



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Neumann Soto, Hardy

Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 162, diciembre, 2016, pp. 9-34

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80948573001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULOS

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.42398>

CASOS DE PÉRDIDA DEL SENTIDO LA TABLA DE LA NADA EN KANT^{*}



CASES OF LOSS OF SENSE THE TABLE OF NON-BEING IN KANT

HARDY NEUMANN SOTO^{**}

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Valparaíso - Chile

.....
Artículo recibido: 27 de febrero del 2014; aceptado: 14 de enero del 2015.

* Este escrito forma parte del proyecto Fondecyt n.º 1110227, institución a la que agradezco el apoyo para esta investigación. Asimismo, doy gracias al evaluador anónimo por sus valiosas observaciones, que me permitieron dar mayor precisión al escrito.

** hneumann@ucv.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Neumann Soto, H. "Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 9-34.

APA: Neumann Soto, H. (2016). Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant. *Ideas y Valores*, 65(162), 9-34.

CHICAGO: Hardy Neumann Soto. "Casos de pérdida del sentido. La tabla de la nada en Kant." *Ideas y Valores* 65, n.º 162 (2016): 9-34.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examinan las diversas modalidades de la nada como casos de pérdida del sentido y falta de consumación del conocimiento: la nada como noúmeno y su relación con el fenómeno, así como la conexión trascendental de ambos. Aunque la nada pone en jaque al concepto de sentido, este se encuentra supuesto antes de todo tipo de pregunta por el ser, y se constituye en el trasfondo de las condiciones trascendentales que posibilitan el conocimiento.

Palabras clave: I. Kant, nada, sentido.

ABSTRACT

Various modes of non-being are examined as cases of loss of sense and as a lack of consummation of knowledge: non-being as noumena and its relationship with the phenomena, as well as the transcendental connection between them. Although non-being makes the concept of sense doubtful, it is presupposed before any kind of question regarding being and it is constituted in the background which belongs to the transcendental conditions which make knowledge possible.

Keywords: I. Kant, non-being, sense.

Prenotandos. El problema del sentido para abordar la nada

Ocuparse de la nada no es ocuparse de nada, sino de uno de los problemas más espinosos de la filosofía. Su relevancia es incontestable; no se reduce a acompañar en segundo plano al ser. Prueba de ello es que ya Aristóteles sostenía que, así como el ser, el no-ser se dice de muchas maneras (*cf. Met. 1089a16*). Discutir acerca de los modos de su posible predicación y su estatuto conceptual forma parte de las cuestiones por resolver al preguntar por el no-ser. Un concepto parece cumplir con aquello a que se lo llama, cuando refiere a algo. Con la nada se da la paradoja de que el concepto correspondiente cumple su función en cuanto su remisión es vacía, vale decir, en cuanto hace referencia a... nada. Si el concepto de nada refiriera a algo ya no sería aquello que refiere. Por eso, una de las maneras más intuitivas como solemos pensar la nada es determinándola como “lo otro del ser”, lo más distinto o diferente a este. Pero es preciso observar que este modo de determinar la nada es ya encaminarse a tomar una decisión en torno a cómo se la entiende. En efecto, hay preguntas que bien pueden ir antes de tales afirmaciones determinativas; una de ellas es si acaso puede siquiera hablarse de la nada. Convertir a la nada en objeto de interrogación significa abordarla como tema filosófico, pero eso no implica necesariamente haber decidido de antemano que se puede hablar de ella con verdadero sentido. Peor aún, al ponerlo en conexión con la nada, el propio sentido comienza a flaquear.

En efecto, en lo ya adelantado, la nada aparece curiosamente como cierta entidad de la que, solo una vez así concebida, puede decirse que no es. En otras palabras, aunque se presente como lo *alternativo* al ser, lo que se predice de ella parecerá quedar dicho entitativamente. ¿Cómo puede entonces hablarse de la nada sin que se pierda su “carácter propio”, esto es, que se la trate como si fuese otra clase de ser, cuya “naturaleza” consistiría en negar el ser? Por eso, podremos estar de acuerdo con Bröcker cuando sostiene que “la palabra nada no es un nombre. Si digo ‘no he comido nada’, la palabra nada no es en esta frase el nombre de aquello que he comido” (Bröcker 1999 452).¹ De allí que, apelando a explicaciones más lúdicas, Bröcker recuerde un enigma del Medioevo en que se preguntaba:

¿Qué es esto? Es más grande que Dios y peor que el demonio, los muertos lo comen, y cuando los vivos lo comen, tienen que morir. Respuesta: nada es más grande que Dios, nada es peor que el demonio, nada comen los muertos, y cuando los vivos nada comen, tienen que morir. Pero aquí nada no es un nombre que denomine algo. “Yo nada como” no significa “como, pero no pan, sino la nada”, como si fuera una especie de alimento,

1 Toda las traducciones provenientes de textos en alemán son propias.

sino que la frase quiere decir lo siguiente: “no hay algo que yo como”. Así funciona la palabra nada (= no algo) de modo totalmente legítimo en el lenguaje, pero si a partir de esto hacemos la nada, hacemos algo imposible. (Bröcker 1999 452)

La nada parece ser “algo” que no es, pero entonces se comete una contradicción. ¿Cómo es posible que surja siquiera un enunciado que, aunque negativo, diga algo de ella? Esta clase de cuestiones fueron magníficamente planteadas por Platón en el *Sofista*. El extranjero expresa que cuando era joven “creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser” (243b). En todo caso, él mismo reconoce que el no-ser no puede llevarse al máximo de sus posibilidades problemáticas, si no se ha pasado revista al ser (cf. 243c-243d).

Esta breve motivación introductoria permite darnos cuenta de que es preferible, al inicio, dejar el asunto lo más abierto posible. Más aún si se tiene en cuenta el atrevimiento de Kant –como veremos– de dar lugar a una concepción modal de la nada, aunque precisamente la asunción a fondo de esos diversos modos permitirá esclarecer de qué se habla cuando se aborda este tema en Kant.

Sin que se emita un juicio más acabado en torno al sentido en Kant, tomamos aquí como punto de partida la idea según la cual este es cierta entidad que está ya dada tan pronto preguntamos por algo. Cuando interrogamos buscamos comprender lo interrogado, y esperamos que la respuesta a la pregunta tenga sentido. Sin embargo, que ello ocurra no quiere decir necesariamente que se responda a ella de alguna manera. La cuestión del sentido, entendida como la *conditio sine qua non* para responder de este modo o del otro, se da necesariamente *antes* de responder en tal o cual sentido. La respuesta a la pregunta no debe ser necesariamente directa. Podría ocurrir que de suyo la pregunta no tenga respuesta, pero aun en ese caso límite, podría darse una explicación con sentido. Ello ocurrirá si se está en condiciones de mostrar que ella no tiene sentido, o que la respuesta a esa pregunta no lo tiene. Esto puede ocurrir porque se está ante un falso problema y, por tanto, ante una falsa pregunta, o porque no cabe hacer la pregunta a la que se supone puede responderse de tal o cual manera. Es lo que ocurre en los conocidos casos de transposición categorial: al preguntar por la hora, no se puede dar una respuesta que aluda a otra categoría, por ejemplo, la de lugar: la pregunta “¿qué hora es?” no admite como posible respuesta: “en la estación de tren”. Con todo, ni la pregunta ni la respuesta, por separado, son absurdas. Solo que la respuesta no es ni puede ser la respuesta a esa pregunta, o esa pregunta no puede tener esa respuesta. La afirmación que pretende responder a la pregunta no necesariamente es de suyo un sin sentido. La respuesta es absurda en relación con una

precisa pregunta; es sin sentido en cuanto pretende ser respuesta a *esa* pregunta. En consecuencia, una cosa es la concreta respuesta a una pregunta o problema, y otra, que la respuesta satisfaga las condiciones de la pregunta. La respuesta podría ser una afirmación que responde a otra pregunta, pero no necesariamente a aquella que exactamente se hace. La respuesta no es, por cierto, una respuesta a la pregunta que se hacía, pero la explicación da cuenta de por qué esa respuesta no tiene lugar. Esto muestra que no nos podemos mover sin contar, aunque sea indirectamente, con el sentido. El sentido es de aquellas entidades hasta las que no podemos “saltar” sin *contar ya* con ellas, pues todo salto que quisiera aprehenderlo de manera pura, lo habría supuesto ya.

La nada y el objeto en el apéndice de la anfibología de los conceptos de reflexión

La tabla de la nada se ubica en el cierre del apéndice sobre la anfibología de los conceptos de reflexión (*cf. KRV A292/B347 y ss.*). Aunque pareciera que se trata de una nada desplegada en cuatro fases, en verdad no hay tal. No se parte allí estableciendo una nada a secas, universal y pura. Kant introduce el tema teniendo como punto de partida el concepto de objeto; es este el que puede ser algo (*etwas*) o nada (*nichts*). Con esa distinción y con haber puesto el objeto más allá de los “conceptos” de “algo” y de “nada”, Kant evita tener que decidir si cuando se dice objeto se está mentando efectivamente algo que responda a ello. Esta forma de abordar la cuestión tiene una explicación que se remonta a las fuentes de las que Kant ha bebido filosóficamente, principalmente Wolff y Baumgarten. Kant, recordemos, enseñaba la *metaphysica* de Wolff.² En efecto, como punto de partida para su tratamiento de la nada Kant asume, en la *Crítica de la razón pura*, la división que realizaba la metafísica de Wolff y Baumgarten,³ denominada por él filosofía trascendental. En dicha escuela, el concepto supremo del que se parte, y según se atestigua en el mismo Kant, es el de la división en lo *possible* e *impossible*. Por cierto, la manera en que él expresa sus ideas resulta extraña, parece simplemente querer decir que hay conceptos que son posibles y otros imposibles. Por eso mismo, se entiende que intentando esclarecer la posición que está haciendo suya, agregue que “toda división supone un concepto dividido” (*KRV A290/B346*). Y en un giro fundamental de la Modernidad, Kant establece que el concepto que ha de servir como

2 No corresponde profundizar aquí en este tema. Al respecto, ver Courtine (246-292).

3 En ellos se partía de conceptos que pueden ser representados y aquellos que no. Por eso, la expresión que allí se usa es la de concepto *repreasentable* e *irrepreasentable*. Ese es el modo en que se aborda el tratamiento de conceptos en Baumgarten, específicamente en los párrafos 7 a 9 de su *Metaphysica*.

dividendum es el de *objeto*.⁴ Esto significa que dicho concepto es superior a los de posible e imposible. Una posición de este tipo es coherente con el hecho de que en la filosofía moderna, y especialmente en Kant (con antecedentes claros y explícitos en Descartes), se lleve a cabo una transformación en aquello que pasará a constituir el objeto propio de la metafísica. Se pasa del ente en cuanto *ente* a lo *inteligible* como tal, vale decir, lo pensable, *cogitabile*. Se trata de la primacía que irá así ganando la intelibilidad, como propiedad fundamental del ente, frente al ente mismo, que llega casi a independizarse de él. Allí mismo se encuentra el origen de las epistemologías o teorías del conocimiento.

Pues bien, en este contexto problemático se comprende que Kant ponga de relieve la idea de que “objeto” se ha de tomar como concepto superior (*oberster Begriff*) y como noción que no implica de suyo referencia a un algo determinado, teniendo así un sentido primero solo “intencional”. Esta mera intencionalidad se cumple *in casu* cuando Kant explica que el concepto de un objeto en general (*der Begriff von einem Gegenstande überhaupt*) es tomado problemáticamente y sin decidir si sea algo o nada (*problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei*) (KRV A290/B346). Que no se decida si tal concepto encuentra su correlato en *algo* o, en definitiva, en *nada*, es una explicación del carácter problemático del concepto, calidad que no alude a la dificultad de su aprehensión, sino al modo en que el concepto es abordado: está tomado o considerado allí *problemáticamente*.⁵ No esperemos en Kant algo así como una teoría de lo problemático, que luego se aplique a conceptos. Ocurre más bien al revés, es a propósito del tratamiento de *ciertos* conceptos, calificados *ab initio* de problemáticos, que logramos hacernos una idea de lo problemático como tal; lo cual es ante todo la caracterización específica de un concepto. Kant aclara que llama problemático “a un concepto que no contiene contradicción, y que además está interconectado con otros conocimientos, como una limitación de conocimientos dados, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida

4 Esto se aclara si se tiene presente la *Lección de metafísica Mrongovius* (*Metaphysik Mrongovius*). En boca de su oyente, Kant dice allí: “El autor [o sea, Kant] habla primero de imposibilidad, luego de algo y de posible. Observación: cuando dos conceptos, por ejemplo, aquí, posible e imposible, están opuestos, se hallan siempre bajo un concepto superior –pues la oposición presenta siempre una proposición disyuntiva-. Ahora bien, tiene que haber entonces un concepto dividido, que tenga los conceptos opuestos como miembros de la división, y ese es un concepto superior. ¿Qué es posible e imposible? El objeto (por cierto puede pensarse también el objeto con predicados imposibles) es, por tanto, el concepto supremo en la ontología” (Ak. XXIX 811).

5 Vale aclarar que la “y” en la expresión “...y sin decidir, si él sea algo o nada” es explicativa, no propiamente copulativa.

de ninguna manera” (KRV A254/B310).⁶ Con ello se está pensando en un caso especialísimo de la nueva filosofía trascendental, el de *noúmeno*, concepto en absoluto contradictorio, que ciertamente como objeto de los sentidos no es pensable, pero que sí lo es como cosa en sí misma, por un entendimiento puro. Para esa posibilidad ha de dejarse abierta la puerta a que haya otra clase de intuición, distinta a la sensible, a la que Kant asiente, “pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única clase de intuición”⁷ (KRV A254/B310).⁸ Podemos pasar así a considerar los cuatro momentos de la nada en Kant.

Casos de pérdida del sentido

El objeto vacío de un concepto

Para ser juzgados como modalidades de la nada, el *ens rationis* (1) y el *nihil negativum* (4) suponen que se los considere desde la perspectiva del *concepto*. Por eso la denominación común a ambos es la de conceptos vacíos (*leere Begriffe*) (cf. KRV A292/B349). En cambio, para poder ser incluidos como modalidades de la nada, el *nihil privativum* (2) y el *nihil imaginarium* (3) deben ser considerados desde el punto de vista de *lo dado* (*des Gegebenen*) a los conceptos. Esta es la razón por la que Kant dice que entre *nihil privativum* y *ens imaginarium* hay una concordancia, a saber, en ser datos vacíos de conceptos (*leere Data zu Begriffen*) (cf. KRV A292/B349).

En la articulación presentada por Kant, el segundo modo de la nada, el *nihil privativum*, se lo caracteriza como objeto vacío de un concepto (*leerer Gegenstand eines Begriffs*) (cf. KRV A292/B348). Este tipo de modalidad de la nada se produce por la vaciedad del objeto en conexión con un concepto. Expliquemos esto más de cerca. El *nihil privativum* es ciertamente una negación, pero se llega a ella no como resultado de una negación lógica, sino como negación de la realidad. Negar la realidad no significa negar la existencia de las cosas. “Realidad” no es aquí algo así como “las cosas del mundo” o “el mundo mismo”, sino que la expresión

6 “Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann”.

7 “denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei”.

8 En la misma línea de la posibilidad de ser pensado, esto es, no atentar contra el principio de contradicción, Kant indica en el §30 de la *Logik-Jäsche* que los juicios problemáticos son precisamente aquellos que van acompañados de la conciencia de la *mera posibilidad*, a diferencia de los juicios asertóricos, que se acompañan de la conciencia de la realidad efectiva, y de los apodícticos, que, por su parte, van acompañados de la conciencia de la necesidad (cf. Ak. IX 108).

tiene un sentido técnico trascendental. En la terminología latina, y que se halla en el trasfondo de las determinaciones en las que Kant está pensando, “*real-real*” nombra lo propio de una *res*, de una cosa. *Realitas* quiere decir aquello que hace de una cosa una cosa, su cosidad. Este neologismo tiene un correspondiente en el alemán de Kant: la palabra *Sachheit*.⁹ *Realitas*, entendido como *Sachheit*, nombra el contenido o *essentia* de la cosa. Cosa puede hacer referencia al ente o a su contenido; aquí se trata de lo segundo. El término se extiende en su significación hasta las cualidades que son objeto de percepción. Pero con la temática aquí discutida se conectan también muy fuertemente las relaciones entre lo que puede denominarse *no-ser* trascendental y *ser* trascendental, esto es, entre carencia (*Mangel*) y completud (*Vollkommenheit*), donde esta última es, en determinados contextos de la obra kantiana, justo no otra cosa que realidad (*Realität*).¹⁰ Kant se explica al señalar: “Ahora bien, nadie puede pensar determinadamente una negación (*Verneinung*) sin que tenga como base la afirmación contrapuesta” (*entgegengesetzte Bejahung*)” (KRV A575/B603). Este pasaje diferencia no solo entre afirmación y negación desde el punto de vista lógico, sino que va más allá, pues distingue a la vez entre negación y afirmación trascendental. Cuando lo que está en juego es una negación meramente lógica, se afecta solo la forma del juicio (si se trata únicamente de los juicios categóricos). Esto quiere decir que a un enunciado negativo concierne únicamente el valor de la cópula.¹¹ La razón es que se trata de una negación de carácter únicamente relacional; por tanto, el contenido del predicado permanece sin ser “tocado” por la negación.¹² Distinto es cuando se trata de una *negación trascendental* o en sentido trascendental, pues ahí el contenido no es indiferente a la negación y lo impacta objetivamente. Sin embargo, y como ha sido ya anticipado en el pasaje antes citado, esta afección en el contenido no debe llevar a pensar que la negación trascendental goza de total autonomía para cumplir su cometido. Para

9 La correlación entre *Realität* y *Sachheit* se expresa en el hecho de que en KRV (A574/B602) se pone entre paréntesis, para *Realität*, la expresión *Sachheit*.

10 La mutua conexión entre “*Realität*” y “*Vollkommenheit*” se halla, por ejemplo, en *Fortschritte der Metaphysik* (cf. Ak. XX 303).

11 Ver *Logik-Jäsche*: “En los juicios negativos, la negación afecta siempre la cópula” (Ak. IX 104, n. 3).

12 Para mayor claridad puede recurrirse a lo que se recoge tanto en la *Logik-Jäsche* como en la misma *Critica de la razón pura*. En la primera se lee: “In den kategorischen Urtheilen machen Subject und Prädicat die Materie derselben aus, die Form, durch welche das Verhältniß (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subject und Prädicat bestimmt und ausgedrückt wird, heißt die Copula” (Ak. IX 105). En la *Critica*, por su parte, Kant escribe: “In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen” (KRV A266/B322).

que ella pueda ser entendida se precisa que esté sometida a otra clase de predicados. Es una fuerte doctrina la que se asienta en el racionalismo, según la cual toda negación requiere, para ser comprendida como tal, de un correlato acorde a su naturaleza, y esta depende justo de ese mismo correlato. Según esto, la negación tiene sentido genuino si niega un contenido determinado. En otras palabras, una negación sensible o una en el ámbito de la percepción no puede ser nunca negación pura. Lo que asoma en esta es un grado inferior de realidad, que da lugar así también a una limitación de la realidad en cuestión. Si la negación negara el contenido de una cosa, una pura daría pie a una nada. Se trataría de una nada, suponiendo que se estuviera ante una negación absoluta. Pero en la medida en que esta negación absoluta negara la realidad, lo que surgiría sería una no-cosa, un *Un-Ding*, expresión, aunque no del todo en ese sentido, que también usa Kant. Se trataría de una no-cosa, porque cosa *-Ding-* es otra forma de decir realidad, *realitas*. Kant sostiene esto expresamente: “Algo que fuese nada más que negación, al que, en consecuencia, le faltase todo, sería una nada, una no-cosa” (Ak. XXVIII 1004).¹³ Para que la negación se vuelva genuina, cumpliendo su función propia, precisa siempre de su referencia a un contenido. Kant quiere decir, en definitiva, que no puede darse una *lauter Verneinung*, una pura negación, sino que ella es siempre negación de... algo. Esta obtiene para sí un auténtico sentido solo desde su contraparte, la afirmación (*Bejahung*). Pero la afirmación en cuestión no es sin más la afirmación lógica, sino la *trascendental*, esto es, aquella afirmación en que el *contenido* mismo es decisivo. Kant ilustra esto con el caso del ciego de nacimiento (*der Blindgeborene*), “que no puede hacerse la mínima idea de la oscuridad” (KRV A575/B603). La causa es que “no tiene ninguna [idea] de la luz” (*ibd.*). El salvaje no puede, tampoco, tener una idea de la pobreza, “porque no conoce el bienestar” (*ibd.*). Otro tanto puede decirse del ignorante, quien “no tiene concepto de su ignorancia, porque no tiene ninguno de la ciencia” (*ibd.*). Entre negación y afirmación hay una relación de oposición. Con todo, la afirmación no agota su ser en fungir como el opuesto de la negación. En sus *Vorlesungen über die Metaphysik*, dice Kant que “a la realidad no se le contrapone solo la negación, sino además otra realidad que suprime la secuencia de las otras” (Ak. XXVIII 559).

Hay una primacía de la afirmación sobre la negación, rasgo que se evidencia en que es absolutamente imposible invertir este orden de fundamentación. De los ejemplos aducidos por Kant resulta claro que los conceptos con contenido negativo son derivados de los conceptos

13 “*Etwas, das lauter Negation wäre, dem folglich alles mangelte, wäre ein Nichts, ein Unding*”.

positivos, y remata esta idea diciendo que, “en consecuencia, también todos los conceptos de negaciones son derivados” (KRV A 575/B 602). En sus *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, por su parte, también se enfatiza esta idea, al precisarse que “un predicado que expresa el ser en una cosa [*das Seyn in einem Dinge*] contiene la realidad; lo que expresa el no-ser [*das Nichtseyn*], empero, la negación de la misma” (Ak. xxviii 1004). “Toda negación –se insiste también– supone una realidad” (*ibd.*).¹⁴ La negación puede llegar a ser conocida solo si la realidad que se le contrapone le sirve, no obstante, de condición que la catapulta en su función negadora. Kant destaca el carácter evidente de este hecho con una exclamación: “¡Pues cómo puedo decir que siento una mera carencia sin conocer eso que allí falta!” (*ibd.*).¹⁵ Las negaciones son productos derivados de la cosidad de la cosa, llamada, en alemán, *Sachheit* o, también, *Dingheit* (*cf.* Ak. xx 301). Por ello, en el pasaje citado de la *Critica de la razón pura*, Kant habla igualmente de *Realitäten*. Asimismo, en las *Vorlesungen über die Metaphysik* son expresamente correlacionados los términos “*Realität*” y “*Dingheit*”: “Toda cosa es realidad. La cosidad, por así decir, descansa en la realidad” (Ak. xxviii 559).¹⁶ Lo real, en el sentido técnico en que aquí se utiliza, se conecta al ámbito de la sensibilidad y de la posibilidad trascendental material de toda cosa. Las realidades “contienen los *data* y, por así decir, la materia, o el contenido trascendental para la posibilidad y completa determinación de todas las cosas” (KRV A575/B603).¹⁷

La nada surge, pues, en esta modalidad a partir de la negación de algo. “Algo” no refiere simplemente un ente, sino que el algo, expresado y que resulta negado en la nada del caso, reviste aquí forma de realidad. La negación de realidad es ahí negación entendida como *privación* del *contenido* de un objeto. Por eso, esta nada es considerada como “concepto de la falta de un objeto”, que Kant explica comparándola con la sombra o el frío.¹⁸ Consignemos que, de acuerdo con la estructura general que Kant acuerda para los cuatro títulos de la nada, la posibilidad de que un objeto sea, en definitiva, algo o bien nada, se debe a una orientación que él denomina el orden e instrucción (*Anweisung*) que brota de las categorías (*cf.* KRV A289/B346), vale decir, del orden al que se somete la propia tabla categorial. Siguiendo esa preceptiva, esta segunda modalidad de la nada se determina y especifica en conexión con las categorías de la

14 “*eine jede Negation setzt eine Realität voraus*”.

15 “*denn wie will ich einen bloßen Mangel empfinden, ohne das, was da fehlet, zu kennen!*”.

16 “*ein jedes Ding ist Realität. Die Dingheit, so zu sagen, beruht blos auf Realität*”.

17 Aquí se asoma también la relación con el ideal trascendental por la vía del principio de la completa determinación: *Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*.

18 “*Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte*” (KRV A291/B347).

cualidad. Bajo esa rúbrica se despliegan la realidad (*Realität*), la negación (*Negation*) y la limitación (*Limitation*). Poco antes de la explicación que ofrece del proceso de esquematización del concepto de realidad, Kant expone lo que significa realidad como concepto puramente categorial: “realidad –dice– es en el concepto puro del entendimiento aquello que corresponde en general a una sensación” (*KRV* A143/B182).¹⁹ Esta definición se ofrece en combinación con una específica concepción de ser. Realidad sería “aquello, por tanto, cuyo concepto indica en sí mismo un ser (en el tiempo)”²⁰ (*ibd.*).²¹ En este respecto, la realidad y el ser que queda concebido en el *medium* de la sensación son conceptos fundamentales que solo pueden aprehenderse correctamente en la medida en que se los inserta en el marco del acto perceptivo. En este último, una materia (en el sentido crítico trascendental de este término) queda dada como contenido (*Inhalt*) de las formas *a priori* espacio temporalizantes.

La nada del *nihil privativum*, y que explica su nombre, no tiene, pues, carácter independiente. Lo que se echa en falta en este *nihil* es, en cada caso, falta de... o ausencia de... algo, pero solo en cuanto este algo posee carácter *real*, en el sentido técnico específico ya explicado.²² La realidad y la negación son los extremos categoriales de la cualidad. Como tal representan la más alta oposición que puede tener lugar en esta forma de nada. En tanto la negación actúa sobre la realidad, la limita. Así surge precisamente una realidad limitada o una carencia de la misma. La sombra es una cierta carencia de luz; el frío, una cierta ausencia de calor. Ya estas consideraciones permiten ver que frío y sombra no son conceptos positivos. Es cierto que en nuestro modo natural de concebir las cosas los consideramos como si se tratase de ideas con contenidos de suyo, propios e independientes, esto es, que no requieren de algún otro para ser concebidos. Desde el punto de vista trascendental, en cambio, no pueden ser determinados a partir de ellos mismos. Configuran conceptos esencialmente referidos a otros verdaderamente originarios. Tienen vigor ontológico solo respecto de esos conceptos originarios, con los que tienen que hallarse siempre en conexión. Por eso, el origen definitivo de esta modalidad de la nada se encuentra siempre

19 “*Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert*”.

20 “*dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigen*”.

21 Ver también: “Realidad y negación son categorías, esto es: conceptos puros del entendimiento. La diferencia entre la realidad y la negación es: realidad es aquello cuyo concepto contiene en sí mismo un ser; negación, aquello cuyo concepto contiene en sí mismo un no-ser” (*Ak. XXVIII* 552).

22 Desde esta perspectiva, este modo de nada comparte, *mutatis mutandis*, los rasgos formales con los que Aristóteles concibe a la privación. Sobre esto, ver Mayz Vallenilla (1974: 57 y ss.).

en conceptos positivos. La originariedad, a su vez, de estos conceptos originarios descansa en su contenido.

En la base de esta modalidad del fenómeno de la nada hay siempre un objeto, en el sentido de un contenido o una cualidad real.²³ Esto implica que la “vaciedad” no puede surgir si no está co-presente un objeto, entendido en el sentido indicado. La nada vacía, la nada en su vaciedad, es el resultado de la gradual disminución de la propiedad de un objeto; cuestión que se comprende con más exactitud si se atiende a que toda sensación, en cuanto *realitas phaenomenon*, puede quedar sujeta a una escala que termina en cero (cf. *KRV* B208). “Ahora bien –dice Kant–, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación, es *realitas (realitas phaenomenon)*; lo que corresponde a la falta de la misma, negación = 0” (*KRV* A168/B209). La disminución en la graduación, hasta cero, de la realidad sentida puede precisamente quedar representada como carencia en la tabla de la nada: la sensación “puede, por consiguiente, desaparecer completamente, pero de tal manera que ella se hace notar como falta” (Vollrath 57). Es precisamente esta falta, en cuanto privación, la que va haciendo disminuir la realidad en su magnitud intensiva, la que se caracteriza aquí como nada. Por eso, esta forma de nada se llama *nihil privativum*, una nada que va privando de ser a la realidad sentida en cuanto que sentida.

La intuición vacía sin objeto

La “intuición vacía sin objeto” (*leere Anschauung ohne Gegenstand*) ocupa en la tabla de Kant el número 3 y recibe también el nombre de *ens imaginarium*. La nomenclatura que él utiliza en este caso para referirse a ella produce, de buenas a primeras, cierta confusión. En efecto, con la fórmula “*ens imaginarium*” no se piensa en posibles entes que serían el producto de la imaginación productiva. El término “intuición” no debe ser entendido, por su parte, en el sentido de lo intuido, lo que sí es el caso del *ens rationis*. La palabra “intuición” ha de designar aquí la capacidad pura de intuición, a saber, el espacio y el tiempo en cuanto formas de la sensibilidad. La intuición es concebida allí como condición de posibilidad en orden a que la materia empírica, *i. e.* lo real de la sensación, pueda afectarnos (cf. *KRV* B207). A partir de ahí se entiende en qué medida puede decirse de este modo de nada (al igual que el caso del *nihil privativum*) que es también un dato vacío para conceptos (*leere Data zu Begriffen*) (cf. *KRV* A292/B349).

23 La correlación realidad-objeto, donde realidad se asocia a sensación, se hace presente también en el enunciado del principio de las anticipaciones de la percepción: “En todos los fenómenos, lo real, *que es un objeto de la sensación*, tiene magnitud intensiva, es decir, un grado” (*KRV* B207).

A diferencia de los números 2 y 4 de la tabla, Kant parte del hecho de que el 3 es principalmente un *ens*. Pero no se trata allí de un ente posibilitado en su fenomenalidad por las formas puras de la intuición, sino que, aunque pueda parecer extraño, la entidad del ente pretende ser predicada aquí del espacio y del tiempo como tales. Sin embargo, estos constituyen una cierta nada precisamente en cuanto no pueden devendir un ente, es decir, un objeto, pues la “negación, tanto como la mera forma de la intuición, no son, sin algo real, un objeto” (*KRV* A292/B349). Esta es la razón de que aquí espacio y tiempo sean tenidos más bien por posibilitadores del llegar a estar dados los objetos en cuanto fenómenos.

Los dos aspectos, a saber, ser-ente y no-ser, son considerados por Kant, en su breve descripción del fenómeno aquí tratado, en cuanto espacio y tiempo “son, por cierto, algo, en cuanto formas de intuir, pero ellos mismos no son objetos que pudieran ser intuidos (*ens imaginarium*)” (*KRV* A291/B347). Este enunciado de Kant tiene que ser considerado como formulación paralela a una tesis fundamental de la estética trascendental, esto es, que espacio y tiempo poseen realidad empírica e idealidad trascendental. De acuerdo con los análisis de Kant, el espacio posee realidad empírica, pero ya allí en la estética Kant anticipa –y especifica cómo ello ocurriría– la posible entrada de la nada en conexión con el espacio, tan pronto se quisiera afirmar la idealidad trascendental del espacio. Y lo mismo vale del tiempo. Por eso, ya en el nivel de lo ganado según las enseñanzas de la estética trascendental, se concluye aclaratoriamente:

Afirmamos, por tanto, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda posible experiencia externa), aunque a la vez la *idealidad trascendental* del mismo, esto es, que él no es nada tan pronto abandonamos la condición de posibilidad de toda experiencia, y lo tomamos como algo que yace en la base de las cosas en sí mismas. (*KRV* A28/B44)

Lo mismo vale del tiempo. Espacio y tiempo no son, en consecuencia, objeto de intuición, vale decir, no son intuidos, pero no porque contingentemente no lo sean, sino porque no pueden serlo en absoluto, ya que no son algo por intuir o susceptible de ello. Su realidad, opuesta aquí a la nada, estriba en representar las condiciones formales de la constitución del sujeto en el nivel sensible (puro) para el conocimiento de las cosas en cuanto fenómenos. Es importante señalar que con ello queda también determinado aquí el sentido y alcance que tiene la palabra “realidad”, en cuanto esta se constituye en un predicado del espacio. O sea, Kant está respondiendo en un sentido preciso a la pregunta qué significa aquí “realidad”. Este término, dicho del espacio (y del tiempo), no alude a la calidad de *res* propia de una cosa, según ha sido analizado antes. Que el espacio (y el tiempo) sean reales no quiere decir que sean

verdaderos o que la existencia se les predique como lo hacemos de los objetos. Realidad no es, en el contexto discutido, ni *veritas*, ni *essentia* ni *existentia*. Que no existan no significa que no tengan existencia alguna, su existencia es la de su validez objetiva, o mejor, la de su validez objetivante, esto es, establecen la posibilitación de la validez de los objetos y, en esa medida, ellos mismos se tornan válidos. En un paréntesis Kant explica que realidad equivale aquí a *objektive Gültigkeit*, validez objetiva (cf. *KRV* A28/B44).

El objeto vacío sin concepto

El *nihil privativum* y el *nihil negativum* habían sido objeto de consideración en un escrito precrítico (1763).²⁴ Kant se había referido allí a las magnitudes negativas siguiendo el modelo o ejemplo de las matemáticas, disciplina en que era ya un concepto corriente. La oposición que muestra el concepto de privación es una contraposición real. “Real” quiere decir aquí no solo que la oposición es una *efectiva* contraposición entre dos o más propiedades; al mismo tiempo se quiere decir que esa clase de oposición se distancia radicalmente de la mera repugnancia lógica. Mientras que el *nihil privativum* implica una oposición entre propiedades o predicados que puede desembocar en una nada relativa, la repugnancia lógica llega hasta un *nihil absolutum*, entendido como mutua oposición contradictoria de dos conceptos en el intento por configurar a partir de ellos un concepto nuevo e independiente. En este *nihil* resulta negado todo desde el principio, al punto de que el resultado es una nada *a nativitate* y, por lo mismo, el concepto primero llamado a constituirse no logra nacer. Kant dice en tal respecto: “El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, es nada, porque el concepto es nada”; y explica esto añadiendo que se trata de “lo imposible, como por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*)” (*KRV* A291/B348).²⁵

Se trata aquí de un ejemplo típico de la *deutsche Schulmetaphysik*, que puede leerse, por ejemplo, en Ch. Wolff, más exactamente como epígrafe del §79 de su *Philosophia Prima sive Ontologia*. Allí se dice: “*Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit*” (Wolff 1736 62). A continuación, Wolff avanza explicativamente diciendo: “*E. Gr. bilineum rectilineum contradictionem involvit, cum supponas duas lineas rectas inter eadem puncta contineri posse, quod contradicit propositioni verae, inter duo puncta nonnisi rectam unicam contineri. Et igitur bilineum rectilineum impossibile*” (*ibd.*). Al hablar de la imposibilidad

24 *Versuch [über] den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (Ak. II).

25 “*Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*)*”.

lógica, Kant tiene en cuenta este ejemplo y, debido a la autocancelación del concepto, llega a denominarlo *Unding* (cf. *KRV* A292/B348). La vacuidad del objeto surge, pues, de la imposibilidad del concepto mismo. En verdad, no se trata de que se esté en presencia de un concepto ya formado y que luego resulta ser suprimido; es el concepto mismo el que no llega a formarse, porque las notas que buscan componerlo son esencialmente incompatibles. El “algo”, al que eventualmente se aspiraba, se revela entonces como imposible y, así, como *irrepraesentabile*. Sin embargo, a propósito del ejemplo de Wolff puede todavía preguntarse si existe, en definitiva, una auténtica contradicción conceptual en una figura que esté encerrada –o pretenda estarlo– por dos líneas rectas. ¿En qué consiste allí la contradicción? La posición de Kant en torno al punto es vacilante: En *KRV* ofrece el mismo ejemplo, pero la valoración o consideración del mismo es muy diversa: “así, en el concepto de una figura que está encerrada en dos líneas rectas no hay contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y su encuentro no contienen una negación de una figura” (A220/B268). Kant reconoce que en este caso se está, por cierto, ante una imposibilidad, pero, a su juicio, la imposibilidad descansa:

no en el concepto en sí mismo, sino en la construcción de este en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y su determinación; pero estos tienen, a su turno, su realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles porque contienen en sí, *a priori*, la forma de la experiencia en general. (*KRV* A221/B268)

Con ello, Kant ha llevado a cabo una distinción: la imposibilidad no depende más de la contradicción, sino de la constitución trascendental de nuestra subjetividad, en este caso, del espacio, tal como el filósofo lo venía entendiendo ya desde la *Dissertatio* de 1770. El encuentro de dos líneas rectas no sugiere al pensamiento lógico formal contradicción alguna, pero sí abre la puerta, más allá de ese tipo de pensamiento, a una imposibilidad explicada por la incapacidad principal de *construir*, vale decir, para Kant, de presentar o exponer en el espacio una figura que aspire a tener tales atributos o propiedades. Kant daría implícitamente, así, al ejemplo de Wolff una nueva perspectiva en el marco de una apropiación, reinterpretación y transformación de la doctrina acerca del espacio. Pero con ello, al mismo tiempo, Kant va más allá del propio ejemplo que ofrece en sus explicaciones a propósito de la tabla de la nada, al punto que algunos piensan que remite a estudios más tempranos en el desarrollo de su filosofía (cf. 1970 Vollrath).

El concepto vacío sin objeto

El *ens rationis* ocupa el primer lugar de la tabla de la nada. Para nuestro propósito es el más importante. Se trata en su caso no de la negación de un ente, sino de la de una condición trascendental, que, en principio, está llamada a hacer posible el conocimiento. Lo que se niega es un concepto. Pero no se niega aquí por autocancelación debida a su contradictroriedad –como sí es el caso del *nihil negativum*–, sino por el vacío conceptual que se origina como derivado de la inefectiva constitución del producto cognoscitivo. De allí que Kant caracterice a este modo de ser-nada como “concepto vacío sin objeto” (*Leerer Begriff ohne Gegenstand*) (cf. KRV A292/B348). Que el concepto sea calificado de vacío es propiamente una redundancia. El concepto resulta ser vacío (*leer*) porque no tiene ningún objeto (*Gegenstand*). La ausencia de lo intuitivamente dado repercute en el concepto, y deja como residuo cognoscitivo la imposibilidad de que el objeto llegue a quedar constituido trascendentalmente *como* objeto. Kant da, con todo, un paso más, poniendo en conexión dicha ausencia conceptual con el noúmeno, en cuanto caso ejemplar de esta nada como *leerer Begriff ohne Gegenstand*. En su virtud, los *noumena* “no pueden ser contados entre las posibilidades” (KRV A290/B347), pero ello no implica que se los expulse de toda posibilidad o “no por eso tienen que ser tenidos por imposibles” (*ibd.*).²⁶

Al lector de Kant le llama la atención, por supuesto, que algo que no puede ser contado entre las posibilidades no sea considerado imposible. La cuestión se resuelve no solo distinguiendo entre posibilidad *lógica* y *real*, sino observando que Kant, a diferencia del racionalismo, restringe crítico-trascendentalmente el concepto de posibilidad. En efecto, si el equivalente de lo posible fuera lo que puede pensarse sin contradicción, entonces los *noumena* (entendidos en sentido positivo) tendrían un lugar destacado entre las posibilidades, pero este no es el caso aquí. Se concede que el noúmeno es una invención no contradictoria (*nicht widersprechende Erdichtung*) (cf. KRV A292/B348). Su calidad de *erdichtet*, de inventado o ficto (en el preciso sentido que va ganando el *ens rationis* en Kant), no lleva consigo la eliminación de su concepto. Pero la idea más acabada de posibilidad solo puede ganarse al poner en conexión lo discutido, en la distinción entre posibilidad lógica y real, con la doctrina planteada por Kant en el primer postulado del pensamiento empírico.²⁷

26 “obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen”.

27 Kant da un segundo ejemplo de esta primera modalidad de nada: “ciertas nuevas fuerzas que se piensan, por cierto, sin contradicción, pero también sin ejemplo de la experiencia, y que, por tanto, no tienen que ser contadas entre las posibilidades” (KRV A290/B347). Este caso se refiere a diversas entidades de las que en tiempos de Kant se hablaba mucho. La cuestión obedece, en ese respecto, a un contexto histórico. Kant advierte ante la tentación “de excogitar ciertas nuevas fuerzas originarias, por

Aunque los noúmenos pueden pensarse sin oposición de contradicción, carecen propiamente de objeto (*cf. KRV A771/B799*), lo que aquí significa carecer de la intuición que se debe proporcionar o disponer (*anzugebende Anschauung*). Ya ello alude al hecho de que las condiciones de la experiencia posible solo pueden ser empleadas como condiciones de la posibilidad de las cosas (*Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen*) (*cf. KRV A771/B799*). La palabra intuición tiene no dos, sino tres sentidos: la capacidad de intuir, el acto de intuir, y lo intuido mismo. Aquí debe ser tomada en cuanto referida a lo intuido (*das Angeschaute*). Como capacidad cognoscitiva, en esta primera modalidad de nada, la intuición no resulta ser “rellenada” o “cumplida” por lo intuido, sencillamente porque el objeto no se hace presente o no puede hacerse presente a la intuición humana. No hay acto impletivo satisfactorio correspondiente. El concepto crítico de posibilidad, que a nuestro juicio no se agota en su asociación con el mandato del primer postulado del pensamiento empírico, es muy estricto y apunta en este contexto a poner de relieve la posibilidad, en el sentido de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia (*cf. KRV A218/B265*). Un concepto tal es refractario a entidades que para Kant no son más que invenciones. En uno de los ejemplos que aduce, Kant aprovecha una vez más poner el acento en la vaciedad, reforzando la idea de inanidad de esas entidades. En efecto, se las denomina “vacías telarañas cerebrales” (*leere Hirnspinnste*) (*cf. KRV A770/B798*), que en su nula virtud están impedidas de proporcionar “conceptos de cosas” (*Begriffe von Sachen*) (*cf. ibd.*). Se enumera entre ellas la invención de nuevas fuerzas originarias, como el caso de un entendimiento humano que fuese capaz de intuir su objeto –lo futuro– sin mediación de la sensibilidad (*cf. KRV A222/B270; A770/B798*), o una facultad que tendría la virtud de “estar en comunidad de pensamientos con otros seres humanos (por muy alejados que estén)” (*KRV A223/B270*).²⁸ A todos ellos se los califica de conceptos sin fundamento. La razón es que su posibilidad:

no puede ser fundada en la experiencia ni en las leyes conocidas de esta, y sin ella es un enlace de pensamientos enteramente arbitrario, que aunque ciertamente no encierre ninguna contradicción, no puede abrigar la pretensión de realidad objetiva, y, por tanto, de la posibilidad de un objeto tal como el que aquí se quiere pensar. (*ibd.*)

ejemplo, un entendimiento que fuese capaz de intuir su objeto sin los sentidos o una fuerza de atracción sin contacto, o un nuevo tipo de substancias, por ejemplo, una que estuviese presente en el espacio sin impenetrabilidad, tampoco ninguna comunidad de substancias, que sea distinta de todas aquellas que ofrece la experiencia: ninguna otra presencia sino en el espacio; ninguna otra duración que en el tiempo” (*KRV A770/B798*).

28 Ver también acerca de esto Heimsoeth (721).

¿Qué significado tiene, pues, el término objeto en la primera articulación de la nada? El término se refiere allí únicamente a la condición específica que se busca para obtener un determinado conocimiento. Es precisamente su ausencia, porque faltan las condiciones para ser alcanzado, lo que desencadena una concreta forma de nada. Las propias palabras de Kant en su análisis aclaran esto: el objeto de un concepto es nada si “no le corresponde intuición alguna que pueda indicársele” (*KRV* A290/B347). Pero ya sabemos que esto cae bajo el abrigo del así llamado postulado de la posibilidad de las cosas.

Ahora bien, podría creerse que la desconexión de la intuición, que lleva a marrar el objeto de conocimiento, podría implicar que la nada se asomase aquí en la forma de inexistencia del objeto. Esta hipótesis tiene cierta plausibilidad, en la medida en que tal desconexión conduce efectivamente a... nada, y en cuanto que esa desconexión se comprende como eliminación del objeto como objeto, en su *unidad, pluralidad y totalidad*²⁹ (siguiendo las categorías de la cantidad) (*cf. KRV* A80/B106). Pero, en verdad, Kant está pensando aquí no en la inexistencia del objeto, sino en que el resultado de un concepto vacío sin objeto no produce negación absoluta, en el sentido de la aniquilación del objeto. Si fuese así, se estaría hablando del número 4 de la tabla. En el caso del *ens rationis* no se trata de cierta anulación de algo, sino sorprendentemente, justo de lo contrario, a saber, del *exagerado estatuto* que alcanza lo que no es sino pensado por la razón, en un ejercicio descontrolado de esta. Con ello se observa, de paso, cómo Kant se separa del racionalismo en esta cuestión. Esta variante de la nada desemboca en una positividad absoluta o pura, que, no obstante, se queda a medio camino, pues no se alcanzan las condiciones necesarias para su efectiva realización.

Esta modalidad de la nada, entendida como la positividad suprema del concepto, puede concebirse en correspondencia con el noúmeno en sentido *positivo*. En B307³⁰ y ss., Kant distingue entre dos *significados* de noúmeno. Es necesario insistir en que no se trata de dos noúmenos, sino de *dos maneras de considerar* el noúmeno. “Noúmeno” no alude a una entidad en torno a la que se discute si existe o no; es un término para designar una diferencia que pertenece al orden mismo de la filosofía de Kant, o sea, se está ante una *diferencia trascendental*. La diferencia es trascendental, porque no es fruto de la puesta en obra natural de nuestro conocimiento, fundado en la experiencia cotidiana; la diferencia surge recién del ejercicio de la *reflexión trascendental*. Bröcker expresa esto desde el punto de vista de las ciencias empíricas:

29 “Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt” (*KRV* A290/B347).

30 El pasaje fue reelaborado por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

“El concepto de noúmeno no pertenece a la ciencia que se ocupa de los objetos de experiencia, sino que es un concepto de la filosofía trascendental, que reflexiona sobre el procedimiento de la ciencia de la experiencia [*Erfahrungswissenschaft*]” (Bröcker 1970 82). La distinción entre niveles de conocimiento es propia de la mirada filosófica trascendental. En esa calidad, la puesta de relieve del fenómeno frente al noúmeno puede considerarse como una de las apuestas más atrevidas y significativas de la posición crítico-trascendental. En el Prefacio de la segunda edición de la *Critica* puede leerse cómo esta enseña “a tomar el objeto en *dos significados*”, a saber, “como fenómeno o como cosa en sí misma” (KRV B XXVII).³¹ La cuestión de los límites estrictos entre sensibilidad y razón pudo incluso haber servido a Kant como título general de su proyecto crítico trascendental. Sabemos que tuvo en cuenta esta posibilidad.³²

La tesis de grados heterogéneos en el conocimiento puede reforzarse apelando a las propias palabras de Kant que expresan la distinción entre fenómenos y noúmenos en *KRV* (A235/B294). En ese pasaje se ofrece, además, el fundamento (*Grund*) de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos. Según sus palabras: “el entendimiento ocupado meramente en su uso empírico” (*KRV* A238/B296) puede –en lo que admite llamarse aquí la forma de ejecución natural de conocer– “avanzar muy bien, por cierto” (*ibd.*),³³ pero hay algo que el entendimiento, colocado en esa situación natural, no puede realizar, a saber, “determinarse a sí mismo los límites de su uso, ni saber lo que puede estar dentro o fuera de toda su esfera” (*KRV* A238/B297). La razón de esa incapacidad del conocimiento natural estriba en que el entendimiento no puede “meditar sobre las fuentes de su propio conocimiento” (*ibd.*).³⁴ Es tan solo la reflexión o meditación en la versión que se echa a andar como conocimiento trascendental, la que logra volver(se) sobre las propias fuentes de conocimiento, pero para eso “se requieren justamente las profundas

31 “*das Objekt in zweierlei Bedeutung zu nehmen [...] als Erscheinung oder als Ding an sich selbst*”.

32 Véase la carta a Marcus Herz del 7/06/1771: „*Ich bin daher ietzo damit beschäftigt ein Werk welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Verhältnis der vor die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysick u. Moral ausmacht enthalten soll etwas ausführlich auszuarbeiten*“ (Ak. x 123). Véase también la carta a Herz del 21/02/1772, en que Kant es aún más claro: „*Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ (Ak. x 129).

33 “*zwar sehr gut fortkommen*”.

34 “*über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nachsinnen*”.

investigaciones que hemos echado a andar” (*KRV A238/B297*). Como el entendimiento en su uso cotidiano no puede distinguir

si ciertas cuestiones están, o no, dentro de su horizonte, entonces nunca está seguro de sus pretensiones ni de su posesión, sino que tiene que contar con toda clase de humillantes reprensiones, si sobrepasa (como es inevitable) los límites de su dominio y se extravía en ilusiones y espejismos. (*KRV A238/B297*)

Dentro del rendimiento de una razón trascendentalmente diferenciadora se halla la propia diferencia trascendental: la posición trascendental diferenciante divide un noúmeno en sentido *negativo* y uno en sentido *positivo*. Kant observa a este respecto:

Si entendemos por noúmeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de la intuición sensible* [*so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung*], pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noúmeno en sentido *negativo* [*Noumenon im negativen Verstande*]. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible* [*Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*], entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significación *positiva* [*Noumenon in positiver Bedeutung*]. (*KRV B307*)

No se trata, pues, de dos tipos de noúmenos, sino precisamente de dos significados o sentidos (*Bedeutungen*) de noúmeno. Interpretar el noúmeno de este modo permite evitar la curiosa idea de que tras los fenómenos se escondería además alguna otra clase de entidad. Para que la distinción se torne más efectiva, es necesario no pasar por alto el eminente papel que juega en este problema el concepto de *Beziehung* o *respectus*. Una y la misma cosa puede ser considerada de dos maneras, o bien como objeto de una intuición no-sensible o como objeto de una intuición intelectual. Una intuición no-sensible no es ya por ello una intuición intelectual. Hay gran trecho, si no insuperable, entre ambos momentos. El significado último que tenga el objeto del caso depende de que sepamos en qué relación o respecto se encuentra el objeto. Con todo, esta decisión no depende solo de la existencia de esa relación; en verdad, el respecto se decide, a su turno, desde el sujeto mismo con el que el objeto en cuestión entra en relación. Notemos que puede llamar la atención, e incluso ser equívoco, que hablemos de objeto y su relación con el noúmeno. Para superar este equívoco es preciso no olvidar que en las actuales consideraciones nos movemos en el marco del tratamiento general del concepto de nada. En ese marco, “objeto” es el concepto supremo, del que resulta una división conceptual. Cada vez

debe decidirse si el objeto desemboca en algo (*etwas*) o quizás en nada (*nichts*). De ello depende que el término objeto refiera o no a algo. Lo que este signifique es un asunto que se decide luego de haber visto si se solidifica en algo o se disuelve en la nada.

Si la cosa, entonces, es objeto intencional de una *intuición intelectual*, estamos en presencia de una cosa u objeto como noúmeno. “Positivo” quiere decir ahí que la cosa llega a quedar conocida en sí misma, lo que explica que gane para ella el nombre de “cosa en sí”. Sin embargo, la cosa no obtiene dicho “título” por sí misma, sino que este solo se explica por el sujeto con el que ella se encuentra en conexión, esto es, un entendimiento divino. Si la cosa, por el contrario, es el objeto intencional de una *intuición sensible*, entonces tropezamos con la cosa como fenómeno. Los fenómenos se llaman *phaenomena* –no simplemente fenómenos (*Erscheinungen*)– en cuanto “se los piensa como objetos según la unidad de las categorías” (A 249).

La caracterización kantiana del noúmeno en sentido *negativo*, es decir, aquel que *no es objeto de nuestra intuición sensible*, por no hacer entrar o no poder hacer entrar en tal intento cognoscitivo nuestro modo de intuición (*cf. KRV B307*), implica considerar la cosa nouménica desde la perspectiva de la subjetividad humana, y, como tal, finita. Que el noúmeno no sea objeto de una intuición sensible no equivale simplemente a afirmar que de hecho no es objeto de la intuición sensible humana, sino que no puede serlo en absoluto. Con todo, se puede afirmar, pero para ello no hay que olvidar las distinciones entre *no ser objeto de intuición sensible* y *ser objeto de una intuición no-sensible*, que hay acceso humano al noúmeno, entendido este, por cierto, solo en sentido negativo. La razón de ello estriba en que en la consideración del noumeno en este sentido y, por tanto, en esta restricción, ese modo de considerar se correlaciona con los fenómenos. Las cosas son justo conocidas como fenómenos (*Erscheinungen*), puesto que son “objeto” de una intuición sensible. Podemos dar fuerza a esta interpretación, si recordamos que Kant dice que “la doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noumenos en sentido negativo” (*KRV B307*).³⁵ Vale decir: noumeno, en sentido negativo, e intuición sensible están íntimamente relacionados:

35 El pasaje sigue así: “es decir, de cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición, y por tanto, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas, acerca de las cuales él, empero, en esta abstracción, comprende a la vez que no puede hacer uso de sus categorías en esta manera de considerarlas, porque estas tienen significado solamente en relación con la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo, y pueden determinar a priori precisamente esta unidad, mediante conceptos universales de enlace, solamente gracias a la mera idealidad del espacio y del tiempo” (*KRV B307-B308*).

uno es positivo en el ámbito de la intuición sensible; el otro es negativo en el plexo de la (problemática) intuición intelectual.

Hablar de un *objeto de una intuición no-sensible* implica asumir “una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en sentido *positivo*” (*KRV* B307). Estamos instalados aquí en la mirada de una “subjetividad” suprahumana. Apoyándose en la diferenciación ontológico-trascendental, Kant puede así sacar una consecuencia gravitante en su filosofía y para la filosofía en general, esto es, que “la división de los objetos en *phaenomena* y *noumena*, y del mundo en un mundo sensible y uno inteligible, no puede, pues, ser admitida” (*KRV* A255/B311), si a esa división se le atribuye un “sentido positivo”. Pero desde otro punto de vista, el noúmeno no tiene por qué ser expulsado, puesto que conforma el correlato no cognoscible del fenómeno.

Cosa en sí (noúmeno) y fenómeno no son, en consecuencia, como se explica en el *Opus postumum*, dos diversos entes, sino el mismo ente tomado en dos formas de consideración trascendental (*cf. Ak. xxii* 26). Allí mismo Kant se explica diciendo que “la cosa en sí (*ens per se*) no es otro objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación al mismo objeto” (*Ak. xxii* 26).³⁶ Kant se sigue preguntando: “¿Qué es entonces un objeto en el fenómeno, en contraposición al mismo objeto, pero como cosa en sí?” (*Ak. xxii* 43).³⁷ De inmediato responde: “Esta diferencia no se encuentra en los objetos, sino meramente en la diversidad de la relación, en el modo como el sujeto aprehensor del objeto sensible es afectado en él para producir la representación” (*ibd.*).³⁸ Por si en la *Crítica de la razón pura* no hubiera sido suficientemente explícito, Kant aclara sin rodeos, una vez más en el *Opus postumum*, que “la diferencia entre los conceptos de una cosa en sí y de una [cosa] en el fenómeno no es objetiva (*nicht objektiv*), sino meramente subjetiva (*bloß subjektiv*)” (*Ak. xxii* 26). “Subjetivo” quiere decir aquí que la diferencia entre cosa en sí y fenómeno depende de cuál es en cada caso el sujeto que conoce. Pero haber podido hacer esa distinción es el fruto de una *reflexión trascendental*. Por eso, la diferencia misma explicada no es empírica, sino, precisamente, trascendental, en el sentido de que siendo posible por ella surge desde ella. La posición trascendental permite establecer

36 “Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Object”.

37 “Was ist aber ein Gegenstand in der Erscheinung im Gegensatze eben desselben Objects aber doch als Dinges an sich?”.

38 “Dieser Unterschied liegt nicht in den Objecten sondern blos in der Verschiedenheit des Verhältnisses wie das den Sinnengegenstand apprehendirende Subject zur Bewirkung der Vorstellung in ihm afficit wird”.

que el surgimiento de la relación o *respectus* es necesariamente dependiente de un sujeto.

Un noúmeno en *sentido positivo* no por ello termina necesariamente en una nada. Esto acontece únicamente en el finito dominio de la subjetividad humana. Que Kant se refiera al concepto de noúmeno como un concepto fruto de invención (*Erdichtung*) no implica calificarlo de contradictorio (*cf. KRV B 310; A 290, B 347*). Pero como su realidad objetiva no es acreditabile trascendentalmente, se lo califica de problemático, propiedad cuyo significado es técnico, según *KRV* (A254/B310).³⁹ La significación positiva del noúmeno no puede ser afirmada asertóricamente (*cf. KRV B310*)⁴⁰ por una subjetividad finita. No es el caso para un intelecto arquetípico: allí se produciría el encuentro perfecto entre concepto e intuición, en cuanto que en él la intuición no sería sensible, sino intelígerible o intelectual (*cf. KRV A256/ B311 y ss.*). Ese intelecto podría afirmar el noúmeno no solo asertórica, sino, a la vez, apodícticamente.⁴¹ Pero un entendimiento de esa naturaleza no conocería “discursivamente mediante categorías, sino intuitivamente en una intuición no-sensible” (*KRV B311-B312*). No solo aquella no-discursividad seguiría siendo un problema, también lo sería esa clase de entendimiento.

Conclusión

En el primer apartado de este escrito preguntábamos por el sentido, y observábamos que este constituye aquello que ya suponemos al interrogar por algo. Tratándose de Kant, el asunto se torna aún más complejo, porque la respuesta a la pregunta por el sentido no se agota en la referencia que deben ostentar lo conceptual y lo puro (incluyendo esto último al espacio y al tiempo) a lo sensible o a los objetos en la intuición. Se da aquí una paradoja: los elementos trascendentales puros son condición de constitución de los objetos o, mejor, de su específica calidad objetiva, pero, a su turno, esos objetos o realidades sensibles dan sentido a los propios elementos que posibilitan aquello a lo que esos elementos (los fenómenos) quedan vertidos.

Una respuesta, por tanto, a “lo que sea” la nada en Kant, solo se hace viable si se atiende a los elementos que hacen posible el conocimiento de los objetos. En otras palabras, el sentido no se constituye a secas, sino en la medida en que los elementos trascendentales cumplen

39 “Llamo problemático a un concepto que no contiene contradicción alguna, y que como limitación de conceptos dados se halla en conexión con otros conocimientos, cuya realidad objetiva de ningún modo puede llegar a conocerse”.

40 Un enunciado asertórico se caracteriza porque en él el contenido de la enunciación está acompañado de la conciencia de la realidad efectiva (*cf. Ak. IX 108*).

41 Los juicios apodícticos están acompañados de la conciencia de la necesidad (*cf. Ak. IX 108*).

la función para la que son pro-vocados, y que catapultan, revirtiendo sobre él, al propio sentido. Esta vía es ciertamente indirecta, pero en absoluto ajena o externa a la cuestión que aquí se ha abordado, pues su guía interrogativa es la *investigación* de aquellos *lugares o momentos* en que el *conocimiento* –lo que para Kant va justo estrechamente unido al sentido–, por las razones que él mismo ofrece, simplemente *no logra constituirse*. No se trata de que en tales casos de “fallo” en el conocer se pierda el sentido, porque esto supondría que en algún momento se disponía de él. Se trata, más bien, de que el conocimiento no llega en definitiva a configurarse, con lo que también el sentido queda a medio camino. Sin embargo, no por ello se pierde todo sentido o todo el sentido.

Tal ocurre, por ejemplo, en un nivel distinto, pero no sin relación con el acto de conocer: el del lenguaje. El caso específico que resulta concernido es el de las imágenes que tienen lugar en él, como el caso de la metáfora, el símbolo y la analogía. De ello no nos hemos ocupado aquí, pero la cuestión queda abierta a discusión en cuanto se presenta como un modo que no solo supera los fallos en la constitución común del sentido en el conocimiento, sino que abre a este a nuevas posibilidades. Se trataría allí de ir más allá del conocimiento en los términos fijados por la *crítica a la razón teórica*, y de redirigir y redibujar el sentido en el espacio del lenguaje.

Se trataba de fijar la mirada primordialmente allí donde el conocimiento no logra constituirse. Es justo la tabla de la nada la que reproduce, aunque por cierto solo indicativamente, los momentos de “pérdidas del sentido” por la no producción de conocimiento. Kant se ha aproximado al problema de la nada teniendo como trasfondo las condiciones que coparticipan (o deberían coparticipar) en la producción efectiva del sentido (*cf. KRV A290/B347-A292/B349*).

La constitución del sentido en la filosofía trascendental supone un camino de ida y vuelta: de lo puro a lo sensible y de lo sensible a lo puro. La primera vía alude a una condición de necesidad trascendental; la segunda, a una condición de necesidad senso-empírica que incide tanto sobre la pureza conceptual (conceptos puros en cuanto categorías) como sobre la pureza intuicional (formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo). Es ese el modo en que se configura el sentido y la significación (*Sinn und Bedeutung*), como dice Kant a este propósito. La sensibilidad y el entendimiento, tal como él los concibe, condicionan el rendimiento del conocimiento. La respuesta a la constitución del sentido en el contexto trascendental va en íntima conexión con la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocer, donde, no obstante, el acento recae en la pregunta por la *realidad objetiva* (*objektive Realität*) de un *concepto*. Y en ese marco debe entenderse, siguiendo a Kant, que el sentido quede articulado por la *referencia* (*Beziehung*) de un concepto a

un objeto. Se ha visto incluso que la cuestión de la referencia (*Bezug* y *Beziehung*) se vuelve especialmente determinante para esa modalidad de la nada que entronca con el noúmeno. Pero, en general, y más de cerca, la cuestión de la referencia se explica por la mostración (o demostración, como también dice Kant), que puede hacerse de un concepto en el ámbito sensible. Al cumplimiento de esa exigencia se denomina *exposición* (*Darstellung*) del concepto en la intuición, sea empírica o pura.

Expresiones que recogen estas ideas se encuentran con relativa frecuencia en la obra del filósofo; así Kant aboga, sin ambages, por “hacer sensible un concepto abstracto” (*KRV* A240/B299). Hacer sensible un concepto de ese tipo significa “exponer en la intuición el objeto que le corresponde” (*ibd.*). Kant mismo observa que si ello no se cumple, “el concepto (como se dice) quedaría sin sentido, es decir, sin significación” (*ibd.*). En otro pasaje, que aborda directamente los conceptos puros del entendimiento, se advierte que “solo *nuestra* intuición sensible y empírica puede proporcionarles [a los conceptos] sentido y significación [*Sinn und Bedeutung*]” (*KRV* B149). En *Prolegomena*, Kant ejemplifica con dos conceptos puros, el de magnitud (*Größe*) y el de causa (*Ursache*), la necesidad de que los conceptos obtengan su significación y sentido en “un determinado uso *in concreto*” (Ak. v 282), uso que, a su vez, se valida por una “aplicación a cierta intuición, mediante la cual nos es dado un objeto” (*ibd.*). Asimismo, hay un pasaje de la *Crítica de la razón pura* de máxima importancia para lo que se discute. Su relevancia radica en que allí se extiende la necesidad de la que se ha hablado, esto es, la cuestión del sentido y la significación, hasta las propias *formas puras de la sensibilidad*. Según ese *passus*, para obtener su correspondiente *realidad objetiva*, con lo que ganaría significación y sentido, el conocimiento ha de quedar referido a los objetos de experiencia: “Si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y tener en él significación y sentido, el objeto debe poder ser dado de alguna manera” (*KRV* A155/B194-A156/B195). Es decir, la propia realidad objetiva del conocimiento como tal, y no solo la del concepto, es dependiente de la donación o del hecho de darse el objeto. Sin eso, los conceptos, base primera del conocimiento por el lado del entendimiento, “son vacíos, y de ese modo, por cierto, se habrá pensado, pero en realidad no se habrá conocido nada mediante este pensar, sino que solamente se habrá jugado con representaciones” (*ibd.*). Kant mismo explica qué quiere decir que un objeto esté dado o se nos dé: “Darse un objeto, si esto no se ha de entender a su vez de manera solamente mediata, sino exhibirlo inmediatamente en la intuición, no es otra cosa que referir su representación a la experiencia (ya sea efectiva, o solo posible)” (*KRV* A156/B195). Y es aquí donde, a continuación, el pasaje amplía la necesidad de

la que se ha hablado, es decir, la referencia apuntada a las formas puras de la intuición. En efecto,

incluso el espacio y el tiempo, por muy puros que estos conceptos sean de todo lo empírico, y por muy cierto que sea que son representados enteramente a priori en el espíritu, no tendrían validez objetiva, ni tendrían sentido ni significación, si no se mostrara su uso necesario en los objetos de la experiencia; pues la representación de ellos es un mero esquema, que se refiere siempre a la imaginación reproductiva, la que evoca a los objetos de la experiencia, sin los cuales ellos no tendrían significación alguna [...]. (KRV A156/B195)

Kant no establece límites para la necesidad del concurso de estas condiciones y, por eso, remata esta idea diciendo que “así es con todos los conceptos, sin diferencia” (KRV A156/B195).

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica [Met.]*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- Bröcker, W. *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970.
- Bröcker, W. *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1999.
- Courtine, J. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- Heimsoeth, H. *Kants transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vierter Teil: Die Methodenlehre*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft [KRV]*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- Kant, I. *Akademie-Ausgabe: Kants Gesammelte Werke [Ak.]*. 29 Bände bis heute. Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
- Mayz Vallenilla, E. *Die Frage nach dem Nichts bei Kant*. Pfullingen: Neske, 1974.
- Platón, “Sofista.” *Diálogos V*. Por: Platón. Trads. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor-Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988. 319-482.
- Vollrath, E. “Kants These über das Nichts.” *Kant-Studien* 61 (1970): 50-65.
- Wolff, C. *Philosophia prima, sive Ontologia: methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti; Lipsiae: Prostat in Officina Libraria Rengeriana, 1736.