

SOBRE EL IDEALISMO TRASCENDENTAL*

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

El siguiente tratado se refiere de inicio a fin a la –hasta hace un tiempo única existente– primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Algunos meses después de la aparición de este tratado fue publicada la segunda edición de la obra de Kant, aumentada con aquella “Refutación del idealismo” acerca de la cual he hablado detalladamente en la “Introducción” al segundo volumen de mis escritos. En el prólogo a esta segunda edición (B XXXVIIss.) Kant informa al lector acerca de las mejoras de exposición que allí ha ensayado, sin ocultar que tales mejoras trajeron consigo una cierta pérdida; en efecto, con el fin de lograr una exposición más comprensible, algunas cosas tuvieron que ser suprimidas o abreviadas. Creo que esta pérdida es altamente considerable, y quisiera que mi juicioso lector –que se toma con seriedad la filosofía y su historia– emprenda la comparación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con la segunda edición mejorada (las ediciones posteriores no son sino reimpressiones de la segunda). Recomiendo particularmente la consideración de la sección de la primera edición llamada: “Sobre la síntesis de reconocimiento en el concepto” (A 103ss). Ya que la primera edición se ha convertido en una rareza, se debe procurar que los pocos ejemplares que aún se conservan, al menos en bibliotecas públicas e incluso en grandes colecciones privadas, no desaparezcan del todo. En general, no son suficientemente conocidas la ventajas de estudiar los sistemas de los grandes pensadores a través de sus exposiciones más tempranas. Así, Hamann me hablaba acerca del agudísimo Christian Jacob Kraus, quien no podía dejar de agradecerle el haberlo familiarizado con la primera obra filosófica de Hume, el *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739), obra que había iluminado su lectura de los *Ensayos* posteriores.

El idealismo trascendental o crítico, sobre el cual está erigida la *Crítica de la razón pura* de Kant, no ha sido, en mi opinión, tratado con suficiente cuidado por parte de algunos promotores de la filosofía

* [Über den transzendentalen Idealismus, en: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke* (G. Fleischer d. Jüng: Leipzig 1815), T. II, 291-310 (reimpresión reprográfica editada por F. Roth & F. Köppen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980). La traducción del original alemán ha sido realizada por Hernán D. Caro A. El traductor quiere agradecer al profesor Luis Eduardo Hoyos por sus comentarios sobre la versión final de este trabajo.]

kantiana. O para decir con entera franqueza lo que pienso: ellos parecen tener tanto temor al reproche de idealismo en general, que prefieren dar lugar a un malentendido, a hacer frente a un reproche que podría ser desalentador.

Esto parecería no tener en sí nada de reprehensible, puesto que los prejuicios de los hombres deben ser primero debilitados, para luego poder ser sometidos, y es en general tan difícil lograr atraer la atención, que cuando nos encontramos en el camino con una opinión preconcebida, casi que debemos abandonar por ello toda esperanza de ganar dicha atención. No obstante, en el caso presente la cuestión está dispuesta de tal forma que el más pequeño malentendido puede estropear todo aprendizaje, y así, impedir toda comprensión. Es ciertamente errado hablar de esta manera acerca de la *Crítica de la razón pura*; la *Crítica* se explica suficientemente por sí misma, y sólo es necesario leer las pocas páginas de la "Estética trascendental" y de la "Crítica al cuarto paralogismo de la psicología trascendental" (A 370-80), para poder comprender el propósito general del idealismo trascendental.

El idealista trascendental –dice Kant en la sección señalada (A 370)– puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse. Es decir, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de las representaciones en mí, esto es, el *cogito ergo sum*. En efecto, al no admitir esta materia, e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada es separado de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos *exteriores a sí mismos*, sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan unas fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros. Desde el comienzo nos hemos pronunciado en favor de este idealismo trascendental [...].¹

En efecto, si consideramos los fenómenos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí y exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros. Se puede conceder que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que está fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir,

¹ [Todas las citas de la *Crítica de la razón pura* siguen la versión castellana de Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1998 [1978]). Se han realizado algunas modificaciones a esta traducción allí donde se lo ha considerado necesario.]

simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa, nos es desconocido. Pero no nos referimos a él, sino al objeto empírico, el cual se llama *exterior* cuando es representado *en el espacio* e *interior* cuando sólo es representado *en su relación temporal*. Ahora bien, espacio y tiempo sólo se hallan en nosotros. Sin embargo, la expresión «fuera de nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto –entendido en el último sentido, tal como es realmente tomada por la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa–, distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental, llamándolos directamente cosas que *se encuentran en el espacio* [...]. (A 372-7)

[N]o hay en el espacio más que lo representado en él. En efecto, el mismo espacio es sólo representación y, consiguientemente, lo que hay en él debe estar incluido en la representación. En el espacio no hay más que lo que en él sea efectivamente representado. La proposición, al afirmar que una cosa sólo puede existir en su representación, tiene, desde luego, que producir extrañeza. Pero lo chocante desaparece, en este caso, por no ser las cosas de que nos ocupamos cosas en sí, sino simples fenómenos, es decir, representaciones. (A 375n)

[S]i no queremos enredarnos en nuestras más ordinarias afirmaciones, debemos considerar todas las percepciones, sean éstas internas o externas, simplemente como una conciencia que depende de nuestra sensibilidad; igualmente, debemos considerar a los objetos externos de tales percepciones no como cosas en sí, sino tan sólo como representaciones, de las que podemos ser, como en el caso de cualquier otra representación, inmediatamente conscientes. Estas representaciones se llaman externas por depender del sentido que llamamos externo y cuya intuición es el espacio, el cual no es, a su vez, más que un modo de representación interno, en el cual ciertas representaciones se enlazan entre sí. (A 378)

El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a toda intuición interna, no es en sí mismo ni materia ni ser pensante, sino una base, desconocida para nosotros, de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo. (A 380)

De la “Estética trascendental” –a la cual me referí anteriormente–

solamente quiero citar el siguiente pasaje, que trata acerca de la *idealidad trascendental* del tiempo:

Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega realidad absoluta y trascendental, he recibido de parte de hombres razonables una objeción cuya unanimidad me hace pensar que aparecerá espontáneamente en todo lector no habituado a estas consideraciones. Es la siguiente: las modificaciones son reales (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aun cuando se quisieran negar todos los fenómenos externos juntamente con sus modificaciones). Ahora, las modificaciones sólo son posibles en el tiempo; en consecuencia, el tiempo es algo real. La respuesta no ofrece dificultad alguna. Admito la totalidad del argumento. El tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Así, tiene realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna; esto es, yo realmente tengo la representación del tiempo, y mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto. Pero si yo mismo u otro pudiera intuirme sin esta condición de la sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones nos suministrarían un conocimiento en el que no habría representación del tiempo ni, por tanto, de la modificación [...]. (A 36-7 / B 53-4)

Ciertamente puedo decir: mis representaciones son sucesivas; pero eso sólo significa que tenemos conciencia de ellas como situadas en una secuencia temporal, esto es, somos conscientes de ellas de acuerdo con la forma de nuestro sentido interno, etc. (A 37 / B 54n)

Así, aquello que nosotros los realistas llamamos *objetos reales*, independientes de nuestras representaciones, son para el idealista trascendental meras entidades internas, que no representan cosas exteriores a nosotros –cosas a las que los fenómenos se puedan referir–, sino meras determinaciones subjetivas de la mente, vacías de todo contenido realmente objetivo. Estos objetos son representaciones –no más que representaciones–² “que, tal como son representados, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos” (A 491 / B 519). “Ellos” –estos objetos que no son sino fenómenos que no representan nada, absolutamente nada objetivo, sino sólo a sí mismos– son “el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último

² Por eso Kant, a los realistas que no se limitan a ser realistas empíricos, los llama idealistas soñadores, pues toman los objetos, que son meras representaciones, por cosas en sí. [Cf. *Prolegómenos* §13, “Observación III”, en: AA IV, 293.]

término, a determinaciones del sentido interno" (A 101).

Por consiguiente,

[s]omos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestra mente [...]. (A 125)

Aunque aprendemos muchas leyes por la experiencia, tales leyes constituyen sólo determinaciones particulares de otras leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales (a las que están sometidas todas las demás) proceden *a priori* del mismo entendimiento, no de la experiencia. Al contrario, confieren su regularidad a los fenómenos, debiendo hacer así posible la experiencia. Así pues, el entendimiento no es una mera facultad destinada a hacer leyes a partir de la comparación de fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo múltiple. En efecto, los fenómenos no pueden, en cuanto son fenómenos, existir fuera de nosotros; existen sólo en nuestra sensibilidad. (A 126-7)³

Creo que lo anterior basta para demostrar que el filósofo kantiano se alejaría totalmente del espíritu de su sistema si afirmara que los objetos afectan los sentidos –causando sensaciones–, produciendo de esta manera representaciones. En efecto, según la doctrina kantiana, *el objeto empírico es siempre mero fenómeno*, y por lo tanto, no puede existir por fuera de nosotros, ni ser otra cosa que representación. Según esta doctrina, no sabemos lo más mínimo acerca del objeto trascendental, y cuando hacemos consideraciones acerca de objetos, nunca nos referimos a él (su concepto es, a lo sumo, un *concepto problemático*, que se basa en la –totalmente subjetiva– forma de nuestro pensamiento, la cual pertenece exclusivamente a nuestra peculiar sensibilidad). La experiencia no da conocimiento de él, y no lo podría dar de ninguna forma, puesto que aquello que no es fenómeno jamás podrá

³ Hay que ser cuidadosos en no confundir esta afirmación kantiana con la que Leibniz ha explicado detenidamente, y que es tan bella y comprensiblemente presentada en el *Fedón* de Mendelssohn; a saber, la de que el orden, la armonía, y cada concordancia de la multiplicidad, no se encuentran en las cosas sino sólo en el ser pensante, el cual toma lo múltiple conjuntamente y lo unifica en una representación. Pues de acuerdo a la última afirmación, el orden –la concordancia– que yo percibo, no es meramente subjetivo; las condiciones del mismo (del orden) se encuentran por fuera de mí, en el objeto, y estoy obligado por la naturaleza de éste a enlazar sus partes de esta y no de aquella manera. Así, el objeto es aquí el que impone leyes al entendimiento respecto a la forma en que éste debe componer su concepto; tal concepto, en todas sus partes y relaciones, es dado por el objeto, y en mí se encuentra solamente la capacidad de concebir.

ser objeto de experiencia. El hecho de que esta o aquella afeción de la sensibilidad se halle en mí no significa, en absoluto, que semejante representación se refiera a un objeto (cf. A 253 / B 309). Es el entendimiento el que *agrega* el objeto a los fenómenos cuando enlaza lo múltiple en una conciencia unitaria; así pues, decimos: conocemos el objeto cuando configuramos una unidad sintética a partir de lo múltiple de la intuición. El concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Este = X no es, sin embargo, el objeto trascendental, pues de los objetos trascendentales no sabemos nada; éste [el objeto trascendental] llega a ser considerado causa inteligible de los fenómenos en general solamente con el fin de que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad (cf. A 253 / B 309).

Por consiguiente, ya que es contrario al espíritu de la filosofía kantiana decir que los objetos afectan los sentidos y que a partir de ahí surgen representaciones, no se puede entender cómo, sin esta suposición [*Voraussetzung*⁴] [la de la existencia de objetos que afectan los sentidos y producen representaciones], sea posible que la filosofía kantiana halle el acceso a sí misma y pueda lograr una exposición de su concepción doctrinal. Pues la palabra “sensibilidad” carece de significado si no se la entiende como un *algo* real intermedio entre otras dos cosas reales, un medio real entre un *algo* y otro *algo*, y si en su concepto no están contenidos, como *determinaciones reales y objetivas*, los conceptos de *ser externos un al otro* y *estar relacionados entre sí*, de *acción y pasión*, de *causalidad y dependencia*; contenidos de tal forma que universalidad y necesidad absolutas de esos conceptos estén dadas al mismo tiempo como previa suposición. Debo confesar que este escrúpulo me ha retenido –no poco– al interior del estudio de la filosofía kantiana; así, he debido empezar, una y otra vez a lo largo de los años, la lectura de la *Crítica de la razón pura*, pues incesantemente me desconcertaba observar que *sin* aquella suposición [la de la existencia de objetos externos, etc.], no podía ingresar al sistema kantiano, y *con* ella, no podía mantenerme dentro de él.

Es sencillamente imposible permanecer al interior de la filosofía de Kant conservando tal supuesto, simplemente porque a la base de él subyace la convicción de que nuestras percepciones tienen validez objetiva, y que están referidas a objetos exteriores a nosotros –como cosas en sí–, que no son solamente fenómenos subjetivos; así como

⁴ [*Voraussetzung*, que aquí se traduce por “suposición”, se debe entender en el sentido de “condición”, “requisito indispensable”, o simplemente “presuposición”, necesaria para el desarrollo de una investigación cualquiera. Así, no se debe confundir tal palabra con *Vermutung* (en el alemán del siglo de Jacobi: *Vermuthung*) –que aparecerá más adelante–, y que si bien se traduce también por “suposición”, se debe entender como “sospecha” o “conjetura”. Para un recuento interesante del uso de los dos términos, cf. Grimm, Jacob & Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch* (33 vols.). München: Deutscher Taschenbuch, 1991 [1956], v. 25 y 26.]

también la convicción de que nuestras representaciones de las relaciones de unos objetos con los otros, y de sus necesarias relaciones internas, tienen validez objetiva. Éstas son afirmaciones que de ningún modo pueden hacerse compatibles con la filosofía kantiana; ésta elude demostrar aquello de que tanto los objetos como sus relaciones son meros entes subjetivos, meras determinaciones de nuestro propio ser, y de ninguna manera cosas externas a nosotros. Aun si se concede que estas entidades subjetivas –que no son sino determinaciones de nuestro ser– están necesitadas de un *algo* trascendental que haga las veces de causa [de tales determinaciones], en lo que respecta a la ubicación de tal causa, así como a su relación con el efecto, quedamos sumidos en la más profunda oscuridad. Además, ya hemos visto que no podemos llegar a tener ningún tipo de experiencia de este *algo* trascendental, y de ninguna manera podemos estar seguros de su existencia; todos los objetos de la experiencia son simples fenómenos, cuya materia y contenido no son otra cosa que nuestra propia sensación. Con respecto a las determinaciones particulares de la *sensación*, opino que en lo referente a su *fuerza*, o, para hablar según la jerga kantiana, a la manera en que somos afectados por objetos, nos encontramos en la más completa ignorancia. Y de lo concerniente a la elaboración interna o *digestión* a través de la cual la materia adquiere su forma, y nuestras sensaciones se convierten en objetos para nosotros, sabemos que ella se basa en una espontaneidad de nuestro ser, cuyo principio –de nuevo– desconocemos por completo. De la manifestación de tal espontaneidad sólo sabemos que se trata de la manifestación de una facultad enlazante ciega que llamamos *imaginación*. Sin embargo, los conceptos que surgen de este modo, y los juicios y proposiciones que así nacen, sólo tienen validez con relación a nuestras sensaciones. Así, todo nuestro conocimiento no es más que una conciencia del enlace de las determinaciones de nuestro propio ser, a partir de lo cual no es posible inferir nada distinto. Nuestras representaciones universales, conceptos y principios, sólo expresan la forma esencial en que cada representación particular y cada juicio particular deben someterse al carácter de nuestra naturaleza, para poder llegar a ser admitidos y enlazados en una conciencia universal o trascendental, y de esta manera obtener verdad relativa o validez objetiva relativa. Estas leyes de nuestra intuición y nuestro pensamiento carecen de todo significado y de toda validez si se abstraen de la forma humana, y no le dan ni la más lejana instrucción a las leyes de la naturaleza en sí. Ni el principio de razón suficiente, ni aún el que establece que “a partir de nada, nada se origina”, valen para las cosas en sí. En resumidas cuentas, la totalidad de nuestro conocimiento no contiene nada, absolutamente nada, que tenga un significado objetivo verdadero.

Pregunto: ¿cómo es posible hacer compatible el supuesto de la existencia de objetos –que afectan nuestros sentidos y causan representa-

ciones- con una doctrina que quiere eliminar todas las bases que soportan aquel supuesto? Se considera lo que ya al principio de este escrito se indicó: que, según el sistema kantiano, el espacio y todas las cosas que en él existen están sólo *en* nosotros y en ninguna otra parte; que todos los cambios, incluso los de nuestro propio estado interno - de los cuales creemos estar inmediatamente seguros a través de la secuencia de nuestros pensamientos-, son sólo representaciones, que no prueban [la existencia de] cambios reales objetivos, de secuencias de unos tras otros, ni en nosotros ni fuera de nosotros; se considera que todos los principios del entendimiento expresan solamente condiciones subjetivas, que estos principios son leyes de nuestro pensamiento, nunca de la naturaleza en sí, y que carecen de todo contenido y uso realmente objetivos. Se consideran debidamente éstos puntos y se piensa si es posible hacer valer, junto con ellos, el supuesto de la existencia de objetos que afectan nuestros sentidos y originan representaciones. Esto es imposible de lograr, a menos que a cada palabra se le atribuya un significado ajeno, y a esta unión continua se le dé un sentido totalmente místico. Pues según el uso común del lenguaje, "objeto" debería estar referido a una cosa que, *en sentido trascendental*, existiría por fuera de nosotros; y ¿cómo llegar en la filosofía kantiana a una cosa tal? ¿Acaso diciendo que somos *pasivos* respecto a las representaciones que llamamos fenómenos? Sin embargo, ser pasivos es sólo la mitad de un estado que no es concebible únicamente a través de ese modo; es, de hecho, expresamente necesario que no sea concebible de esa sola manera. Entonces: tendríamos la sensación de causa y efecto en sentido trascendental, y podríamos, gracias a estas sensaciones, inferir la existencia de cosas exteriores a nosotros, así como de sus relaciones necesarias, [todo ello] en sentido trascendental. Pero, puesto que todo el idealismo trascendental se vendría al suelo debido a esto, y perdería toda aplicación y propósito, su partidario debe abandonar completamente aquella suposición, y ni siquiera debe pretender hallar como *probable* que las cosas que en sentido trascendental estarían fuera de nosotros existan y tengan relaciones con nosotros *que podríamos estar en condiciones de percibir de algún modo*. Tan pronto como él quiera encontrar eso como probable, o quiera creerlo de lejos, tiene que salir del idealismo trascendental e incurrir en contradicciones *indecibles* consigo mismo. El idealista trascendental ha de tener, entonces, el coraje de afirmar el más fuerte idealismo -aquel idealismo que siempre ha sido enseñado-, y él mismo no tiene por qué temer al reproche de un ser egoísta especulativo, porque no podría mantenerse en su sistema si tan sólo quisiera también expulsar este último reproche de sí mismo.

Si la filosofía kantiana quisiera apartarse aunque fuera por un poco -por suposición [*Vermuthung*] o creencia- de la ignorancia trascendental, perdería al instante no sólo toda su postura, sino que también

debería abandonar por completo el que ella declara ser su principal mérito, a saber, poner la razón en calma. Pues esta pretensión no tiene otro fundamento que la absoluta y completa ignorancia afirmada por el idealismo trascendental. No obstante, esta absoluta y completa ignorancia perdería toda su fuerza si sobre ella se elevara una suposición cualquiera, y si tal suposición pudiese llegar a tener sobre la ignorancia incluso la más pequeña de las ventajas.



AÑO 2001 WITTGENSTEIN

ACTIVIDADES PROGRAMADAS POR EL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Con el apoyo de la Embajada de Austria

Encuentro Internacional: "Wittgenstein 50 Años Después"
Noviembre 1, 2 y 3 de 2001

Lista de profesores invitados como expositores:

1. Rudolf Haller Universidad Graz (Austria)
2. Edmund Runggaldier (Austria)
3. Stuart Shanker (Canadá)
4. Robert Arrington
5. María Cerezo
6. Margarita Valdés (UNAM)
7. Alejandro Tomasini (UNAM)
8. Alfonso Flórez U. Javeriana
9. Carlos Cardona U. Jorge Tadeo Lozano
10. Raúl Meléndez U. Nacional
11. Magdalena Holguín - Colombia
12. Jaako Hintikka (por confirmar)
13. Luis Pujadas - España
14. Alfonso García Suárez - España
15. Pablo Quintanilla - Perú
16. Victor Krebs - Venezuela
17. Klaus Puhl - Austria



La inscripción al Encuentro tiene un costo de \$250.000 y las memorias \$25.000. **Consignación:** Banco Popular, Cuenta de Ahorros # 012720066 a nombre del Fondo Especial de la Facultad de Ciencias Humanas- E.I.W. Para formalizar la inscripción se debe presentar el original de la consignación en la oficina de la Coordinación de Eventos Extracurriculares en el primer piso del Departamento de Filosofía. Para mayor información comunicarse con los teléfonos: 3 16 53 84 o 3 16 50 00 exts. 16862 y 16863
E-mail: maravid@hotmail.com