

TEMA 1. INTRODUCCIÓN. LA RECEPCIÓN DE KANT Y EL PROBLEMA DE LA COSA-EN-SÍ

Sumario:

a) Las condiciones culturales de la recepción sesgada de la *Crítica de la razón pura*

1. La teología moral como salida del dilema religioso de Jacobi
2. Una cultura marcada por el espíritu metafísico de Leibniz-Wolff. La debilidad filosófica de la KRV

b) El problema de la cosa-en-sí: ¿dogmatismo o escepticismo? Las críticas de Jacobi y Schulze

1. La aporía de la “cosa en sí” y la objeción dogmática de Jacobi
2. El ataque de *Enesidemo* o el escollo del escepticismo

a) Las condiciones culturales de la recepción sesgada de la *Crítica de la razón pura*

La recepción de la *Crítica de la razón pura* (1781, 1ª ed.) en Alemania fue relativamente tardía debido en parte a la propia dificultad de una obra tan rigurosa y densa en su exposición e innovadora en sus planteamientos teóricos. Pero cuando esa recepción se produjo a partir de 1785 estuvo marcada por una extraña paradoja: los coetáneos de Kant aceptan las *consecuencias* beneficiosas para la religión que se derivan de la KRV, a saber, la 'teología moral de los postulados de la razón práctica', pero no aceptan las *premisas* en las que se fundamenta la obra, a saber, la 'crítica de la metafísica' racionalista, porque las consideran filosóficamente débiles. En realidad, lo que esto significa es que los coetáneos de Kant, los ilustrados alemanes en general, estaban dispuestos en su mayoría a adherirse a la nueva teoría kantiana de la moral, sin asumir, empero, el desmontaje crítico de la metafísica dogmática (leibno-wolffiana) heredada que Kant había llevado a cabo en la KRV, y que era el presupuesto teórico de su nueva fundamentación de la moral y de la religión.

Lo que debemos explicar a continuación es esta curiosa paradoja, es decir, hemos de rastrear los *motivos históricos* que estuvieron en la base de tan extraño acontecimiento en la historia del pensamiento, y que fueron los que impusieron a los intelectuales de la época una lectura del criticismo kantiano, además de hacer emerger con ella una problemática determinada, cuya resolución condujo al idealismo fichteano y selló el destino posterior del kantismo.

En general, hay que decir que la KRV se recibe en un ambiente filosófico adverso, marcado por las siguientes condiciones culturales:

- El surgimiento de la *contra-ilustración* especialmente a partir de 1786 (fecha en la que muere Federico II de Prusia), que tuvo como *agente* polémico y agitador intelectual, presente en todos los debates principales del momento, a Friedrich Heinrich JACOBI y su filosofía de la creencia. Este movimiento contra-ilustrado implicaba, desde el punto de vista filosófico, el desarrollo y auge de una serie de

doctrinas “irracionalistas” y fideístas, que hacían o bien de la creencia y sentimiento religiosos, o bien de la vivencia mágico-poética la única forma de acceso cognoscitivo válido al ser y a la verdad del mundo. Los principales representantes fueron J.G. Hamann, J.G. Herder y el ya mencionado F.H. Jacobi;

- El predominio de una *problemática* fundamentalmente de índole *religiosa*, como correspondía al hecho de que la mayoría de los intelectuales de la cultura germana (tanto ilustrados como contra-ilustrados) fueran teólogos o predicadores; y

- La amplia difusión, especialmente en los círculos filosóficos universitarios, de un *espíritu metafísico*, heredero del wolffismo, que se agudiza con la rehabilitación de la filosofía de Leibniz, especialmente por parte de J.A. Eberhard a finales de la década de los ochenta.

No vamos a entrar aquí en el fenómeno de la “contra-Ilustración filosófica”, pues ello nos ocuparía por extenso y nos llevaría más allá de lo que fue propiamente la recepción de Kant y, particularmente, de la KRV por sus coetáneos. Sólo trataré por ello de presentar brevemente las dos últimas condiciones culturales mencionadas, pues fueron ellas las que de un modo más directo y concreto determinaron tanto la recepción del criticismo como los planteamientos filosóficos ulteriores que condujeron al idealismo fichteano. A ello habrá que añadir la problemática doctrina de la <<cosa en sí>>, que adquirió relevancia precisamente sobre ese trasfondo metafísico-religioso.

1. La teología moral como salida del dilema religioso de Jacobi

La problemática religiosa de la época, que había canalizado ya las discusiones ilustradas de los años sesenta y setenta (así, por ejemplo, la célebre polémica de Lessing y Reimarus contra el pastor protestante ortodoxo Gözze), se renueva en los años ochenta a través de la polémica de Jacobi contra Mendelssohn, principal representante de la Ilustración berlinesa, acusado por aquél de panteísmo (=espinosismo) y ateísmo en su libro *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785). Esa problemática religiosa retomaba el problema medieval de la posible conciliación entre 'razón' y 'fe', pero reformulado en los nuevos términos de la época, a saber: ¿cómo hacer compatibles *filosofía ilustrada* y *cristianismo*, verdades de la razón natural y verdades de la fe protestante? Sin duda, la posición dominante entre los ilustrados alemanes había sido la de defender la compatibilidad, pero a costa de reducir las creencias o dogmas fundamentales del cristianismo a doctrinas de la llamada 'religión natural', accesibles a la razón humana. Sin embargo, Jacobi había impuesto un nuevo planteamiento de este problema en su polémica con Mendelssohn que hacía imposible la conciliación buscada, al sostener una escisión radical entre razón filosófica y fe cristiana. El reto que de este modo se lanzaba a los intelectuales de la época que quisieran seguir siendo filósofos sin renunciar al cristianismo, pasaba necesariamente por responder al dilema de Jacobi.

Pero ¿desde qué nuevos supuestos teóricos se podía llevar a cabo esto, si Jacobi había desautorizado la solución esencialmente 'panteísta' de los ilustrados alemanes - Lessing -, al declarar su incompatibilidad con el Dios personal de la fe cristiana? Es aquí donde Kant venía a abrir una luz, visible desde la KRV (especialmente a partir de la doctrina del 'Canon de la razón pura' y de la 'fe racional'), para iluminar una solución de compromiso que permitiese salvar la Ilustración y la filosofía, en tanto que ejercicios racionales por excelencia, sin menoscabar con ello las creencias cristianas básicas. Esa solución fue la *teología moral* de los postulados de la razón práctica, propuesta por Kant

en la *Crítica de la razón práctica* (1788), pero vislumbrada y divulgada previamente por Karl Leonhard REINHOLD en sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, publicadas en la revista *Teutscher Merkur* (dirigida por el poeta Wieland) entre 1786 y 1788.

¿En qué consistía básicamente esta teología moral de los postulados, como para ofrecer la tan buscada solución de compromiso entre razón y fe capaz de responder a Jacobi? En dos supuestos doctrinales ligados entre sí: por un lado, presuponía - contra la teología ilustrado-racionalista alemana, de raíz wolffiana - la *limitación de la razón teórica*, a la que Kant en la KRV había negado la posibilidad de conocer y demostrar la existencia de Dios (de este modo se estaba dando implícitamente la razón a Jacobi, quien sostenía la imposibilidad de llegar desde la razón a Dios); mas, por otro lado, reconocía, sin embargo, un papel nuevo a la razón en el ámbito religioso - contra la creencia ciega, irracional, de Jacobi -, al hacer de Dios y de las verdades cristianas una *exigencia de* (garantía realizativa de) la razón práctica o de *la moralidad* y, por tanto, objeto (no de conocimiento pero sí) de una 'fe racional'. Sin duda, esto en el fondo significaba que Dios se convertía en un asunto estrictamente 'moral', algo que Jacobi no podía admitir. Pero para los ilustrados alemanes suponía que se podía seguir siendo filósofo y defender la validez del conocimiento racional, sin tener que convertirse por ello -como pretendía Jacobi- en ateo.

2. Una cultura marcada por el espíritu metafísico de Leibniz-Wolff. La debilidad filosófica de la KRV

Aunque Kant podía satisfacer a los ilustrados alemanes con su teología moral - casi todos asumieron esta última, difundida en las aulas de Tübingen, donde se encontraron por entonces Schelling, Hegel y Hölderlin -, no les satisfacía, sin embargo, como filósofo de la razón teórica. En realidad, esto equivale a decir que el contenido básico de la KRV de Kant no fue aceptado ni podía serlo por los intelectuales germanos, por la sencilla razón de que la crítica de la metafísica llevada a cabo en aquella obra (especialmente de la Ontología, Psicología y Cosmología Racionales) así como los cimientos metodológicamente tan poco metafísicos sobre los que se asentaba (p.e., la teoría kantiana de las facultades de conocer), iba contra una mentalidad formada por el espíritu de sistema de Wolff y las convicciones metafísicas de Leibniz. Para esta mentalidad sistemático-metafísica de los ilustrados alemanes la KRV de Kant se asentaba sobre unas 'premisas' o 'supuestos teóricos' demasiado *débiles*, porque, por un lado, no había construido (ni concebido) la filosofía como un *sistema* lógico-deductivo de comprensión de toda la realidad, sino simplemente como un ejercicio crítico, metodológico (recuérdese que Kant llama a la KRV en el Prólogo B un simple "tratado del método"), de carácter propedéutico; y, por otro lado, no había establecido un *principio único y supremo* de la subjetividad (sino una diversidad de facultades subjetivas, separadas entre sí), a partir del cual se pudiera construir el sistema y derivar todo el universo.

Ahora bien, resultaba asimismo claro para aquellos coetáneos de Kant que la firmeza de la razón en el ámbito religioso-moral, esto es, la seguridad e irrefutabilidad de la teología moral kantiana dependía de que su fundamentación fuese suficientemente sólida, es decir, presupusiera la construcción de la razón teórica como un sistema filosófico cerrado e inexpugnable en el que fuera posible insertar coherentemente aquella teología moral, sistema filosófico que no podía acreditar la KRV de Kant. Por tanto, la tarea que se imponía como necesaria, tanto para asegurar la teología moral como para satisfacer el espíritu metafísico mediante una afirmación de poderío de la razón frente a

los contra-ilustrados, consistía en convertir el criticismo kantiano en un sistema filosófico perfecto. Esta tarea es la que da origen y define al 'idealismo' alemán¹.

Además, esta tarea de elevar la *Crítica* a *sistema* especulativo, construido a partir de un principio único, era tanto más urgente cuanto más salió a relucir, por un lado, que en el criticismo kantiano había doctrinas oscuras e inconsecuentes, como la doctrina de la *cosa-en-sí*, y, cuanto más auge, por otro lado, empezó a ganar el *pensamiento de Leibniz*, resucitado desde su cátedra de Halle por J.A. Eberhard en su lucha particular contra el kantismo.

En efecto, F.H. Jacobi puso de manifiesto el carácter aporético de la *cosa-en-sí* en 1787 en su obra *David Hume*, desatando con ello la polémica que obligó a los kantianos a tener que salvar el criticismo del peligroso dilema 'dogmatismo' o 'escepticismo' mediante su reconstrucción absolutamente 'idealista' (cf. apartado b)). Por su parte, J.A. Eberhard (1739-1809) inició desde las páginas de su revista *Philosophisches Magazin* (fundada en 1788) una lucha abierta contra el kantismo cuya estrategia teórica fundamental consistía en mostrar que la filosofía kantiana, en el fondo, se reducía a la de Leibniz, pues en lo que ofrecía de verdadero (a saber, el análisis crítico del conocer humano y de sus facultades) constituía un 'plagio' de éste, y en lo que ofrecía de presuntamente original (a saber, el célebre giro copernicano), era, en cambio, rotundamente 'falsa'.

Como consecuencia de todo este ambiente intelectual, las claves estratégicas de la recepción y transformación hermenéutica del criticismo kantiano, que era un proyecto de racionalidad finita, en el idealismo, que elabora la filosofía como un sistema de racionalidad infinita o absoluta, fueron, en líneas generales, las dos siguientes:

- El menosprecio y minusvaloración de la *sensibilidad* como forma de acceso auténtico a la realidad, reduciéndola a mera *apariencia* (*Erscheinung* como *Schein*; así Jacobi), o a una simple *producción de la inteligencia* (Beck, Fichte, entre otros)². En ambos casos se dejaba de nuevo expedito el terreno a la Razón (entendida en cada caso de manera diferente) como única vía de contacto, y además absoluto, con el Ser.
- La búsqueda de un *principio único* y supremo de la filosofía de Kant, que fijase positivamente la unidad de la razón como un dato absoluto (no como una tarea regulativa) por encima de sus usos, o, en todo caso, materializada en uno de ellos, mediante conversión hipostática de una de las esferas finitas en infinita (la esfera práctica, en Fichte; la estética, en Schelling y el romanticismo...), en detrimento de las restantes. Esta búsqueda de un principio único y de la unidad material de la razón se entendía como cumplimiento de la exigencia kantiana de elaborar el *sistema de la razón pura* que debía seguir a la *Crítica*, concebida por Kant en la Introducción de KRV como mera 'propedéutica' (tratado del método) del mismo.

¹ Cf. J.L. VILLACANA, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 1, Madrid: Síntesis 2001, p.32ss.

² La época, la intelectualidad alemana, parecían incapacitadas para comprender la gran innovación kantiana: la rehabilitación de la sensibilidad como fuente de realidad, expresada en la noción de *intuición sensible*. Lo verdaderamente revolucionario de Kant al respecto estaba en haber combinado 'intuición' -asignada por la tradición racionalista al intelecto- y 'sensibilidad' -despreciada como forma de conocimiento- en la idea de una 'intuición sensible', y en haber desautorizado además la única admitida hasta entonces, la intuición intelectual. Pero en virtud de esa tradición los coetáneos sólo podían ver en la 'intuición' [modo de acceso absoluto a lo real] algo *intelectual* o derivado del intelecto, y en la 'sensibilidad', o una *apariencia* del intelecto y del ser (p.e., conocimiento confuso) o una afección sentimental (las pasiones del alma correspondían tradicionalmente a la sensibilidad; en esto el *Sturm und Drang* sólo proponía la exaltación mística de este aspecto).

b) El problema de la cosa-en-sí: ¿dogmatismo o escepticismo? Las críticas de Jacobi y Schulze

En el surgimiento del idealismo alemán, y en particular del idealismo de Fichte, como presunta resolución y cumplimiento definitivo del genuino criticismo kantiano fue decisiva –como se apuntó más arriba– la importancia concedida por los coetáneos de Kant a la doctrina de la ‘cosa-en-sí’ y, en concreto, la puesta en escena de los problemas insolubles que dicha doctrina planteaba a la filosofía kantiana, y que imponían a los discípulos de Kant el reto de una nueva ‘exposición’ o reconstrucción del pensamiento crítico, en la cual aquella doctrina, o bien fuera asumida abiertamente, obligando en este caso al criticismo a avanzar más allá de sí mismo (hacia un nuevo ‘realismo absoluto’), o bien fuera eliminada por completo como un producto espurio del criticismo, en cuyo caso éste debía reformularse como un verdadero ‘idealismo’, esto es, un idealismo radical, que, sin duda, iba también más allá de las intenciones del propio Kant. Esta última fue, obviamente, la solución del más aventajado discípulo de Kant en 1794: Johann Gottlieb Fichte. Pero antes de ver cómo este joven catedrático de Jena llegó a la (di)solución idealista del criticismo, analicemos los problemas que hubo de afrontar en el contexto de la polémica en torno a la ‘cosa-en-sí’.

Estos problemas fueron puestos de relieve de manera diferente y sucesiva principalmente por dos autores y obras de notable influencia en su momento: primero, por F.H. Jacobi en el célebre Apéndice de su libro *David Hume* (1787) titulado “Sobre el idealismo trascendental”; y después, por G.E. Schulze en su obra *Aenesidemus* (1792), destinada básicamente a desmontar el intento de reconstrucción del criticismo que había llevado a cabo la ‘Filosofía elemental’ de K.L. Reinhold. Mientras que aquél, interesado en acreditar su filosofía de la creencia, subrayó el peligro de *dogmatismo* (o ‘realismo trascendental’) que se cernía sobre la filosofía crítica de Kant con la doctrina de la ‘cosa-en-sí’, éste, con la rehabilitación de la figura de Enesidemo, venía a subrayar el ineludible *escepticismo* con respecto a la validez objetiva de nuestro conocimiento, al que conducía una ‘cosa-en-sí’ que no se podía acreditar como causa de nuestras representaciones al sernos completamente desconocida. Con ambas objeciones, dogmática y escéptica, se resquebrajaba por entero el edificio del criticismo, al menos tal como había sido construido por Reinhold, hasta ese momento el expositor más conspicuo y autorizado de la filosofía kantiana. Su restauración sólo era ya posible –y sobre todo, convincente para los coetáneos–, si se lograba una nueva exposición de la filosofía de Kant que superase el escollo del escepticismo, sin caer al mismo tiempo en las tenebrosas redes del dogmatismo. Pero este objetivo podía cumplirse obviamente sólo bajo una condición previa: la expulsión definitiva de la ‘cosa-en-sí’ del sistema kantiano. Así lo entendió perfectamente Fichte ya en su *Reseña de Enesidemo* (1794), redactada en el otoño de 1793.

A continuación se exponen de manera más exhaustiva ambas objeciones, que fueron históricamente la auténtica piedra de fuego sobre la que se fraguó desde las cenizas del kantismo la prometeica torre de la Doctrina de la Ciencia, ese templo del saber filosófico que encendió el alma y la fe en la Humanidad de todos los jóvenes intelectuales de Jena y alrededores (Schelling, Schiller, Hölderlin, Baggesen, el propio Reinhold...) hacia 1794-95.

1. La aporía de la 'cosa en sí' y la objeción dogmática de Jacobi

Jacobi denuncia por primera vez la aporía de la 'cosa-en-sí' dentro de la filosofía kantiana en el famoso Apéndice "Sobre el idealismo trascendental" de su libro *David Hume* (1787). Como el título indica, este apéndice, en realidad, está destinado a ofrecer su interpretación *berkeleyana* del *idealismo trascendental* de Kant, basándose en una selección sesgada de textos –ciertamente desafortunados en su redacción– de la 1ª edición de la KRV (1781) que Kant, en su mayor parte, reescribiría por completo en la 2ª edición (de 1787), publicada precisamente unos meses después del libro de Jacobi. En apoyo de esa interpretación, pero a la vez para avanzar más allá de ella hacia una posición dogmática –extraña al criticismo–, Jacobi trae a colación, como argumento jánico, la doctrina kantiana de la 'cosa-en-sí'. Veamos, pues, en qué consiste, según él, el carácter aporético de esta doctrina y por qué encierra en su seno un peligro dogmático.

El núcleo de la aporía doctrinal que representa la 'cosa en sí' dentro del sistema filosófico kantiano, consiste, para Jacobi, en la paradoja, según la cual *sin la cosa-en-sí* no se puede entrar en el sistema kantiano, pero *con ella* no se puede permanecer en él. Jacobi lo formula así en el mencionado Apéndice "Sobre el idealismo trascendental":

"...sin aquel presupuesto no podría entrar en el sistema y con él no podría permanecer dentro del mismo" (p.447).

¿Por qué ambas cosas?

- i) *Sin la cosa-en-sí no se puede entrar en el sistema kantiano*: La razón de ello reside justamente en que sin este presupuesto no podríamos identificar el origen o causa de nuestras representaciones externas, ya que nuestra *sensibilidad*, en tanto que mera receptividad, es una facultad pasiva, que no puede dar cuenta (y menos producir) por sí misma de nuestras sensaciones, y en este aspecto no es en sí misma *nada* más que un vehículo intermedio entre dos realidades (el sujeto y el objeto), "un medio efectivo desde algo hasta algo" (cf. p.447), y, por ende, "la mitad de un estado, el cual no es pensable sólo desde esa mitad", sino presuponiendo la otra mitad: un objeto, en sentido trascendental, que nos *afecte* y produzca en nuestros sentidos las sensaciones (cf. p.450). En suma: la razón de que el sistema kantiano no pueda sostenerse sin la 'cosa-en-sí' reside en el carácter meramente pasivo o receptivo de la sensibilidad³ y en la consiguiente necesidad de buscar una 'causa' de las representaciones en nosotros. Jacobi no concibe, pues, la sensibilidad como verdadera *intuición*, como esa facultad receptiva que es, sin embargo, capaz de otorgar realidad auténtica a los fenómenos, de *poner* la existencia de todo lo que nos afecta; muy al contrario, ve en ella únicamente el *medium* de la afección, de la recepción, de la relación entre un sujeto y un objeto extraños entre sí (o sea, tomados en sentido trascendental). En el fondo, esta minusvaloración de la sensibilidad como fuente de realidad es la que lleva a Jacobi a reducir el idealismo trascendental de Kant a idealismo empírico y, sobre todo, a despreciar el realismo empírico, interpretándolo en

³ Es cierto que la 'cosa-en-sí' está estrechamente relacionada con la 'sensibilidad' en Kant. Pero esa relación no es tanto la de causa-efecto –como viene a indicar Jacobi–, que sólo puede ser empírica, sino más bien la relación, filosófica o lógica, que se da entre la conciencia (condicionada sensiblemente) y lo ajeno a la conciencia. Dicho de otro modo: Jacobi considera que el único sentido de la 'cosa-en-sí' en Kant es el de ser 'causa' de los fenómenos externos, cuando la verdad es que Kant no la introduce inicialmente en este sentido, sino solamente como el 'correlato' filosófico de la doctrina de la 'idealidad trascendental'. Ahora bien, desde esta perspectiva no resulta aporética; pero sí desde la perspectiva del Kant de Jacobi.

términos de realismo trascendental. Si Jacobi hubiera querido comprender la rehabilitación ontológica de la sensibilidad que lleva a cabo Kant, no habría sometido al criticismo a las aporías insolubles a que lo acabó conduciendo.

- ii) *Con la cosa-en-sí no se puede permanecer en el sistema kantiano*: la razón principal reside en que la aceptación de la cosa-en-sí lleva inevitablemente aparejada -si se quiere ser consecuente- la adopción del *realismo trascendental*, esto es, la asunción de la existencia de un conocimiento perceptivo de "los objetos externos a nosotros como cosas-en-sí" (y no como meros fenómenos), así como de la "validez objetiva de todas nuestras representaciones", por cuanto les corresponderían "determinaciones reales objetivas" (p.448); en una palabra: habría que admitir la existencia de las cosas-en-sí (independientes de nuestra conciencia y, sin embargo) como objetos de un conocimiento intuitivo no sensible, que, en el caso de Jacobi, vendría dado por la 'creencia' (racional), entendida como intuición intelectual o revelación. Ahora bien, es claro que si hay una posición filosófica que represente las antípodas del idealismo trascendental, ésa es el realismo trascendental. Por tanto, con la aceptación de la cosa-en-sí la filosofía kantiana se hunde, ya que tal presupuesto encierra el peligro inevitable de precipitarla en el realismo trascendental. Por eso -viene a concluir Jacobi- cualquier buen conocedor del idealismo trascendental

"tiene que abandonar completamente aquel presupuesto, y no puede encontrar ni siquiera como *probable* que existan cosas que serían en sentido trascendental externas a nosotros, ni que tengan relaciones con nosotros, *que pudiéramos estar en condiciones de percibir de alguna manera*" (p.450).

Mas lo que esto último significa, y en ello radica la objección dogmática de Jacobi, es que la inclusión en la filosofía kantiana de la "cosa-en-sí" para explicar el origen de nuestras representaciones sensibles es no sólo incoherente con la concepción *idealista* de las cosas como meras "representaciones subjetivas", sino que lo es además porque constituye un presupuesto *realista* que amenaza con disolver el criticismo (o idealismo trascendental) en dogmatismo. Dicho de otro modo: la doctrina de la "cosa-en-sí" contiene un potencial <<dogmático>> (o realista trascendental) que va contra el espíritu "idealista" de la filosofía kantiana.

➔ ¿Qué **solución o salida** le queda entonces a la filosofía kantiana ante esta aporía sistemática en que la enreda la cosa-en-sí? Las últimas palabras citadas de Jacobi sugieren la segunda de las **dos alternativas**, plenamente consecuentes o con el 'realismo' o con el 'idealismo', que serían las siguientes, tal como figuran al final del texto:

- O bien, se admite la 'cosa-en-sí', y entonces se abandona el idealismo trascendental en favor del *realismo trascendental* entendido como (anti-)filosofía de la *creencia* (pues la 'cosa-en-sí' sólo puede ser, para Jacobi, objeto de fe, no de saber racional). Ésta es -como cabe imaginar- la posición filosófica de Jacobi, lo que él, como "contra-ilustrado", quiere defender frente a Kant y a los kantianos.

- O bien, se renuncia a la 'cosa-en-sí' y con ella se prescinde al mismo tiempo de la sensibilidad como fuente genuina de conocimiento, y entonces se elabora como filosofía de la *razón* verdaderamente pura el idealismo trascendental de una manera radicalmente consecuente en términos de *egoísmo especulativo*, esto es, como producción de toda la realidad sensible, tanto en la 'forma' como en la 'materia' (sensaciones), a partir de la espontaneidad del sujeto como Yo absoluto. Ésta será la solución, la propuesta filosófica de Fichte; pero fue Jacobi quien la lanzó como el reto

que debía asumir un idealismo consecuente, en el cual él (Jacobi) sólo podía y quería ver la falsa salida de sí mismo, la alternativa contra la que en el futuro tendría que luchar:

"El idealista trascendental, por consiguiente, tiene que tener el coraje de afirmar el idealismo más fuerte que jamás haya sido enseñado, y no temerle a la acusación de egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su sistema si quiere rechazar esta última objeción" (p.450).

Con un cinismo casi profético Jacobi estaba ya anunciando la acusación que luego dirigiría contra Fichte, el único kantiano que tuvo el coraje de asumir el desafío planteado aquí como la única filosofía de la razón consecuente con el idealismo trascendental: el egoísmo especulativo. Pues ese reto, que tenía ya la forma profética de una acusación, era para Jacobi, en realidad, el reto de Prometeo, el reto de aquella usurpación naturalista del poder creador de la divinidad que Goethe había plasmado en su poema del mismo título ('Prometeo'), y contra el cual Jacobi se había ya rebelado. Y, por eso, la acusación pronosticada de egoísmo especulativo era al mismo tiempo la acusación profética, doce años antes, de espinosismo y ateísmo. Fichte asumiría el reto como quien, inconsciente de ello, asume un funesto destino dictado de antemano.

2. El ataque de Enesidemo o el escollo del escepticismo

La crítica de Jacobi hizo que se cerniera sobre el criticismo la sombra del 'dogmatismo', de corte además fideísta; pero a tal objeción *dogmática*, que puso de manifiesto la amenaza de 'realismo trascendental', le siguió otra aún más poderosa, la objeción *escéptica*, que hizo que se tambaleasen del todo los cimientos de la filosofía crítica. Tal objeción fue planteada por Gottlob Ernst SCHULZE (1761-1833) en una obra publicada anónima en 1792 con el título *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst eine Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* ['Enesidemo⁴ o sobre los fundamentos de la Filosofía elemental ofrecida en Jena por el Sr. Prof. Reinhold. Junto con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón], en la cual venía a ofrecer una síntesis eficaz de los diversos argumentos esgrimidos de manera dispersa en varias revistas contra la filosofía crítica y contra su intento de reconstrucción por parte de Reinhold⁵. El núcleo del argumento de Schulze venía a poner en duda que la filosofía crítica hubiese superado el escepticismo de Hume y se hubiera erigido en la verdadera filosofía científica definitiva. Para demostrarlo sacaba a relucir de nuevo la doctrina kantiana de la *cosa-en-sí* como una aporía insoluble de la filosofía crítica, que, según él, hacía sucumbir a ésta (no tanto al peligro dogmático, subrayado por Jacobi, cuanto más bien) ante la objeción escéptica, consistente en cuestionar la validez objetiva de todo conocimiento (y del criticismo mismo), al resultar imposible contrastar nuestras representaciones con una presunta causa de la mismas completamente desconocida. Pero veamos más en detalle esta objeción.

⁴ Schulze viene a reivindicar la figura del filósofo escéptico Enesidemo (siglo I), al hacerlo intervenir -como encarnación de la posición del autor- en un diálogo epistolar de cinco cartas con Hermias -contrafigura de Reinhold- y contraponerlo frente a la figura de Reinhold, como presunto expositor de la filosofía kantiana en su expresión científicamente más acabada.

⁵ Cabe mencionar en este aspecto, entre otras, las reseñas críticas del libro de Reinhold *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación* (1789) publicadas por Feder en la *Philosophische Bibliothek*; por Flatt en los *Tübinger gelehrte Anzeigen*, o por Nicolai en su *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Sobre este punto v. J.L. VILLACANAS, *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: Síntesis 2001, vol. I, p.39ss.

La tesis crítica de Schulze en el *Enesidemo* es que **Kant** en la KRV no ha refutado ni ido más allá del escepticismo de Hume⁶. El motivo es que Kant no ha sido capaz de demostrar que el orden de nuestras representaciones y pensamientos sea efectivamente el orden de la realidad del mundo. Y no ha demostrado esto, porque, a pesar de las paradojas en que al respecto cae, no ha podido acreditar la validez objetiva de la ley de causalidad en la relación de nuestras representaciones con el mundo de los objetos o cosas-en-sí (sino sólo -como Hume- en la relación subjetiva entre nuestras representaciones), porque éstas nos son desconocidas, de manera que toda extensión de la ley de causalidad a las mismas es absolutamente inválida o ilegítima. En consecuencia, Kant ha tenido que limitarse a confesar, como Hume, su idealismo fenomenista (=sólo hay representaciones subjetivas y conexión entre ellas según leyes lógicas) y a declarar, en la medida en que, por otra parte, tampoco ha logrado refutar a Berkeley, que nuestras representaciones y todo nuestro conocimiento no es más que pura 'apariencia'⁷. De este modo, el supuesto 'idealismo empírico-fenomenista' al que –también según Jacobi- se reduciría el idealismo trascendental, es presentado por Schulze -no como argumento a favor del dogmatismo sino- como una consecuencia del 'escepticismo' humeano de Kant.

Pero Schulze no dirige su ataque sólo ni principalmente contra **Kant** sino más bien contra K.L. **Reinhold**, el máximo representante en ese momento del kantismo y de su reconstrucción sistemática en términos de 'filosofía elemental' (o de los Elementos)⁸. En concreto, lo dirige contra *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789), y, particularmente, contra el resumen de esta obra en 36 párrafos contenido en los *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* [Contribuciones a la rectificación de los malentendidos habidos hasta ahora entre los filósofos], vol. I, Jena 1790. Pues en estos dos escritos Reinhold, flamante catedrático de Jena, había intentado convertir la filosofía kantiana en 'ciencia' transformando la 'crítica de la razón', que el filósofo de Königsberg había presentado como 'propedéutica del

⁶ Schulze reduce el escepticismo de Hume a la negación de la validez objetiva de la ley de causalidad (admite que sólo vale subjetivamente, como conexión de representaciones) y, en consecuencia, a la imposibilidad de pasar de nuestras representaciones ('pensar') a la existencia de objetos externos como causas de las mismas ('ser') (cf. *Aenesidemus*, pp.117-121). Sin duda, es discutible que éste sea el pensamiento de Hume; baste decir, entre otras cosas, que aquí Schulze está confundiendo el problema de la 'existencia' de objetos externos, que para Hume es un asunto de 'creencia' vinculado a las percepciones y, por ende, nada tiene que ver con objetos externos en sentido trascendental (serían meros objetos empíricos), con el problema de la 'objetividad' de nuestras representaciones, que para Hume descansa en la 'costumbre' y en la causalidad, basada en ésta. El escepticismo de Hume sobre la validez objetiva de la causalidad no se debe a la imposibilidad de admitir un mundo externo en sentido trascendental, independiente de nosotros, al que correspondieran (como 'efectos') nuestras representaciones, sino a que la llamada ley de causalidad no es un principio universal y necesario, sino una generalización empírica basada en la 'costumbre'. Es obvio, pues, que Schulze es víctima de la misma obnubilación dogmática que Jacobi: la de entender necesariamente el 'objeto externo' en sentido trascendental, y no en sentido empírico (a diferencia de Kant y Hume). Y, en el fondo, su rehabilitación del escepticismo humeano al que supuestamente abocaba la filosofía crítica, se basaba en la misma constatación que permitió a Jacobi dar el paso hacia la filosofía de la creencia a partir de Kant, a saber: la incomprendibilidad 'racional' de la cosa-en-sí como presunta causa de los fenómenos. Este escepticismo racional es el que le instaba a pasar al dogmatismo fideísta; Schulze, en cambio, se limita a ponerlo de manifiesto.

⁷ Según Schulze "la Crítica de la Razón declara todo el conocimiento humano como una mera apariencia" (*Aenesidemus*, p.267). Schulze sostiene que la refutación del idealismo incluida por Kant en B 274ss. se dirige contra el idealismo de Berkeley (no contra el idealismo 'problemático' de Descartes, tal como afirma allí Kant), pero no lo refuta, ya que la prueba se resuelve en mera sofistería (cf. *Aenesidemus*, 268-270; cf. *Reseña de Enesidemo*, p.104-05, nota 87).

⁸ Esta denominación responde a la división kantiana de la KRV en 'Doctrina Trascendental de los Elementos' y 'Doctrina trascendental del método'. Reinhold, limitándose a aquella primera parte, quería reducir la filosofía crítica a una ciencia sistemática de todos los elementos de nuestra actividad teórica.

sistema de la razón', en un *sistema* de los elementos de nuestra actividad teórica, derivables a partir de un único y supremo principio, el *principio de conciencia*, y retrotraíbles a una única facultad elemental, la *facultad de representación*, que unificaba sensibilidad, entendimiento y razón⁹.

En relación con esta última, Schulze considera que las conclusiones escépticas sobre el criticismo kantiano motivadas por la cosa-en-sí deben ser extendidas asimismo a la concepción reinholdiana de una *facultad de representación* como 'causa' o fundamento de la realidad de las representaciones en nosotros¹⁰. Pues a esa facultad de representación Reinhold sólo puede haber llegado extralimitándose cognoscitivamente al extender la causalidad desde los efectos empíricos en nosotros, las representaciones, a una causa diferente de ellos y anterior a ellos que queda fuera precisamente de nuestra conciencia representativa¹¹, y ha de ser entendida por ello como una "cosa-en-sí". Ahora bien, la ley de causalidad –como hemos visto– no puede aplicarse a la relación de una supuesta "cosa-en-sí" con nuestras representaciones subjetivas, pues carece de validez objetiva más allá de estas últimas. Por tanto, viene a concluir Schulze, el mismo escepticismo con respecto a la cosa-en-sí que alcanzaba a Kant, afecta ahora lógicamente a la supuesta 'facultad de representación' reinholdiana, por cuanto su asunción supondría avanzar, más allá del criticismo, hacia un dogmatismo muy presuntuoso¹².

Pero, en segundo lugar, el ataque de Schulze contra Reinhold no se limita a mostrar el inevitable escepticismo respecto de la 'facultad de representación' que debe profesar un filósofo crítico, so pena de caer en el dogmatismo; se dirige sobre todo contra el 'principio supremo' con el que Reinhold ha intentado salvar el criticismo del peligro dogmático que gravita sobre la 'cosa-en-sí': el *principio de conciencia*, formulado en los siguientes términos en las *Contribuciones*:

"&I. En la conciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto por el sujeto y referida a ambos" (p.167)¹³.

⁹ Al retrotraerlas a un principio único y a una facultad única, Reinhold venía a equiparar, en tanto que representaciones o actos de conciencia, las representaciones empíricas y las representaciones *a priori*.

¹⁰ El supuesto reinholdiano aquí es que "quien admite una representación, admite al mismo tiempo una facultad de representación" (*Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, p.190; cf. *Reseña*, 71). En las *Contribuciones* la doctrina de la 'facultad de representación' se resume en los párrafos VI-VIII. "&VI. La facultad de representación es aquello por lo cual es posible la mera representación, es decir, lo que en la conciencia puede ser referido al sujeto y al objeto y distinguido de ambos, y aquello que ha de existir antes de toda representación en su causa, es decir, en lo que contiene el fundamento de la realidad de una representación". "&VII. Así como la representación sensible, el concepto y la idea llevan conjuntamente el nombre de representación, y éste designa bajo el predicado de la *representación en general* lo que les es común entre sí, del mismo modo sensibilidad, entendimiento y razón, como facultades de la representación sensible, del concepto y de la idea, se llaman facultades de representación, y la facultad de *representación en general* designa lo que les es común entre sí". "&VIII. La facultad de representación en general no puede existir fuera de la fuerza representante, fuera de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón, pero su concepto no puede ser deducido de esa *fuerza*, sino sólo de su *efecto*, a saber, de la mera representación, y en concreto sólo del concepto de ésta en cuanto que es determinado por el *principio de conciencia*" (p.175-78; cf. *Reseña* p.96, nota 40; pp.70-71).

¹¹ Schulze entiende que la deducción reinholdiana de la facultad de representación a partir de las meras representaciones es un conclusión del 'ser' a partir del mero 'pensar', que es extraña a la filosofía crítica (cf. *Aenesidemus*, 98-99; cf. *Reseña* 96-97, nota 42), puesto que supone la concepción de algo objetivamente real como causa y condición de la realidad de las representaciones que existe con anterioridad a éstas, y por eso se pregunta escépticamente: "¿a través de qué la Filosofía de los Elementos ha llegado al conocimiento extralimitado, el de la existencia objetiva de un algo real, y por qué razonamiento se prueba esta existencia, de la que nada se dice en el principio de conciencia?" (*Aenesidemus*, 98; cf. *Reseña* 96, nota 41).

¹² Cf. *Reseña*, p.70.

¹³ Cf. *Reseña de Enesidemo*, pp.92 nota 12, 94 nota 29.

Aquí Reinhold venía a poner como principio supremo de toda la actividad teórica humana la *conciencia* (empírica) o la *representación*, entendida como unidad subjetiva, (ontológicamente) sintética y (gnoseológicamente) distinta, de objeto y sujeto, ya que -según Reinhold- el principio fundamental de la filosofía no ha de necesitar razonamiento alguno para ser establecido como verdadero, sino que "tiene que expresar un *factum* y sólo puede expresar un *factum*"¹⁴, 'hecho' primordial que viene dado exclusivamente por las representaciones mismas. Frente a esta tesis básica -de la cual Reinhold pretende derivar todos los elementos propios del conocimiento en un ejercicio metodológico de reflexión fenomenológica- Schulze hace tres objeciones que hacen tambalear en su raíz a la 'filosofía elemental':

1. En primer lugar, Schulze niega el carácter *originario* y *supremo* del principio de conciencia, al señalar que, en cuanto proposición o juicio, se halla bajo el principio *de no-contradicción*, que es la regla formal a la que está sujeto todo juicio
2. En segundo lugar, el principio de conciencia no es *autosuficiente*, porque no se determina completamente a sí mismo (no es autodeterminante); al contrario, su formulación requiere otros conceptos, como los de *relacionar* y *distinguir*, que él mismo no fundamenta, sino que presupone¹⁵, y que son a su vez un representar que -de manera circular- precede a toda representación y a la definición de sus elementos (sujeto, objeto y representación misma)¹⁶.
3. En tercer lugar, el principio de conciencia no es *universalmente* válido, sino una proposición *abstracta* y sintética que expresa un *factum* ligado a algunas experiencias y razonamientos, esto es, a las representaciones de la conciencia psicológica o reflexiva, pero no a las de la conciencia intuitiva¹⁷. La noción de 'representación' -arguye Schulze al respecto- es tan restringida, que excluye de sí a las *intuiciones*, las cuales no se basan en esa distinción de la representación con respecto al sujeto y al objeto, sino que constituyen una unidad indistinta con el objeto, y, por tanto, preceden a toda posible distinción. La clave del argumento de Schulze está, pues, en poner de manifiesto que si la 'distinción' y la 'relación' son constitutivas de toda representación, entonces el principio de conciencia no puede dar cuenta de las representaciones 'intuitivas' (percepciones), sino meramente de las 'intelectuales' y, por tanto, deja de ser un principio universal para convertirse sólo en un principio 'abstracto' de la conciencia psicológico-reflexiva (conciencia lógica), y, como tal, en un principio exclusivamente empírico (como subrayará Fichte en su recensión). Schulze aquí tiene a su favor la propia posición kantiana con respecto a la percepción como conciencia no distinguida del objeto, y está objetando en el fondo que si Reinhold logra establecer un principio único de la filosofía kantiana, ello se debe a que lo restringe exclusivamente a la *conciencia lógica* en detrimento de la *conciencia sensible*. Este reduccionismo no será, empero, insignificante para Fichte; sólo que éste -como veremos- transformará esa conciencia lógica en una 'conciencia absoluta', que se distingue del objeto no al percibirlo sino al 'ponerlo'¹⁸.

¹⁴ Cf. *Contribuciones*, p.143 (cf. *Reseña*, 94 nota 28). El propio Schulze parece admitir también que la 'representación' o la 'representabilidad' es sin duda el 'hecho' fundamental del que debe partir la filosofía (cf. *Aenesidemus*, p.54; *Reseña*, 92 nota 11).

¹⁵ Cf. *Aenesidemus*, 63-65 (cf. *Reseña*, p.93 nota 17; p.62-63).

¹⁶ *Ibíd.*, p.86 (cf. *Reseña*, p.95 nota 32; p.68).

¹⁷ Cf. *Aenesidemus*, 70-71, 75-76, y, sobre todo, 85-86: "Si, en efecto, sólo constituye una representación lo que es distinguido del objeto y del sujeto por el sujeto y relacionado con ambos, y si es cierto que sólo lo que ha sido percibido puede ser distinguido entre sí por el espíritu y relacionado mutuamente [...], entonces la intuición no sería una especie del género *representación*, puesto que el concepto de género no se ajusta a ella en absoluto. En efecto, durante el intuir no tiene lugar ninguna distinción de un objeto con respecto a una representación, porque, mientras dura la intuición, no se observa ningún objeto diferente de ella; la aparición de la distinción de una representación con respecto a un objeto destruiría al mismo tiempo el intuir" (cf. *Reseña* 94-95 nota 31; pp.93-94, pp.63-64).

¹⁸ Cf. *Reseña*, p.67.

Schulze de este modo desmonta por completo las pretensiones sistemáticas de la Filosofía Elemental de Reinhold al mostrar

1) que ni solventa el problema de la 'cosa-en-sí' -introducido a través de la noción ineludible (para explicar el origen de las representaciones en nosotros) de 'facultad de representación', exponiéndose de este modo o bien al dogmatismo, lo cual va contra el espíritu de la filosofía kantiana, o bien al escepticismo, si quiere mantenerse dentro de ésta;

2) ni tampoco logra establecer con el principio de conciencia un fundamento supremo que permita elevar la filosofía kantiana a sistema científico.

Mas con ambas cosas, en realidad, está sugiriendo que si Reinhold cae también en las redes escépticas de la 'cosa-en-sí', es porque el principio de su filosofía carece de la radicalidad propia de un principio supremo que deba ajustarse además al 'espíritu' idealista del criticismo kantiano. Esto traía consigo dos consecuencias metodológicas fundamentales, a saber:

- i) que en el marco del kantismo el *destino y la resolución del problema de la cosa-en-sí quedaba ya definitivamente vinculado al hallazgo de un verdadero principio supremo de la filosofía crítica*. Únicamente si se conseguía establecer un principio auténticamente supremo del criticismo, podría resolverse el problema de la cosa-en-sí, aun cuando fuera en la forma extrema de su expulsión definitiva, y elaborarse la filosofía como auténtica ciencia;
- ii) que ese reto pasaba además por la exigencia coyuntural de *superar a Reinhold*, tanto por haberse mostrado incapaz de suministrar un principio que hiciese verdaderamente superflua la cosa-en-sí, como por constituir en ese momento el auténtico buque insignia de la filosofía crítica. Quien quisiera acceder al título de primer portavoz del kantismo, debía antes dar pruebas de su capacidad de merecerlo elevándose intelectualmente sobre las ruinas de su predecesor.

Fichte asumirá este doble reto, tal como está claramente planteado en su *Reseña del Enesidemo* (1794). Toma así el relevo de Reinhold, quien profundamente afectado por la crítica de Schulze, decidió abandonar la cátedra de Jena y con ella la defensa del kantismo en favor del joven Fichte, para después, en su retiro, adherirse sucesivamente a los sistemas de Fichte, de Jacobi y de Bardili.

Apéndice. Nota breve sobre el Idealismo Trascendental y la doctrina de la <<cosa en sí>> en la filosofía de I. Kant

El concepto y la doctrina de la <<cosa en sí>> forman parte de la caracterización kantiana de su propia posición filosófica como <<idealismo trascendental>>, de manera que aquella doctrina sólo tiene sentido y ha de ser comprendida en el marco de esta nueva concepción del idealismo, de la que es indisoluble. Kant se refiere ya a ambas (a la <<cosa en sí>> y al <<idealismo trascendental>>) por primera vez en la *Estética Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, A27/B43 y ss., al referirse en concreto a la “idealidad trascendental” del espacio y del tiempo como formas puras y *a priori* de la sensibilidad. Pero es sobre todo en el capítulo de la *Dialéctica Trascendental* dedicado a la crítica del Cuarto Paralogismo de la *Psicología Racional* (el paralogismo de la “idealidad de los fenómenos externos”) donde Kant define expresamente por primera vez su <<idealismo trascendental>> en estos términos:

“Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas” (KRV, A 369).

Esta primera caracterización del Idealismo Trascendental en la 1ª edición de la KRV (1781) es la que sirvió de base a las (mal)interpretaciones que hicieron del mismo los coetáneos (Garve-Feder, Jacobi, Schulze...) al interpretarlo como una nueva versión del <<idealismo empírico>> de Berkeley. Sin duda, esta (mal)interpretación tiene su base de apoyo en esa imprecisa e inadecuada caracterización de Kant así como en todo el texto de la Crítica del Cuarto Paralogismo. Por eso Kant decidió eliminar ese texto en la 2ª edición de la KRV y, para evitar malentendidos, él mismo sustituyó posteriormente el término ‘idealismo trascendental’ por otras denominaciones y lo definió de otra manera, más adecuada a lo que era su visión estrictamente *gnoseológica* de esa doctrina. Así, ya en los *Prolegómenos* de 1783, respondiendo a la acusación de recaer en el idealismo berkeleyano, decidió calificar su posición filosófica de <<idealismo crítico>> y la definió del modo siguiente:

“...este idealismo que yo he llamado así [trascendental] no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, sobre todo, el espacio y el tiempo [...]. La palabra trascendental, que para mí no significa nunca una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer*, debía impedir esta falsa interpretación. Pero antes de que siga provocando tal interpretación falsa también en lo sucesivo, prefiero retirar esta denominación y llamarlo crítico” (*Prolegómenos*, &13, Observación III, p.109 de edic. castellana en Istmo).

Más adelante, en el capítulo sobre las Ideas Psicológicas de los *Prolegómenos*, &49, así como en el Apéndice de esta obra, utiliza la denominación <<idealismo *formal*>>, por oposición a lo que llama <<idealismo material>> (el de Descartes y el de Berkeley), que considera equivalente a la de <<idealismo crítico>>, pero que acaba asumiendo en la 2ª edición de la KRV (cf. KRV, B 519 nota). Lo que quiere destacar con esta nueva expresión es que su idealismo no es *ontológico* sino *gnoseológico*, porque no se refiere a la existencia o ser de las cosas conocidas, sino únicamente a nuestro *modo* o *forma* peculiar, subjetiva, de conocerlas.

Podríamos concretar, por consiguiente, la concepción kantiana del Idealismo Trascendental (o Formal) en los siguientes puntos:

- 1) [*Giro copernicano*]: la filosofía crítica de Kant es una doctrina *idealista* sólo en el sentido de que sostiene que todo *objeto* o cosa (cognoscible) está relacionada con el *sujeto* cognoscente o se halla siempre dentro del alcance cognoscitivo de la subjetividad humana. Esto lo ha expresado Kant diciendo que todas las cosas u objetos conocidos son siempre <<fenómenos>>, es decir, se dan siempre a un sujeto cognoscente y, en concreto, se dan a la ‘sensibilidad’ humana. La contrapartida de esta idea o el correlato negativo de la misma es precisamente la doctrina de la <<cosa en sí>>, a saber: que no conocemos lo que las cosas u objetos sean en sí mismos, sino sólo lo que entra en relación cognoscitiva con el sujeto humano a través de nuestros sentidos, dándonoslos empíricamente. La <<cosa en sí>>, para Kant, es, pues, sólo un concepto crítico que designa el *límite* (negativo) de nuestro conocimiento posible, un concepto que señala la frontera de lo desconocido e inaccesible para el ser humano; por tanto, no tiene propiamente un significado ‘ontológico’ sino sólo ‘gnoseológico’. Este aspecto queda refrendado por el siguiente punto.
- 2) [*Idealismo formal*]: El idealismo kantiano es además *trascendental* o formal, porque indica no sólo que todo objeto cognoscible se halla condicionado por el sujeto cognoscente, sino que añade además que ese condicionamiento subjetivo se refiere sólo a la *forma* o el *modo de conocer* las cosas que caracteriza al sujeto humano, sin pronunciarse en modo alguno acerca de la existencia o realidad de esas cosas; esta realidad más bien la presupone de antemano por el hecho de darse tales cosas empíricamente a los sentidos. En suma: el idealismo trascendental o formal de Kant viene así a decir que hay una *forma* subjetiva

(universal en el hombre) de conocer el mundo que determina lo que el mundo es (cognoscitivamente) para nosotros y en virtud de la cual es como es y no puede ser de otra manera. La indagación filosófica de esa serie de estructuras formales condicionantes de nuestra experiencia cognoscitiva de las cosas es precisamente la tarea emprendida por el criticismo en KRV.