trascendental. La cosa en sí, por su parte, está relacionada con la cosmología mucho más que con las otras dos disciplinas, en la medida en que tiene que ver, en su sentido específico, con el fundamento incondicionado de los fenómenos que constituyen el mundo. No obstante, el estudio de la cosa en sí se diferencia de la cosmología racional en la medida en que no apunta a la totalidad de los fenómenos del mundo, sino a la totalidad de las determinaciones de *cada* fenómeno. Se podría decir que, al igual que las tres ideas trascendentales, la noción de cosa en sí conduce a lo que Kant entiende por “ilusión trascendental”, es decir, al hecho de tomar por conocido algo que está más allá de todo lo cognoscible. Sin embargo, el ámbito de dicha ilusión, en el caso de la cosa en sí, es distinto del de las ideas por diversas razones: en primer lugar, las cosas en sí son aspectos incognoscibles de una cosa conocida, mientras que los objetos de las ideas son en sí mismos completamente incognoscibles, y llegamos a ellos no a través de sus fenómenos (no tienen) sino a través de fenómenos de otras cosas. La cosa en sí, en sentido estricto, pertenece más bien al ámbito de la *metaphysica generalis*, y de hecho se sugirió ya que bien podría tratarse, en este sentido, de la ilusión trascendental

---

<sup>20</sup> Strawson, por ejemplo, comenta, acerca de este punto, lo siguiente: “En ninguna parte, ciertamente, la pasión de Kant por lo sistemático exhibe una indulgencia menos inhibida que en la construcción de la estructura, de nuevo basada en la lógica formal, dentro de la cual él trata las cuestiones de la Dialéctica. La estructura lógica misma es poco más que una curiosidad filosófica” (1975: 29).

propia de esta *metaphysica generalis*, siendo las ideas trascendentales las ilusiones de la *metaphysica specialis*<sup>21</sup>.

Ahora bien: ¿caemos en dicha ilusión de manera necesaria?, es decir, ¿nos lleva la razón *indefectiblemente* a las cosas en sí? Si nos atenemos a la lista kantiana de las ideas deberíamos responder, naturalmente, que no. Sin embargo, el procedimiento mediante el cual llegamos a *pensar* la cosa en sí parece ser idéntico a aquel mediante el cual llegamos a suponer los entes de razón, en la medida en que la búsqueda por lo incondicionado de los fenómenos condicionados nos lleva incesantemente a ella. Posiblemente *siempre* supongamos la cosa en sí detrás de los fenómenos que conocemos. Esto último llevó a Jacobi, por ejemplo, a sostener que la postulación de la cosa en sí es absolutamente inevitable y a que, en verdad, sí tenemos intuiciones intelectuales mediante las cuales accedemos a ella; negar la existencia de la cosa en sí solo sería apelar a un artificio, en tanto ella se nos presenta con evidencia de forma inmediata. Sin necesidad de ir tan lejos, podría pensarse que la razón, siguiendo los mismos pasos que sigue para llevarnos a las ideas trascendentales, nos lleva también a la cosa en sí (3), y que, por tratarse de una tendencia natural de la razón, nuestra búsqueda incesante de la cosa en sí resulta inevitable (3a).

Reexaminemos, entonces, las consecuencias que tendría esta concepción del problema de la cosa en sí. La contradicción señalada en el primer apartado surgía, por un lado, de la imposibilidad de conocer lo que sea respecto de la cosa en sí. Considerándola como un “supuesto necesario”, como una noción de uso meramente regulativo, esto ya no parece presentar un conflicto: ella no pertenece al ámbito del *conocimiento*, sino al del *pensamiento*. De hecho, cómo sean las cosas en sí mismas independientemente del modo en que las conocemos puede, sin inconvenientes, seguir siendo un misterio. ¿Qué ocurre, por el otro lado, con las afirmaciones en torno de su existencia, su capacidad de afectarnos, etc.? ¿Segue tratándose de “extralimitaciones”? Podría pensarse que no lo son, siempre que se mantenga presente la reserva de que no se trata de afirmaciones *con pretensiones de conocimiento* sino de inevitables atribuciones que le adjudicamos a la cosa en sí *postulada*. No se puede conocer qué sea la cosa en sí (no puede saberse siquiera que existe), pero nos vemos forzados a suponerla, a *pensar* en ella como la causa de nuestros fenómenos, a apuntar a ella en nuestra investigación, etc.

Ahora bien: ¿en qué medida una explicación en la que se considere la cosa en sí como una noción meramente regulativa contribuye a resolver la contradicción en cuestión? En cierto sentido, no la resuelve en absoluto, porque desde esta

---

<sup>21</sup> Torretti dice: “Cabe preguntarse, por cierto, qué necesidad hay de insistir en concebirla [a la cosa en sí]; y hasta se podría sugerir que la idea misma de la cosa en sí es una ilusión trascendental, un espejismo de la *metaphysica generalis*, más pertinaz que los tres de la *metaphysica specialis*, que ni llegarían a surgir sin aquél” (1967: 502).

perspectiva dicha contradicción es hasta un determinado punto inevitable; sí podría contribuir, en cambio, a la hora de *lidiar* con ella, en la medida en que reduce el compromiso ontológico respecto de la cosa en sí, y también en tanto se otorga *una* explicación, aunque sin dudas poco ambiciosa, de la relación de la cosa en sí con el fenómeno. La explicación mencionada es, en buena medida, insuficiente, a partir del momento en que no queda *probada* la existencia de la cosa en sí, así como no queda probado su poder de afectarnos ni, por lo tanto, su relación causal respecto de los fenómenos. Sin embargo, para una postura como la propuesta, la insuficiencia mencionada es una insuficiencia inevitable, inherente al problema mismo, dado que tanto nos es imposible conocer la cosa en sí como nos es igualmente imposible (e inconveniente, por lo demás) desprendernos de ella.

La concepción de la cosa en sí *al modo de* las ideas trascendentales y como una ilusión trascendental inevitable de la *metaphysica generalis* quizás favorezca, en alguna medida, algo de cierta relevancia: se trata de la posibilidad de lidiar con la contradicción destacada tradicionalmente en el texto kantiano sin trascender por ello los límites del idealismo trascendental en dirección a un realismo o a un idealismo igualmente acríticos.

## **Bibliografía**

### **Fuentes**

Kant, Immanuel (1900-), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer/de Gruyter, [edición de la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften].

----- (2007), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.

### **Bibliografía referida**

Adickes, Erich (1920), *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin, Reuter und Reichard.

----- (1924), *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan Verlag, Rolf Heise.

----- (1927), *Kant und die Als-ob-Philosophie*, Stuttgart, Frommann.

----- (1929), *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

Allison, Henry E. (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press.

Ameriks, Karl (ed.) (2000), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, University Press.

Beade, Ileana P. (2009), "Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental", *Tópicos*, vol. 36, pp. 83-118.

----- (2010), "Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible", *Signos Filosóficos*, vol.12, nº 23, pp. 9-37.

Cassirer, Ernst (1956), *El problema del conocimiento. II*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1957), *El problema del conocimiento. III*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1968), *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Faerna García Bermejo, Ángel Manuel (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI.

Garve, Christian (1782), "Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant", *Zugabe zu den Göttingischen gelehrten Anzeigen*, nº 3, Göttingen, Johann Christian Dietrich, pp. 40-48.

Goldmann, Lucien (1974), *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hamann, Johann Georg (1951), "Metakritik über den Purismus der Vernunft", en *Sämtliche Werke*, vol. III, Wien, Herder, pp. 280-289.

Hartmann, Nicolai (1960), *La filosofía del idealismo alemán. I: Fichte, Schelling y los románticos*, Buenos Aires, Sudamericana.

Heidegger, Martin (1954), *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidemann, Dietmar H. (2010), "Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis", en Schulting, Dennis y Verburgt, Jacco (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht, Springer, pp. 195-210.

James, William (1912), *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green & Co.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1815), *Werke. II*, Leipzig, Gerhard Fleischer.

Langton, Rae (1998), *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford, University Press.

Oiserman, Theodor Illich (1976), *Die philosophischen Grundrichtungen*, Berlin, Dietz.

Palmquist, Stephen R. (1993), *Kant's System of Perspectives*, Lanham, University Press of America.

Prauss, Gerold (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier.

Rábade Romeo, Sergio (1969), *Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*, Madrid, Gredos.

Schaper, Eva (1966), "The Kantian Thing in Itself as a Philosophical Fiction", *Philosophical Quarterly*, vol. 16, nº 64, pp. 233-243.

Schrader, Georg A. (1948/1949), "The Thing in Itself in Kantian Philosophy", *Review of Metaphysics*, vol. 2, pp. 30-44.

Schulze, Gottlob Ernst (1911), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, Berlin, Reuther & Reichard, [1792].

Shore, Eduardo (2001), *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Biblos.

Strawson, Peter (1975), *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Madrid, Revista de Occidente.

Teruel, Pedro Jesús (2004), "Una conversación con Kant en 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N. M. Karamzín", *Thémata. Revista de filosofía*, nº 32, pp. 203-224.

Torretti, Roberto (1967), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Vaihinger, Hans (1911), *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig, Felix Meiner.

----- (1921), "Kants antitetische Geistesart, erläutert an seiner Als-ob-Lehre", en Oehler, Max (ed.), *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*, München, Musarion, 1921, pp. 151-182.

Verneaux, Roger (1978), *Crítica de la "Crítica de la razón pura"*, Madrid, Rialp.

Villacañas Berlanga, José Luis (2001), *La filosofía del Idealismo Alemán. Volumen I: Del sistema de la libertad de Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis.