

QUÉ ES EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL*

Allen WOOD

Universidad de Stanford, California

RESUMEN: *Se discuten dos interpretaciones del idealismo transcendental de Kant: la interpretación de la causalidad, para la que los fenómenos y las cosas reales son distintos, y la interpretación de la identidad, que los identifica. Ambas interpretaciones tienen base textual, pero filosóficamente es superior y preferible la segunda.*

Kant construye su crítica de la razón basándose en una nueva doctrina acerca de la naturaleza del conocimiento humano y de sus objetos, a la cual da el nombre de «idealismo transcendental» (o a veces «idealismo crítico» o «idealismo formal»). La doctrina puede incluso ser expuesta con aparente simplicidad: «podemos tener conocimiento de los fenómenos, pero no de las cosas en sí». Pero está lejos de ser claro lo que significa esta doctrina, y especialmente oscuro qué clase de restricción pondría en nuestro conocimiento. Asimismo es oscura la referencia, e incluso el sentido, de los términos «fenómeno» y «cosa en sí».

Algunos intérpretes de Kant han considerado trivial esta restricción, tan trivial como para ser completamente carente de sentido, incluso bordeando la incoherencia. Si por «cosa en sí» entendemos una cosa que está fuera de toda posible relación con nuestras capacidades cognoscitivas, entonces por supuesto que parece trivial decir que es imposible para nosotros conocer tales cosas; pero quizás también parezca contradictorio consigo mismo suponer que podamos siquiera pensarlas. Por otra parte, muchos han visto la negación kantiana de que podamos conocer cosas en sí mismas como una desviación radical del sentido común, como una forma de escepticismo al menos tan extremo como aquel que Kant pudo haber intentado combatir. Para ellos parece

* Traducido del inglés por Jacinto Rivera de Rosales, revisado por Fernando García.

que Kant está tratando (al igual que Berkeley) de reducir todos los objetos de nuestro conocimiento, incluso el mundo entero alrededor de nosotros, a una colección de vacíos espectros flotando ante nuestras mentes. Él parece negarnos la capacidad de conocer cualquier cosa acerca de la realidad genuina (es decir, extramental).

Algunas de las confusiones acerca del idealismo transcendental son debidas a la incapacidad (o a la resistencia) de algunos a ver el problema como Kant lo vio, y consecuentemente a considerar seriamente la solución que él propone. Pero yo pienso que mucha de la perplejidad acerca del idealismo transcendental surge del hecho de que el mismo Kant formula el idealismo transcendental de varias maneras y no está claro en modo alguno cómo, o incluso si sus afirmaciones sobre él pueden conciliarse entre sí. Por consiguiente está muy lejos de estar claro que el idealismo transcendental sea una única doctrina consciente de sí. Yo pienso que las formulaciones centrales de Kant sugieren dos doctrinas bastante distintas y mutuamente incompatibles. Mi propósito inicial aquí quiere ser el de describir estas dos doctrinas, y argumentar que son en efecto mutuamente incompatibles, de manera que no pueden mantenerse ambas de manera consistente. Después de eso quiero sostener primeramente que no podemos escoger entre ellas como interpretaciones de su sentido atendiendo a meras razones textuales (porque, a pesar de ser mutuamente contradictorias, ambas están innegablemente afirmadas en los textos de Kant), y después, en segundo lugar, que una interpretación es claramente preferible a la otra, pero no por razones textuales, sino filosóficas. Es decir, sostengo que una doctrina es más atractiva filosóficamente que la otra, y por tanto va mejor con las motivaciones filosóficas que Kant tiene para afirmar el idealismo transcendental.

Un argumento como el que estoy ofreciendo plantea inevitablemente cuestiones hermenéuticas (metainterpretativas) acerca de lo que es una interpretación de una doctrina filosófica, y cómo consideraciones puramente filosóficas pueden posiblemente ser relevantes para cuestiones acerca del significado de un texto filosófico. No tengo tiempo para tematizar estas cuestiones, pero estoy de acuerdo de antemano en que han surgido en el caso presente.

La interpretación de la causalidad. Kant distingue a menudo fenómenos de cosas en sí mediante locuciones como las siguientes: «qué puedan ser los objetos en sí mismos, nunca se podrá saber mediante el más claro conocimiento de sus fenómenos, que es lo único que nos es dado» (*Crítica de la razón*

pura A43/B60). «Los objetos en sí mismos nos son totalmente desconocidos, y lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo verdadero correlato, es decir, la cosa en sí misma, no es ni puede ser conocida mediante ellas» (A30/B45). Pasajes como estos sugieren que las cosas existentes en sí mismas son entidades distintas de 'sus fenómenos'; y que estos fenómenos son estados subjetivos causados en nosotros por estas cosas en sí mismas. Las cosas reales (cosas en sí mismas) causan fenómenos, pero los fenómenos carecen de existencia en sí mismos, sino que son únicamente representaciones en nosotros. «Los fenómenos no tienen existencia en sí mismos, sino sólo en relación con el [sujeto] en la medida en que posee sentidos» (B 164). «Pero deberíamos recordar que los cuerpos no son objetos en sí mismos, que estén presentes en nosotros, sino más bien meros fenómenos de no se sabe qué objeto desconocido; así, este movimiento no es el efecto de esta causa desconocida, sino meramente el fenómeno de su influjo en nuestros sentidos; por consiguiente, ninguno de las dos son algo fuera de nosotros, sino meras representaciones en nosotros» (A 387).

Llamaré a la versión del idealismo trascendental, que sigue esta descripción, la 'interpretación de la causalidad', porque su punto fundamental es que la relación entre las cosas en sí mismas y los fenómenos es una relación de causa a efecto. Los fenómenos son estados subjetivos en nosotros, causados por cosas en sí mismas fuera de nosotros. Kant mismo usa el término «causa» para describir la relación de las cosas en sí mismas con los fenómenos, pero frecuentemente usa el término «fundamento», quizás porque le parece más abstracto y evasivo, más apropiado para expresar una relación que nunca puede ser conocida empíricamente, sino únicamente pensada mediante el puro entendimiento. Por tanto puede ser llamada simplemente la interpretación de la «no identidad», puesto que la cuestión es que relaciones como causa y fundamento requieren entidades diferentes (no idénticas) para sus relata. Si se prefiere ese nombre, no tengo nada que objetar. El asunto es que nada, se describa o se considere como se quiera, puede ser fundamento de sí mismo. Por lo tanto, si un fenómeno dado —digamos esta silla— está fundado o causado por alguna cosa en sí misma, entonces en último término no puede ser idéntica a esta misma cosa que lo fundamenta o lo causa, sino que ha de ser una cosa diferente.

La interpretación causal es llamada, por ende, la interpretación de «los dos mundos», porque sostiene que los fenómenos y las cosas en sí constituyen dos

mundos diferentes, dos reinos separados de entidades distintas¹. El término «los dos mundos», sin embargo, provoca una seria ambigüedad, dado que las mismas entidades pueden pertenecer a dos mundos diferentes, justamente como la misma gente puede tener dos ciudadanía o pertenecer a dos clubes diferentes. En este sentido, alguno puede pensar que el fenómeno es la misma cosa que la cosa que existe en sí misma, pero todos ellos constituyen el fenómeno como un mundo y todos ellos constituyen la cosa en sí misma como otro mundo. Así, hablar acerca de «dos mundos» no capta nada de distintivo acerca del modo «causalidad» o del modo «no-identidad» de entender el idealismo transcendental. Lo crucial es que, para esa interpretación, ningún fenómeno individual o *phenómenon* es idéntico a cualquier cosa existente en sí misma o *noúmeno*, y ningún *noúmeno* o cosa existente en sí misma es idéntica a ningún *phenómenon* o fenómeno. Ningún fenómeno tiene una existencia en sí misma. Algunas cosas en sí mismas aparecen, pero no *in propria persona*, por así decir, sino únicamente causando o fundamentando fenómenos que son entidades distintas de ellas.

La interpretación de la identidad. En otros pasajes, sin embargo, Kant formula el idealismo transcendental de manera que nos presenta un retrato muy diferente. «No podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno [...] Nosotros suponemos la distinción entre cosas en cuanto objetos de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí» (Bxxvi-xxvii). Aquí Kant no distingue entre dos entidades separadas, sino más bien entre la misma entidad *en cuanto que aparece* (considerada en su relación con las facultades cognoscitivas) y *en cuanto que existe en sí misma* (considerada independientemente de toda relación). Llamaré a ésta la 'interpretación de la identidad', porque su punto fundamental es que cada fenómeno es *idéntico* a una cosa que existe en sí misma. (Quizás, sin embargo, hay algunas cosas en sí mismas que no pueden ser conocidas por nosotros, como Dios, la voluntad libre y el alma inmortal. Si tales cosas en sí mismas existen, no pueden pertenecer al mundo de los fenómenos, y ninguno de ellos es idéntico con un fenómeno). Lo crucial para la interpretación de la identidad es que la distinción entre una apariencia y una cosa en sí misma es una distinción no entre dos entidades diversas, sino entre dos modos de pensar la única y misma entidad y de referirse a ella. «Las cosas que intuimos no son en

¹ Las expresiones «los dos mundos» y «las dos concepciones» son usadas por Sebastián Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (London, Routledge, 1999), pp. 290 ss.

sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con el que se nos manifiestan» (A42/B59). «No podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno» (Bxxvi).

«El concepto de fenómeno [...] ya [...] justifica la división de los objetos en fenómenos y noúmenos, y por consiguiente la división del mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento [...] En efecto, si los sentidos sólo nos presentan algo *tal como se manifiesta*, entonces ese algo tiene que ser también una cosa en sí misma y un objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento [...] por medio del cual se representen los objetos *tal como son*, a diferencia de lo que ocurre con el uso empírico de nuestro entendimiento donde, por el contrario, sólo conocemos las cosas *tal como se manifiestan*» (A249).

En la interpretación de la identidad, los fenómenos no son simples entidades subjetivas o estados de nuestra mente. Los fenómenos tienen efectivamente una existencia en sí mismos, aunque considerarlos como fenómenos es distinto de considerarlos como siendo en sí mismos. La fuerza del idealismo trascendental no consiste en degradar a los fenómenos, por así decir, pasarlos de ser una realidad plena a una idealidad pálida y exangüe, sino más bien en limitar nuestro conocimiento de entidades robustamente reales a esos aspectos de ellas que están en determinadas relaciones con nuestras facultades cognitivas (y a otras cosas en virtud de la relación con nuestras facultades). Algunas cosas en sí mismas, como he dicho, pueden no ser fenómenos. Pero todo fenómeno —este trozo de papel, esta mesa— tiene *por consiguiente* una existencia en sí mismo. No está *causado* por esa cosa en sí misma, es esa cosa. La única diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí misma es el modo en el que es concebida, referida o considerada. Considerada de un modo (en cuanto fenómeno), puede ser conocida por nosotros; considerada en el otro modo (como es en sí misma, o como puede ser pensada a través del puro entendimiento, sin ninguna relación con la intuición sensible) no puede ser conocida por nosotros.

Por la razones que acabo de exponer, la interpretación de la identidad no debe ser llamada la interpretación de «un solo mundo», pues puede hablar de dos mundos con mucha más razón que en la interpretación de la causalidad. Pero puede ser llamada la interpretación de «las dos concepciones», porque sostiene que los fenómenos no son entidades diferentes de las cosas en sí mismas, sino las mismísimas entidades comprendidas y referidas de diferentes maneras. Llamar a una entidad

«fenómeno» es referirse a ella como algo intuido por nosotros y estando en relación con nuestras facultades; llamarla cosa en sí misma es referirse a ella *como* existente de manera independiente de esa relación o haciendo abstracción de ésta.

Kant parece haberse movido entre dos formas de expresar esta doctrina sin haber sido consciente de que podría haber una tensión, una ambigüedad o peligro de inconsistencia. Quizás esto es así porque las dos interpretaciones concuerdan en cuatro puntos que son los más importantes para él. Éstos son:

1. Existen cosas reales.
2. Ellas causan en nosotros representaciones.
3. Los objetos de nuestro conocimiento nos son dados mediante los sentidos y pensados por medio del entendimiento.
4. Sentir y pensar están sujetos a condiciones que hacen posible el conocimiento sintético a priori.

Pero las dos interpretaciones parecen ofrecer respuestas diferentes (incluso incompatibles) a las tres cuestiones siguientes:

1. ¿Es un fenómeno la misma entidad que una cosa en sí misma? La interpretación de la causalidad dice que no, la interpretación de la identidad dice que sí.
2. ¿Son los fenómenos *causados* por cosas en sí mismas? La interpretación de la causalidad dice que sí, la interpretación de la identidad dice que no.
3. ¿Tienen los cuerpos que conocemos una existencia en sí mismos? La interpretación de la causalidad dice que no, la interpretación de la identidad dice que sí.

Algunos intérpretes de Kant, cuando llegan a ser conscientes de estas divergencias, responden diciendo que no hay una diferencia significativa entre las dos interpretaciones, que sólo hay «dos modos de decir lo mismo»². Estos intérpretes son quizás fieles a las intenciones de Kant, dado que Kant afirma ambas cosas —a veces incluso en rápida sucesión— y nunca parece ser consciente de que sea necesario escoger entre ellas, por tanto parece como si él pensara que las dos

² Algunos ejemplos de escritores que toman esta posición son, Henry E. ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 1983), Robert M. Adams, «Things In

maneras de hablar sobre los fenómenos y las cosas en sí mismas fuesen intercambiables y no envolviesen diferencias en la doctrina. Pero después de haber pensado sobre este asunto por largo tiempo, no puedo concebir cómo Kant (y sus intérpretes ciegamente fieles) pueden tener razón sobre esto. El idealismo transcendental no es una doctrina inteligible en modo alguno si no pueden darse respuestas consistentes en sí mismas a las tres cuestiones anteriores. Ninguna entidad está *en sí misma* en relación de causa y efecto. Ninguna entidad puede tener y no tener a la vez la propiedad de existir en sí misma. Quizás es por eso por lo que los intérpretes que toman esta línea a veces no están de acuerdo sobre de qué «misma cosa» están hablando de dos maneras diferentes (algunos, en efecto, toman la interpretación de la identidad, otros la interpretación de la causalidad)³. Además Kant en ocasiones trata de combinar el modo de hablar de la «interpretación de la causalidad» con el de la «interpretación de la identidad», y cuando lo hace, el resultado es un claro sinsentido y una autocontradicción. Considérese el siguiente pasaje de los *Prolegómenos*:

«Yo digo que las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real» (Ak 4:289).

La primera frase dice aquí que los objetos de los sentidos son dados a nuestro conocimiento, pero inmediatamente después niega (de forma contradictoria) que conozcamos esos objetos, pretendiendo en vez de eso que conocemos una serie

Themselves», *Philosophy and Phenomenological Research* (1997); Richard Aquila, *Representational Mind* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), Carl Posy, «Brittanic and Kantian Objects», in B. den Ouden and M. Moen (eds.) *Essays on Kant* (New York: Peter Lang, 1987).

³ Entre los académicos mencionados en la nota precedente, Allison adopta la interpretación de la identidad y Adams la interpretación de la causalidad; en ambos casos, el argumento de que los dos modos de hablar de Kant son únicamente dos modos de decir lo mismo es realmente una estrategia para excluir la interpretación rechazada intentando maquillar los textos recalcitrantes en la dirección deseada.

enteramente diferente de objetos. De manera que lo que aparentemente hemos de entender es que los objetos que conocemos no son, después de todo, los objetos que conocemos. La segunda frase infiere de este contradictorio aserto, primero, que existen cuerpos fuera de nosotros, pero, después, que *esos cuerpos* no son lo que nosotros llamamos 'cuerpos'. En vez de eso, es una serie enteramente diferente de entidades de *cuerpos* lo que nosotros llamamos 'cuerpos'. (¡Pero espera un minuto! Fue el mismo Kant quien justamente los presentó como 'cuerpos'; si no son lo que nosotros llamamos cuerpo, ¿por qué *él* los llamó así? Entonces nos tendremos que preguntar si estamos realmente hablando de cuerpos en esa frase. Decidamos lo que decidamos sobre esta cuestión, toda la idea clave de esa frase parece ser meramente el contradictorio aserto de que los cuerpos no son los cuerpos). Semejante doble modo de hablar parece ser el resultado inevitable de querer combinar la interpretación de la causalidad con la de la identidad y de suponer que esas interpretaciones no son sino dos maneras de decir lo mismo.

El único modo que veo de poder evitar el tener que escoger entre estas dos interpretaciones es decir que las cuestiones cuyas respuestas las separan son cuestiones imposibles de contestar o carentes de significado, porque es incorrecto o absurdo incluso preguntar si un fenómeno es la misma entidad que su correspondiente cosa en sí misma⁴. Peter Geach sostuvo que todas las afirmaciones plenas de sentido sobre la identidad son relativas a algún concepto: Hesperus y Phosphorus son el mismo planeta, Tullio y Cicerón son el mismo ser humano. Pero 'Geach' es el mismo *tipo* de palabra que 'Geach' sin ser tomada la misma palabra, y Heráclito *puede* entrar en el mismo *río* dos veces, aunque no en la misma *agua corriente* ⁵. Según la opinión de Geach es legítimo predicar la identidad de dos cosas sin especificar el concepto bajo el cual se reivindica que son idénticos. Es igualmente legítimo, según Geach, intentar evitar esta exigencia empleando para ello un concepto 'comodín' como 'cosa', 'ser', 'objeto' o 'entidad'. Siguiendo la crítica de Geach acerca de los modos de hablar sobre la identidad, se puede argumentar que no hay un concepto común bajo el cual pudiéramos poner a un fenómeno y a su correspondiente nómeno o cosa en sí. Porque las anteriores clases de entidades siempre caen bajo un concepto con

⁴ Este modo de escapar del problema es insinuado por Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, pp. 290-298, pero él no lleva a cabo esa sugerencia en el modo como lo hago.

⁵ Peter Geach, *Reference and Generality* (Ithaca: Cornell University Press, 1962) e «Identity», *Review of Metaphysics* XXI (1967-1968), pp. 3-12.

contenido intuitivo, y los últimos nunca pueden hacerlo. En consecuencia es un absurdo tanto afirmar como negar que un fenómeno es la misma entidad que la correspondiente cosa en sí misma, y la solución de separar la interpretación de la causalidad de la interpretación de la identidad es algo fraudulento.

Pero si eso fuera lo que Kant pensó, entonces se esperarí­a que en vez de hablar de las dos maneras (afirmando directamente la identidad y también empleando relaciones como causa y fundamento que implican la no identidad), él quisiera abstenerse de hablar de *uno* de los modos. Kant no se muestra reacio a hablar de las dos maneras, así como a usar ‘cosa’ y ‘objeto’ de las maneras prohibidas por una visión geachiana. Él afirma directamente la identidad de las cosas en sí mismas con los fenómenos usando el término ‘cosa’: «Nosotros suponemos la distinción entre cosas en cuanto objetos de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí» (Bxxvii). En cualquier caso, parece oscurantismo atribuir las ridículas ideas de Geach sobre la identidad a Kant simplemente para evitar hacer frente a un real dilema exegético⁶.

Claro está que Kant no suscribe nunca explícitamente ninguna idea geachiana sobre la identidad. Él trata la identidad como un «concepto de reflexión», un concepto que envuelve una comparación entre dos modos de representar un objeto, o incluso entre los modos de representarlo mediante dos facultades diferentes (A260-265/B316-321). Kant mantiene que cuando los objetos son representados en el entendimiento puro, el criterio que hay que usar para individualizarlos es el leibniziano —la identidad de los indiscernibles—, mientras que si se nos dan por medio de los sentidos, el principio de su individuación es su posición en el espacio y el tiempo. Para los que buscan un modo de reconciliar la interpretación de la causalidad con la de la identidad, estos puntos podrí­an sugerir, de acuerdo con las indicaciones de Geach, que no hay un criterio unívoco para la identidad o la no identidad que pueda usarse para los fenómenos y las «correspondientes» cosas en sí mismas, puesto que, estrictamente hablando, no puede decirse que entre ellas haya ni identidad ni no identidad, porque cada uno de esos conceptos tienen un criterio diferente para la identidad, y no hay un criterio común en cuyos términos la

⁶ La teoría de la ‘identidad relativa’ de Geach fue pronto y convincentemente refutadas por David Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford: Oxford University Press, 1967) y John Perry, «The Same F», *Philosophical Review* LXXIX, No. 2 (1970), pp. 181-200.

identidad pudiera ser o afirmada o negada teniendo en cuenta el abismo conceptual que separa los fenómenos de las cosas en sí mismas.

Con todo, hay una obvia asimetría entre dos los criterios de Kant sobre la identidad que se sitúa en el modo de usar sus propias y auténticas ideas sobre la identidad para liberarse de la cuestión. Aunque las cosas en sí mismas no pueden ser sensibilizadas, los fenómenos pueden ser pensados mediante el entendimiento opuro, simplemente pensando sobre ellas en abstracción de los modos según los cuales ellas pueden aparecérsenos (en particular del modo como ellas pueden ser intuitas sensiblemente por nosotros). Así, mientras que el criterio sensible para la identidad no puede ser aplicado debido al abismo que separa los fenómenos de los nouómenos, el criterio inteligible puede ser perfectamente aplicado igualmente en ambos lados (mientras nos restrinjamos nosotros mismos a los predicados no sensibles). Precisamente éste parece ser en efecto el modo en el que Kant mismo a menudo llega al concepto de un nouómeno o cosa en sí misma. Comenzamos con cosas particulares sensibles (fenómenos), como este trozo de papel o esta silla, y después los representamos a ellos mismos únicamente mediante conceptos del entendimiento, como siendo independientes de nuestra capacidad de percibirlos (A238/B298). El criterio de la identidad que aquí se usa (si es que necesitamos hablar de algún *criterio*) es leibniziano. Una vez que hemos abstraído de las propiedades sensibles, es decir, espacio-temporales, por las que el objeto es considerado como un fenómeno, él naturalmente ha de ser el mismo en cuanto sí mismo si él mismo es pensado únicamente mediante puros conceptos del entendimiento. No cabe duda que el obispo Berkeley pondría objeciones a semejante acto de abstracción. Él negaría que pudiéramos pensar sin contradicción una cosa sensible que existiera independientemente de que sea actualmente captada por los sentidos. Pero ése parece ser un punto en el que Kant y Berkeley claramente divergen (y además en el que Kant claramente tiene razón y Berkeley está equivocado).

Por supuesto que Kant niega que podamos tener *conocimiento* de un objeto como es en sí mismo, dado que carecemos de intuición sensible de él en cuanto objeto en sí; pero parece que ve como enteramente permisible, e incluso inevitables, que seamos capaces de *pensar* los objetos fenoménicos en torno a nosotros exclusivamente mediante puros conceptos del entendimiento, por consiguiente como ellos son en sí mismos. Si yo llego al concepto de la silla en la esquina primeramente conociéndola de manera empírica, y después abstraigo de todas esas condiciones de conocimiento, entonces es obvio que estoy pensa-

do la misma cosa, no dos cosas diferentes. Cualquiera que dude de eso o que me pregunte cómo sé que estoy pensando la misma cosa en el primer caso y en el segundo, puede ser correctamente acusada de no entender aquello sobre lo que estoy hablando.

Los problemas crecen sin embargo, porque Kant también quiere llegar de otra manera al concepto de una cosa que existe en sí misma. Él comienza partiendo del hecho de que nuestro conocimiento empírico es el resultado de la afeción sobre nuestra sensibilidad de algo fuera de nosotros. Esto le conduce a pensar que ha de haber una causa (o 'fundamento') actuando sobre nuestra sensibilidad desde fuera, haciendo posible para nosotros que intuyamos fenómenos, los cuales son ahora concebidos como los efectos de esas causas. La cosa en sí misma es considerada como siendo la causa, y el fenómeno resultante de su actividad sobre nosotros es su efecto. El primer modo de llegar al concepto de una cosa en sí misma requiere que una cosa en sí misma sea idéntica al fenómeno con el que se corresponde; el segundo modo demanda igualmente que no sea idéntico a la cosa, a fin de que sea capaz de servir como su causa o fundamento externo. Los dos modos envuelven, por tanto, dos diferentes (según parece mutuamente inconsistentes) explicaciones de la relación entre fenómenos y cosas en sí mismas. Tenemos dos constituciones, por así decir, bastante diferentes, para que el nuevo régimen sea establecido por la revolución copernicana en filosofía.

Basándonos en razones textuales no podemos escoger entre las dos interpretaciones, puesto que ambas doctrinas están claramente afirmadas en los textos. En pasajes como el de los Prolegómenos, que hemos discutido anteriormente, Kant incluso parece mantener la posición (obviamente insostenible) de que las dos doctrinas, que se contradicen rotundamente la una a la otra, son realmente una y la misma doctrina. Ambos modos de hablar están claramente presentes en las dos ediciones de la *Crítica*, de manera que no podemos resolver el asunto suponiendo que Kant cambió su modo de pensar, pasando resueltamente de una a otra.

No obstante, si hemos de entender el idealismo trascendental como una doctrina inteligible y autoconsistente, hemos de escoger. Defenderé ahora que debemos escoger la interpretación de la identidad, por dos razones, porque es en sí misma más plausible y menos problemática, y porque ayuda mejor a articular y defender la pretensión principal por la cual Kant quiere ser un idealista trascendental.

Ventajas de la interpretación de la identidad. Lectores de la *Crítica* que toman el idealismo trascendental como siendo una especie de idealismo berkeleyano leen ciertamente a Kant a través de la interpretación de la causalidad. Ya esa interpretación hace de la posición de Kant algo bastante distinto de la de Berkeley, evidentemente, pues Kant piensa que los fenómenos pueden ser considerados con entera razón como substancias materiales, mientras que Berkeley lo niega y piensa que la causa de nuestras ideas sensibles es Dios y no un mundo de cosas en sí existentes de manera separada. Pero para ambos, para Berkeley y para Kant en la interpretación de la causalidad, las cosas ordinariamente sensibles son «meras apariencias» en el sentido de entidades mentales descoloridas, que no tienen en absoluto existencia en sí mismas. Para el sentido común ambas posiciones parecen privar al mundo material de su realidad y substancia. En contraste, según la interpretación de la identidad Kant está diciendo que hay un mundo de cosas existentes en sí mismas, y esas mismas cosas son los objetos de nuestro conocimiento; ellos son las substancias reales, consistentemente materiales, con las que interactuamos en la vida cotidiana y las que estudiamos en las ciencias, la clase de cosas sobre las que el Dr. Johnson puede colocar una bota todas las veces que quiera. Pero nuestro conocimiento sobre esas cosas reales está restringido en importantes aspectos por el modo como las conocemos, y eso es por lo que hay una buena razón para referirse a esos objetos de distintas maneras (como 'fenómenos') cuando hay razones para llamar la atención sobre esas limitaciones (como sucede cuando llevamos a cabo una crítica de la razón pura). Esta clase de posición no debe en absoluto recordarnos a Berkeley.

Kant considera la objetividad del conocimiento no en función de la existencia independiente de los objetos, sino de la validez universal de los conceptos y leyes que lo gobiernan. En la interpretación de la causalidad esto puede parecer como una forma de fenomenalismo (análogo al idealismo berkeleyano), que intenta reducir las cosas reales (los objetos materiales) a los patrones de la sensación, o bien analizar las proposiciones sobre los objetos sensibles lógicamente como proposiciones sobre sensaciones pasadas, presentes o hipotéticamente futuras. Kant piensa que la posibilidad de la experiencia impone límites en lo que pueden ser los contenidos de nuestras representaciones sensibles, pero su explicación requiere que estos límites no sean articulados directamente en términos de representaciones sensibles ellas mismas, sino en términos de la naturaleza y de la constitución, gobernada por leyes, de un mundo de objetos cognoscibles, de los que esas representaciones nos proporcionan un acceso. Esto es especialmente claro en la Refutación del Idealismo, que reclama que incluso el orden temporal de nuestras representaciones subjetivas tiene sentido únicamente refiriéndolas a un mundo de objetos, substancias materiales que son *distintas* de sus representaciones subjetivas.

Esto significa que para Kant, como para el realismo del sentido común, «la existencia independientemente del sujeto» es una parte esencial del concepto mismo de objetividad empírica, incluso si para Kant es un aspecto derivativo de la objetividad más que la idea en sí entera o básica de la objetividad, como lo es para el realismo vulgar. La interpretación de la identidad acerca del idealismo transcendental destaca este importante aspecto de la posición de Kant, mientras que la interpretación de la causalidad tiende a oscurecerlo o incluso parece negarlo (haciendo que Kant se parezca de nuevo engañosamente a Berkeley).

Según la interpretación de la causalidad, la existencia de cosas en sí mismas fácilmente aparece una pretensión metafísica problemática, o incluso extravagante (que es exactamente lo que es para un idealista como Berkeley, quien rechaza el realismo de Malebranche precisamente por esa razón). ¿Cómo podemos conocer que los fenómenos tienen a su base causas en un mundo de cosas que Kant mismo declara que son incognoscibles para nosotros? O si la noción de una cosa en sí misma es admitida en general, uno puede preguntarse (como Schopenhauer lo hizo) si tiene sentido postular más de una de tales cosas (dado que no puede haber un fundamento concebible para que individualicemos una de tales causas de los fenómenos de otras). Pero para la interpretación de la identidad, las 'cosas' son primeramente identificadas e individualizadas en cuanto fenómenos, en cuanto objetos cognoscibles, reales, materiales, que tienen una existencia independientemente de nuestras representaciones subjetivas. Así son cada una de esas cosas de las que se dice que tienen una existencia en sí misma (es decir, consideradas aparte de toda relación con nuestras facultades cognoscitivas, que las convierten en fenómenos). Eso forma parte del *concepto* mismo de fenómeno, que tenga una existencia en sí mismo, o como Kant escribe en el Prefacio de B, si negamos a nosotros mismos la capacidad de pensar cosas tal y como son en sí mismas, «se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara» (Bxxvii).

F. H. Jacobi, como bien se sabe, acusó al idealismo transcendental kantiano de inconsistencia, porque mantiene que las categorías (en particular la de causalidad) es aplicable sólo a los fenómenos, pero con la doctrina de la cosa en sí misma Kant aplica esta categoría no a los fenómenos, sino a los objetos transcendentales que los causan⁷. Debe quedar claro que esta crítica es aplicable al idealismo transcendental únicamente si se da la interpretación de la causa-

⁷ F. H. JACOBI, *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo: un diálogo* (1787).

lidad. Ni siquiera puede articularse en la interpretación de la identidad, puesto que según esta interpretación los fenómenos no son causados por las cosas en sí mismas: sus únicas relaciones causales cognoscibles son, en efecto, las que tienen con otros fenómenos.

A veces se ha sugerido que Kant ha de tener un problema análogo al de Jacobi en la interpretación de la identidad porque tiene que aplicar el concepto de «identidad» a la relación de los fenómenos con las cosas en sí mismas. Pero esta objeción no logra ver que hay una diferencia fundamental entre una *categoría* (como la de causalidad) y lo que Kant llama un «concepto de reflexión» (como el de identidad) (A260-262/B316-318). La primera se aplica directamente a los objetos; el último indica, por el contrario, únicamente una relación de nuestro poder cognitivo con los objetos. Utilizamos el concepto de «identidad» no para conectar dos (diferentes) objetos (como ocurre en la relación causal), sino únicamente para comparar en la reflexión dos modos de considerar un objeto. Llamamos a algo un fenómeno en la medida en que puede ser intuido por nosotros, y por tanto conocido mediante nuestro entendimiento; pero podemos *pensar* la misma cosa mientras la abstraemos de la relación con nuestra intuición sensible, la que lo convierte en un objeto posible de conocimiento. Cuando hacemos esto, nos presentamos un objeto a nosotros mismos de dos maneras: como un fenómeno (como aparece en la intuición sensible) y como lo es pensado por el entendimiento abstrayendo de eso (por lo tanto, como es en sí mismo).

Finalmente, parece haber aquí un problema funesto con la interpretación de la causalidad cuando se la aplica al *sí mismo*. La famosa doctrina de Kant de que yo soy libre en cuanto ser nouménico ha de ser entendida como que el ser que es libre es diferente (y la causa) del yo empírico, que es el único yo del que puedo tener un conocimiento empírico. Defensores de la interpretación de la causalidad que son suficientemente agudos para ver esto, normalmente quieren dar marcha atrás en esta interpretación en el caso del yo⁸. La única otra alternativa posible es tratar a mi yo como si constara de dos partes, cada una de ellas existiendo en un reino enteramente diferente, de las cuales una es el fundamento o causa de la otra. Pero ¿qué razón puede haber aquí para considerar estas dos entidades como el *mismo* yo? Esta cuestión es más ardua de contestar, porque ambas cosas, el yo nouménico y fundante (el yo real) y la relación entre las dos partes,

⁸ Por ejemplo Adams, en «Things In Themselves», véase nota 2.

son además por principio incognoscibles. ¿Quién pretende ser capaz de entender tal doctrina, ya no de defenderla?

Al exponer los argumentos filosóficos precedentes a favor de la interpretación de la identidad, no es mi intención sugerir que el idealismo transcendental siguiendo esa interpretación esté enteramente libre de problemas. Pero pienso que los problemas con el idealismo transcendental según esta interpretación son simplemente los problemas genuinos que van junto con la constelación de las doctrinas kantianas que propiamente son el motivo del idealismo transcendental. Esos problemas, además, al contrario que los problemas que tiene la doctrina en la interpretación de la causalidad, pueden no ser al final insolubles. Y si son insolubles, pienso que podemos ver que las motivaciones fundamentales que hay tras el mismo idealismo transcendental serían desacreditadas si hacemos de él una vana cuestión sobre cómo ha de ser interpretada la doctrina.

Se puede pensar, por ejemplo, que hay un problema de fondo para la interpretación de la identidad en el hecho de que los fenómenos son esencialmente espacio-temporales, y sin embargo han de tener una existencia en sí mismos, si bien el espacio y el tiempo, en cuanto formas de la sensibilidad, no han de tenerla por sí mismos. Aunque esto no es otra cosa que una consecuencia de la posición de Kant, se interpreta no obstante como algo fundamental para el idealismo transcendental que el espacio y el tiempo, al contrario de las cosas que aparecen en ellos, no son objetos, sino que son, por el contrario, modos de acceso epistémico a esos objetos para seres como nosotros, para los cuales la componente intuitiva del conocimiento consiste en ser afectado sensiblemente por los objetos. No pertenece tanto al mismo idealismo transcendental de Kant como a las doctrinas epistemológicas sobre el conocimiento espacio-temporal que lo motiva, que el espacio y el tiempo no existen en sí mismos, sino los objetos espacio-temporales. Mantener que hemos de decir lo mismo sobre los fenómenos que lo que decimos sobre el espacio y el tiempo respecto de su existencia en sí mismos es malentender toda la teoría kantiana del espacio y del tiempo de una manera fundamental. Si el idealismo transcendental es insostenible porque la teoría kantiana del espacio y del tiempo es insostenible, entonces eso es realmente una buena razón para ver al mismo idealismo transcendental como insostenible. Una interpretación del idealismo transcendental que «salvara» la doctrina incluso si la teoría kantiana del espacio y del tiempo fuera rechazada parecería, ya sólo por esa razón, ser en consecuencia una mala interpretación.

Una objeción que a veces se hace a la interpretación de la identidad es que no puede dar cuenta del hecho de que nuestro conocimiento sensible requiere afección desde fuera, el influjo causal del objeto. Pero por supuesto, el idealismo trascendental según la interpretación de la identidad sigue diciendo que el objeto *empírico* (el objeto en cuanto fenómeno) afecta al yo *empírico* (al yo en cuanto fenómeno), y además continúa siendo consistente con la doctrina kantiana manteniendo que ésta es la *única* forma cognoscible de afección sensible que es posible. Los desesperadamente adictos a la interpretación de la causalidad (éste es desafortunadamente mi diagnóstico sobre la triste condición de algunos de mis colegas kantianos) dirán que eso no es suficiente, que el idealismo trascendental nos pide afirmar también que una cosa incognoscible está asimismo en una relación de afección incognoscible con un sujeto trascendental incognoscible, el cual manufactura todo el mundo sensible en la imaginación productiva mediante actos incognoscibles de síntesis. En otras palabras, la interpretación de la identidad es acusada de rechazar la multiplicación de piezas ininteligibles de la metafísica a las que la interpretación de la causalidad se compromete, y cada uno de estos compromisos, por lo demás, invita a nuevas acusaciones de inconsistencia interna, al estilo de Jacobi. Ante esta acusación, la interpretación de la identidad debería estar impaciente por declararse culpable. Permitirse semejante absurdo metafísico sería el único modo de seguir siendo consistente con las doctrinas epistemológicas fundamentales de Kant.

El idealismo trascendental tiene algunos compromisos epistemológicos ambiciosos que necesitan ser claramente articulados. Pero la interpretación de la identidad hace más fácil articularlos, mientras que la interpretación de la causalidad va camino de hacer eso. Para que la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas sea sostenible, ha de ser inteligible el pretender que podemos ser conscientes de nuestras facultades cognitivas como limitadas, y también que somos capaces de *pensar* objetos de los cuales negamos que podamos tener conocimiento. Hegel cuestiona la inteligibilidad de ambas cosas con el fundamento de que todo pensamiento es ya una clase de conocimiento, y poner un límite a nuestro conocimiento es ya pensar (o incluso conocer) lo que se halla más allá del límite. Pero esta crítica parece ser fácil de vencer. En mi opinión, un desafío más serio para el idealismo trascendental de Kant surge de la posibilidad de que podamos reconocer que nuestro conocimiento es limitado, pero que se sea incapaz de especificar con precisión las limitaciones. En la Doctrina del método, Kant observa claramente que ese es el asunto básico que le separa de Hume (A758-769/B786-797), cuyos intentos para especificar los límites de nuestro conocimiento son por tanto constantemente amenazados por un fracaso. (El principio de Hume de que las

ideas son copias de impresiones, por ejemplo, parece depender del concepto de dependencia causal, el cual, como después se ve, queda indeterminado por este mismo principio). Aún así, el lado humeano del asunto puede ser correcto: nuestra capacidad de conocer cosas puede estar limitada, pero podemos asimismo ser incapaces de conocer dónde se halla la frontera. Ninguna caracterización al modo de «como es intuitivo sensiblemente» y «como es pensado mediante el entendimiento puro» puede marcar los límites de lo cognoscible, como Kant de hecho piensa estas caracterizaciones. En ese caso sería imposible ofrecer un sentido estable y determinado a la noción de un objeto de conocimiento en la medida en que cae dentro de los límites y en la medida en que cae fuera de ellos. Podría no haber un significado determinado para las frases «como ello aparece» y «como ello es en sí mismo», y entonces el idealismo transcendental, en la interpretación de la identidad, dejaría por completo de ser articulado inteligiblemente. Sin embargo, en la interpretación de la causalidad podría aún serlo, dado que los objetos empíricos pueden aún tener causas o fundamentos incognoscibles. Pero esta serie de hechos me parece ser un argumento poderoso a favor de la interpretación de la identidad, puesto que eso hace que el idealismo transcendental se mantenga o caiga precisamente con esas doctrinas kantianas que lo motivaron realmente, no con una adhesión a la clase de absurdo metafísico que el idealismo transcendental debía excluir.

La interpretación de la causalidad es filosóficamente insostenible porque presenta equivocadamente al idealismo transcendental como una nueva y extravagante doctrina metafísica en desacuerdo con el sentido común, como el idealismo teocéntrico de Berkeley o la metafísica poética de las mónadas sin ventanas de Leibniz. Mi especulación, de hecho, es que el respaldo textual de Kant a la interpretación de la causalidad es debido al modo en el que ella articula los compromisos metafísicos sobre el influjo físico entre sustancias, obtenidos de Crusius, quien dominó su filosofía durante el período precrítico. En estos pasajes, Kant simplemente no apreció enteramente la distancia que separaba sus nuevas doctrinas de las antiguas. En la interpretación de la identidad, por el contrario, el idealismo transcendental es metafísicamente una forma de realismo cotidiano corriente; lo que lo distingue es la tesis epistemológica de que nuestro conocimiento está sujeto a límites que pueden ser señalados con precisión, que estos límites incumben a la accesibilidad a los sentidos, cuya forma es el espacio y el tiempo. Somos capaces de pensar cosas mediante conceptos del entendimiento, pero los conocemos únicamente por medio de conceptos que tienen aplicabilidad empírica. Eso es lo que la filosofía crítica kantiana es realmente, y es por eso que la interpretación de la identidad nos ofrece el mejor camino para entender el idealismo transcendental.