

# La cosa en sí.

## Cuatro miradas

### The Thing in Itself.

### Four Insights

#### LUCIANA MARTÍNEZ

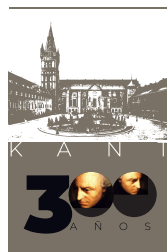
luciana.mtnz@gmail.com.

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

#### LAURA PELEGRÍN

laupel\_88@hotmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



*Recibido el 30 de junio de 2024 - Aceptado el 31 de agosto de 2024.*

**Luciana Martínez** estudió Letras y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde también realizó su investigación doctoral sobre la lógica de Kant. Ha trabajado como docente y como investigadora en varias universidades. Colabora en la revista *Siglo Dieciocho* y ha sido codirectora de la *Revista de Estudios Kantianos*, de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Es secretaria del Grupo de Estudios Kantianos de Argentina, y socia de la SEKLE, de la Sociedade Kant Brasileira y de la North American Kant Society. Además de publicar numerosos artículos y traducciones en revistas especializadas, ha editado el libro *El genio en el siglo XVIII* (Herder, 2022), junto con el Dr. Esteban Ponce y, junto a Laura Pelegrín, es autora de *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant* (Herder, 2024).

**Laura Alejandra Pelegrín** estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Realizó su doctorado en el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (UDP) y la Universidad de Leiden. Es secretaria de calidad de la *Revista de Estudios Kantianos*, de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es investigadora de la UDP. Ha trabajado como docente en varias universidades. Ha publicado numerosos artículos y traducciones en revistas especializadas. Junto a Luciana Martínez es autora de *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant* (Herder, 2024).

RESUMEN: La noción de cosa en sí es uno de los ejes del idealismo trascendental de Immanuel Kant y foco de numerosas críticas. En este artículo, pretendemos dar cuenta de su complejidad a través de un análisis de cuatro interpretaciones de ella. Tales interpretaciones son: 1. el fisiologismo; 2. el realismo; 3. el ficcionalismo; 4. la posición lógico-epistémica.

PALABRAS CLAVE: Cosa En Sí – Fisiologismo – Ficcionalismo – Realismo – Neokantismo

ABSTRACT: The notion of the thing-in-itself is one of the axes of Immanuel Kant's transcendental idealism and the focus of numerous criticisms. In this article, we intend to account for its complexity through an analysis of four interpretations of it. These interpretations are: 1. physiologism; 2. realism; 3. fictionalism; 4. the logical-epistemic position.

KEY WORDS: Things In It Self – Physiologism – Fictionalism – Realism – Neokantism

## Introducción

En un libro reciente<sup>1</sup> hemos sostenido la tesis según la cual las críticas contra el correlacionismo de Kant, basadas en una pretensión de alcanzar conocimiento de las cosas mismas, incurre en un doble error. Por un lado, en esa crítica se confunde el plano de las cosas mismas, que es el que se pretende conocer, con el de los objetos de la experiencia. Las críticas al núcleo del idealismo trascendental no consiguen trascender los límites de la experiencia posible para nosotros. Por otro lado, y en estrecha relación con esto, esas críticas no consiguen hacer frente a los problemas que sí resuelve el idealismo trascendental y que Kant explica en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

El propósito de este artículo es examinar una consideración adicional de nuestra propuesta de revisión de las críticas contra el idealismo trascendental. Según esta consideración, la noción de cosa en

---

<sup>1</sup> Martínez, Luciana, y Pelegrín, Laura, *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant*, Barcelona, Herder, 2024.

sí es una noción que puede comprenderse y que ha sido comprendida desde diferentes perspectivas. Analizaremos cuatro de ellas que consideramos que incluyen bajo sí buena parte de las interpretaciones posteriores del tema. Nos referimos a 1) el fisiologismo; 2) el realismo; 3) el ficcionalismo; 4) la interpretación lógico-epistemológica.



### 1. *La cosa en sí según el fisiologismo*

La posición de Hermann von Helmholtz inscribe dentro de una tradición de pensamiento llamada fisiologismo.<sup>2</sup> El fisiologismo resuelve el problema del conocimiento sobre la base de una fisiología de los sentidos. Para comprender cómo puede conocer el hombre, debe indagarse cómo aprehende el mundo a través de las sensaciones. El estudio de las sensaciones es la fisiología de los sentidos. Para Helmholtz, el núcleo del problema del conocimiento se expresa en la pregunta kantiana, que se formula de la siguiente manera: ¿en qué sentido nuestras representaciones corresponden a la realidad? La pregunta que debe responderse indaga sobre cómo pueden nuestras representaciones vincularse con los objetos en sí mismos. El problema del conocimiento surge en términos de la correspondencia de la mente humana con la realidad, y la realidad es aquello que debe alcanzarse mediante el pensamiento. La pregunta que Helmholtz pone en consideración es si el hombre puede conocer las cosas en sí mismas y cómo.

El objetivo de la investigación filosófica consiste en hallar qué elementos aporta la mente en la formación de la representación. Como

---

<sup>2</sup> Hermann von Helmholtz, que trabajó con Wundt, es uno de los representantes del psicologismo fisiológico. Cf. Kusch, Martin, *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, London/New York, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 197.

señalamos, esto se conoce a partir de una fisiología de los sentidos. Los objetos externos afectan los órganos y producen las representaciones. De hecho, es esta afección lo que primero nos pone al tanto de la existencia de nuestro sistema sensitivo. Sólo porque vemos algo, podemos saber que disponemos de un sistema de visión. Si naciéramos ciegos, no sabríamos que hay algo que es el sentido de la vista. El objeto que afecta nuestros sentidos nos proporciona todo el material para el conocimiento. Los objetos nos brindan la información y los sentidos son los instrumentos con los que captamos eso que nos es dado. Sin los sentidos como instrumentos no podríamos obtener información del mundo. Sin embargo, estamos tan acostumbrados a ver los objetos en nuestro entorno que olvidamos que esta experiencia está mediada por nuestro peculiar aparato perceptivo. Para comprender cómo recibimos la información, debemos analizar su funcionamiento.

Con el fin de explicar su posición, Helmholtz focaliza su análisis en el estudio de la visión. El ojo es uno de los instrumentos por los que conocemos el mundo. El ojo no difiere de una cámara fotográfica, que capta un estímulo proveniente del exterior y produce una imagen a partir de la información recibida. Para Helmholtz, el ojo es un instrumento óptico formado por la naturaleza. La peculiar forma en que nuestro ojo está constituido determina la imagen del mundo que nos formamos. Un ser con una estructura ocular distinta percibiría el mundo de otro modo. Pero, desde luego, no es necesario apelar a la constitución de otros seres hipotéticos. Un daltónico percibe los colores de un modo distinto al de la percepción por una constitución ocular ordinaria. Si todos los hombres tuviéramos la estructura ocular de un daltónico, percibiríamos los colores de una forma muy distinta.<sup>3</sup> La peculiar experiencia que tenemos de las cosas está condicionada por la constitución física de nuestro aparato sensitivo.

El sentido de la vista no se limita a reproducir el dato recibido, sino que lo interpreta. Así, por ejemplo, si una casa se encuentra tapada a medias por un árbol, incluso frente a información visual faltante, podemos inferir de qué objeto se trata. Incluso cuando no

---

<sup>3</sup> Helmholtz estudia el daltonismo en su ensayo de 1868 sobre la teoría de la visión: Helmholtz, Hermann v., "Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens" en Helmholtz, Hermann v, *Vorträge und Reden*, Tomo 1, Braunschweig, Vieweg, [1868]1903, pp. 310 y ss.

podemos ver el objeto en su totalidad, somos capaces de reconocer el objeto a partir de las experiencias previas. Así también, podemos juzgar que el objeto no es tal y como lo percibimos. Reconocemos que la cosa en sí misma difiere del modo en que la vemos. Cuando colocamos una cuchara dentro de un vaso de agua, percibimos la cuchara como si estuviera quebrada. No obstante, podemos distinguir entre el dato que el sentido de la vista proporciona y el objeto. En este caso no hay movimiento de los ojos que permita que dejemos de ver la cuchara como si estuviera partida pero nuestro juicio considera que la cuchara permanece entera. Esto sucede con todas las ilusiones ópticas. Atendiendo a estos resultados podemos conocer cosas incluso cuando no tenemos percepción directa de ellas. Si nos limitamos a juzgar sólo por lo que el sentido de la vista nos proporciona, diremos que la cuchara está partida, o que el sol tiene el tamaño del dedo. No podríamos obtener conocimiento de las cosas si nos limitáramos a juzgar sobre la información que el sentido de la vista proporciona. Luego, desde la mera percepción de la luz que llega a la vista media un proceso que depende de factores fisiológicos, como la estructura de la vista, y psicológicos, es decir la interpretación del dato. Las ilusiones ópticas ponen de manifiesto este fenómeno que está presente en todas nuestras percepciones.



Ahora bien, la pregunta que surge es: si la recepción del dato está siempre condicionada por el aparato sensorial ¿Cómo se pueden conocer las cosas tal como son en sí mismas? Si nuestro conocimiento del mundo está mediado por la forma de nuestros órganos, ¿pueden conocerse las cosas como son en sí mismas? La pregunta se torna incluso más álgida si consideramos que no hay similitud entre la representación y el estímulo que la genera. La cosa que genera la representación en la mente no es semejante a la representación generada. La representación no es una *imagen* de la cosa sino un *signo*. Ciertamente, la representación nos brinda información sobre el efecto que la produce, pero no a la manera de una imagen. La imagen tiene similitud con el objeto tal como es en sí mismo. Así, por ejemplo, una estatua es la imagen de un hombre. El cuadro de unas frutas es la imagen de las frutas sobre la mesa. En el caso de las imágenes se pueden inferir las propiedades del original a partir

de las propiedades de la representación. A partir de la foto de una persona, podemos conocer sus rasgos. Esto es posible en virtud de la similitud entre la imagen y lo que la imagen representa.

Los signos, por el contrario, no tienen similitud con aquello que designan. Por ejemplo, la palabra “hombre” no guarda relación de similitud con un hombre efectivo. A partir del nombre de una persona no podemos inferir propiedad alguna de la persona misma. Al saber que una persona se llama Roberta, no podemos inferir cómo es esta persona a partir de este dato. Del mismo modo, la representación de una sensación visual no tiene similitud con el objeto que la genera. Las sensaciones no son copias del estímulo que se recibe a través de los sentidos sino que son signos de él.<sup>4</sup> Helmholtz considera que la representación que tenemos del mundo no sólo depende de nuestros sentidos, sino que las representaciones que generamos a través de ellos no tienen similitud con el objeto representado. Así, por ejemplo, a partir de nuestra percepción de un objeto rojo, no podemos concluir que el objeto en sí detente esta propiedad que nos representamos. Del mismo modo en que el análisis de un nombre no proporciona información de la persona, el análisis de la representación no da por sí mismo propiedades del objeto. El nombre Sebastián tiene nueve letras. Esa información no enseña nada sobre la persona que llamamos con ese nombre. Así también, el solo análisis de una representación visual no ofrece información sobre la causa que la generó, sobre el objeto en el mundo. Retomando el ejemplo anterior, una vibración del aire puede generar sonido mediante el oído y una sensación táctil en la piel. Las representaciones son dispares en virtud de la modalidad del sentido que afectan. La cosa en sí misma no es ni roja ni azul sino apenas una vibración que nuestros sentidos perciben de un modo u otro dependiendo de su intensidad.

A partir de aquí, podríamos concluir que todo el mundo que nos representamos es una mera apariencia y que el conocimiento de las cosas en sí nos está vedado por completo. Esta respuesta es incorrecta según la perspectiva en cuestión. Ciertamente, nuestras

---

<sup>4</sup> “La esencia de un signo radica únicamente en que para el mismo objeto se dé siempre el mismo signo. Por lo demás, no es necesaria ningún tipo de semejanza entre el signo y su objeto, del mismo modo que no la hay entre una palabra hablada y el objeto que designamos con ella”. Helmholtz, Hermann v., “Goethe’s Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen. Rede, gehalten in der Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft zu Weimar den 11. Juni 1892” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 2, Braunschweig, Vieweg, 1903, p. 357.

representaciones de lo real están condicionadas por nuestros sentidos y es verdadero también que las representaciones no guardan similitud con las cosas tal como son en sí mismas. Sin embargo, la experiencia humana no es un mero ensueño en el que no pueda distinguirse la realidad de la ilusión. Las representaciones como signos de lo real sí proporcionan información sobre la causa que las ocasiona. Los objetos que afectan los sentidos, en circunstancias similares, producirán siempre el mismo efecto. Determinada vibración genera el mismo impacto en el tímpano y, luego, una concomitante sensación auditiva. Así también, la representación del rojo o del azul se genera por estímulos disímiles. A partir de una representación podemos inferir el tipo de afección sobre el sentido. Por ello, nuestras representaciones no son meras apariencias ilusorias sino signos de algo existente.



Las cualidades de nuestras representaciones no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino que son signos de ellas. En este sentido, las cualidades son formas de nuestra intuición. Sin embargo, esto no significa que el mundo representado sea mera apariencia. Por el contrario, a través de los sentidos accedemos a la información de las cosas en sí, incluso cuando esta experiencia está mediada por nuestro aparato sensorial. La ausencia de voluntad en la producción de la sensación es una muestra de esto. La forma en que un objeto es iluminado puede modificar el modo en que lo percibimos. Sin embargo, esta forma de percepción no depende del modo en que uno quiera percibirlo sino de factores externos que determinan que lo perciba de un modo o de otro. Siempre hay razones objetivas externas que determinan el modo en el que percibimos. Ciertamente, que veamos el color azul en un momento depende del modo de la sensación, pero el hecho de que veamos el azul en una dirección determinada en un momento determinado debe tener una causa real. Por esto, podemos inferir que si vemos rojo donde antes veíamos azul, entonces esta verdadera causa debe haber cambiado.

Ahora bien, como vimos, un primer obstáculo para acceder a las cosas como son en sí consiste en que las cualidades de los objetos están mediadas por nuestro aparato sensitivo. Sin embargo, la forma en que percibimos el mundo condiciona no sólo la peculiar cualidad del objeto que percibimos, sino también su forma espacial. Para

Helmholtz, no sólo la percepción de las cualidades sensibles depende de las formas de nuestra intuición. También la forma del espacio y el tiempo en el que se encuentran está condicionada por nuestra constitución mental. El espacio y el tiempo no pertenecen a las cosas en sí mismas sino que son formas del modo en el que percibimos las cosas.<sup>5</sup> En este punto, el autor se distancia significativamente de Kant, quien no sólo deja fuera de su sistema filosófico los problemas de la fisiología, sino que, además, distingue enfáticamente entre las propiedades empíricas, proporcionadas por los sentidos, que considera la materia para nuestra experiencia, y sus especificaciones formales, provistas por nuestras capacidades cognitivas y dadas a priori. Para Helmholtz, tanto los datos empíricos de la sensación como las formas puras de nuestra sensibilidad están empíricamente condicionados y son cruciales para comprender filosóficamente la naturaleza de nuestra experiencia.

Helmholtz señala que la representación del espacio depende de la posibilidad que tiene aquel que conoce de realizar voluntariamente movimientos que varían la percepción de los objetos. Aquellas sensaciones que se ven alteradas por estos movimientos son las sensaciones espaciales. La representación del espacio resulta de nuestra construcción subjetiva cuando realizamos cierto tipo de movimientos. En virtud de estos movimientos, adquirimos información sobre los objetos en el espacio, con respecto a su forma y a su posición. Los objetos percibidos adquieren cierta figura peculiar en virtud de movimientos ejecutados. Sin embargo, la peculiar forma percibida se impone a la percepción. De esta manera, la forma del objeto depende de dos factores: por un lado, los datos que aportan los sentidos y, por otro, la peculiar configuración de nuestro aparato sensorial. Así, por ejemplo, en una foto bidimensional podemos interpretar quién está delante y quién está detrás. La idea de perspectiva es aprendida

---

<sup>5</sup> Como observa Gary Hatfield, “al principio, Helmholtz limitó este aspecto subjetivo a cualidades sensoriales, como el color, el sonido, etc., efectivamente, a las cualidades secundarias. Sin embargo, posteriormente, reconoció que Kant había extendido su punto sobre la subjetividad de la representación al espacio y al tiempo, y luego Helmholtz anunció una contraparte psicológica y fisiológica de la noción kantiana del espacio como una forma «trascendental» de intuición: en opinión de Helmholtz, la representación espacial es trascendental o dependiente del sujeto porque surge de nuestras dotaciones fisiológicas y psicológicas, es decir, de nuestra «capacidad mental y corporal» para mover nuestros miembros”. Hatfield, G., “Kant and Helmholtz on Primary and Secondary Qualities” en Lawrence, N. (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 334.



y no viene dada por el objeto. Helmholtz explica que hombres ciegos que han recuperado la vista en la adultez pueden tener dificultades para distinguir un cuadrado de un círculo. Sin embargo, esto no significa que la forma del objeto dependa de nuestra voluntad. Por el contrario, la manera de interpretar la forma en el espacio es aprendida en función de la repetición de experiencias. El modo en el que aprehendemos la espacialidad, la interpretación de la peculiar forma espacial de los objetos, forma parte de un aprendizaje y es, por lo tanto, adquirida. Ciertamente, los humanos nacemos con determinado tipo de sentidos que condiciona nuestra forma de percibir el mundo.

La representación que tenemos del mundo surge de dos fuentes. Por un lado, nuestro aparato sensitivo determina la forma en que percibimos el mundo. Por otro lado, la experiencia nos aporta el material para generar las representaciones que, como señalamos, son signos de las cosas en sí. La conclusión a la que arribamos es que para Helmholtz, la naturaleza de nuestras percepciones está determinada tanto por la naturaleza de nuestros sentidos como por los objetos externos. Para aproximarnos a un conocimiento de lo real, a la cosa en sí misma, debemos estudiar cómo están constituidos nuestros sentidos.<sup>6</sup>



## 2. La visión realista de Riehl

Si bien Alois Riehl (1844-1924) es un filósofo que suele ser considerado como Neokantiano, su posición filosófica tiene algunas peculiaridades que tornan conveniente estudiarlo separadamente del neokantismo. Entre otras diferencias, podemos señalar que si el neokantismo de Marburgo, en la línea de Hermann Cohen, vincula la filosofía kantiana con la tradición racionalista, Riehl la relaciona, antes bien, con fuentes en el empirismo inglés. Por

<sup>6</sup> Como señala Brian Tracz, para Helmholtz, “las propiedades que percibimos de los objetos son todas propiedades relacionales: propiedades que los objetos tienen sólo en la medida en que mantienen una relación con los órganos sensoriales de un sujeto”. Tracz, B., “Helmholtz on Perceptual Properties” en *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2018, 6 (3), p. 64. Sin embargo, como hemos notado, esto no significa que no podamos conocer las cosas como son en sí mismas. Por el contrario, el análisis de nuestras representaciones puede proporcionarnos información sobre su causa.

otro lado, y en cuanto al asunto que nos ocupa, los neokantianos dejan el problema de la cosa en sí fuera del sistema filosófico, por considerarla como un concepto límite, como veremos. Riehl, en cambio, sostiene que la cosa en sí es parte del sistema filosófico, en la medida en que algo externo y único se presenta como una condición para la significatividad. Además, para Riehl hay un acceso epistémico a las cosas.

En el marco de su interpretación de la tradición filosófica, Riehl se demora, desde luego, en el examen del problema de la cosa en sí. En términos generales, este autor considera que la filosofía kantiana es una doctrina que se ocupa del *conocimiento* y que no se inscribe en el marco de la indagación escéptica del problema de la *existencia* de las cosas. En este sentido, el criticismo debe verse antes como una indagación sobre nuestras capacidades de conocimiento (y sus límites) que como una ontología que establece la naturaleza y los límites de lo que hay. Desde este punto de vista, el límite más allá del cual se encuentran las cosas mismas es el de aquello que pueda ser conocido por nosotros. Las cosas, tales y como son en sí mismas, se contraponen a aquello que se nos da, es decir, a los fenómenos. Todo lo que es algo para nosotros está informado espacial y temporalmente en virtud de nuestra naturaleza subjetiva. Las formas de nuestra pasiva receptividad son el espacio y el tiempo, de modo que éstos constituyen una suerte de filtro que da forma a aquello que haya de ser parte de toda experiencia para nosotros.

La cosa en sí se presenta como algo efectivo, que está más allá del sujeto. La cosa en sí es, para él, algo concreto que existe realmente, de manera separada. En este punto, se distancia de las otras posiciones neokantianas, como veremos. A diferencia de los neokantianos que interpretan la cosa en sí como concepto límite o idea regulativa, Riehl la ve como una entidad, como algo que existe efectivamente. ¿En qué se apoya esta interpretación? ¿Cómo es posible considerar que podemos saber que algo que se encuentra más allá de nuestra posibilidad de conocer algo en general existe efectivamente?

La piedra de toque de Riehl es una noción que, curiosamente, no despierta el interés de los otros investigadores a la hora de plantear el problema de la cosa en sí. Se trata, a saber, de la noción de sensación. A diferencia de lo que sucede con la *forma* de nuestro conocimiento, que establece una frontera entre el universo de lo en sí y el de los objetos de nuestra experiencia, la *materia* del conocimiento

es precisamente la parte de él que nos ofrecen nuestros sentidos e involucra una afección, es lo que conecta y asegura la existencia efectiva de las cosas que nos afectan. Es en la donación misma, aislada de toda determinación sensible o intelectual, que se afirma la existencia de las partes involucradas.

De hecho, en el marco de la filosofía kantiana, la determinación modal de la realidad efectiva de las cosas está condicionada por el hecho de que algo sea dado a los sentidos; es decir: que haya materia sensible. Sin esto, el objeto podrá ser *posible* pero no *efectivamente real*. La determinación de la posibilidad, realidad efectiva o necesidad de los objetos es, para Kant, un producto de la síntesis intelectual. Esto significa que es el entendimiento el que, con sus categorías, determina en cada caso si el objeto existe y cómo. Pero esta determinación intelectual se apoya en un suelo no intelectual que es la donación sensible. Este aspecto de la filosofía kantiana es muy importante para comprender su marcado realismo y su distancia respecto de posiciones racionalistas que pretenden que la mera razón es capaz de determinar ella sola las propiedades de la realidad. La filosofía kantiana no es un racionalismo en el que nuestras capacidades intelectuales solas sean capaces de desentrañar la naturaleza de lo que hay, ni un idealismo absoluto para el que nuestro intelecto sea capaz de producir sus propios contenidos. Lejos de esto, Kant asume el legado empirista británico y reconoce la contribución ineludible del contenido empírico para todo nuestro conocimiento.



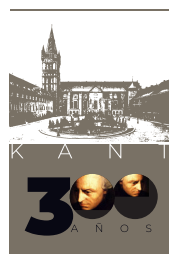
El añadido de Riehl consiste en sostener que lo que nos afecta es la cosa misma, que la sensación, si bien no las refleja, se refiere a las cosas mismas. Ahora bien, esta manera de comprender la afección nos coloca ante una peculiar situación. Hay una relación de las cosas mismas con los sujetos, una interacción de la mente con algo que es independiente de ella. La cosa en sí, en la visión realista de Riehl, es, de esta manera, algo externo al sujeto que lo afecta y, por tanto, existe. Se trata de un realismo *crítico* que diferencia la percepción y las cosas. Por este motivo, es capaz de diferenciar la prueba de la existencia de éstas del conocimiento de sus propiedades. Sabemos que las cosas existen en la medida en que nos afectan y podemos conocer las propiedades de ellas como fenómenos.

La cosa en sí, en la interpretación desarrollada por Riehl, se presenta como lo que nos afecta, como lo que se encuentra en el mundo externo a nosotros y nos alcanza. Desde el punto de vista ontológico, la cosa en sí y el fenómeno son lo mismo. No hay dos clases de entidades, sino sólo la afección. Lo que nos afecta es la cosa y en la medida en que se encuentra determinada por las condiciones subjetivas necesarias de la afección, es fenómeno. El fenómeno es aquello de lo que tenemos conocimiento. El concepto de fenómeno se introduce en el sistema kantiano con una motivación metodológica y no ontológica. La filosofía kantiana tiene un solo mundo de entidades, que es el de las cosas que nos afectan. La distinción filosófica entre las cosas y los fenómenos no pretende multiplicar las entidades, sino solamente establecer un distingo metodológico. El concepto de fenómeno nos recuerda que no tenemos acceso a las propiedades de las cosas y que todos los objetos de nuestra experiencia están ya determinados por nuestra manera de conocerlos. Por consiguiente, la diferenciación entre las cosas y los fenómenos no debe ser olvidada y tiene, en la mirada de Riehl, una función metodológica crucial, en la medida en que permite prevenir un realismo más ingenuo, que sostenga que tenemos conocimiento de las propiedades de las cosas.

Con esto, vemos que Riehl desarrolla una relectura del criticismo que postula una ontología rica y pone el énfasis en un aspecto de la experiencia de alguna manera marginalizado por el filósofo de Königsberg y buena parte de sus seguidores. Nos referimos, desde luego, a la afección. Muchas interpretaciones de Riehl asocian este aspecto de su filosofía con su interés por el empirismo. En el primer tomo de su obra, concebido como una historia del criticismo, dedica especial atención a Locke y a Hume, a quienes considera antecesores del criticismo, en sus versiones positiva y escéptica respectivamente, antes de ocuparse de otros pensadores alemanes en un capítulo más breve: Wolff, Lambert, Tetens. Como hemos advertido, esta historización lo distingue radicalmente de las posiciones neokantianas orientadas por Hermann Cohen, para las que la prehistoria del kantismo incluye antes bien a Platón, Descartes y Leibniz. Nos referiremos a esta lectura en la cuarta sección de este artículo.

La diferencia entre el fisiologismo de Helmholtz y la propuesta realista de Riehl radica en cómo conciben la relación entre nuestras sensaciones y la realidad externa. Helmholtz, desde una perspectiva fisiologista, sostiene que nuestras percepciones están mediadas por

procesos fisiológicos y, por lo tanto, no tenemos acceso directo a las cosas mismas, sino solo a sus representaciones sensoriales, que son producto de la interacción entre el estímulo externo y nuestro sistema nervioso. Riehl propone un enfoque realista al afirmar que lo que nos afecta es la cosa misma, no una representación separada de ella. Aunque nuestras sensaciones no reflejan de manera exacta las cosas, sí están directamente vinculadas con ellas. No hay dos clases de entidades (el objeto y su representación), sino solo una afección que tiene lugar dentro de las condiciones subjetivas necesarias para percibirla, lo que convierte a la cosa en sí en fenómeno.



### 3. *La cosa en sí como ficción*

Para Hans Vaihinger (1852-1933), los procesos psíquicos son mecanismos útiles para la vida. La mente asimila los estímulos para diferentes propósitos. La función de la mente es principalmente práctica. Las representaciones de la mente permiten al hombre interactuar con el entorno. Los hechos del mundo son situaciones con las que debemos lidiar. El vaso que tenemos frente a nosotros es, antes que nada, algo con lo que hacemos cosas. Los objetos no son meras entidades de contemplación sino objetos de uso. Podemos poner en evidencia este punto de vista con cualquier ejemplo de nuestra vida cotidiana. Cuando experimentamos cotidianamente el mundo, los objetos que tenemos frente a nosotros son, primariamente, objetos de uso. Nuestros conceptos son los instrumentos que nos permiten manipular los objetos. La representación que forma nuestro cerebro no copia la realidad sino que la interpreta en función de diversos propósitos. El objetivo del pensamiento es la manipulación del mundo.

El análisis de nuestro mecanismo perceptual exhibe que nuestras representaciones no pueden ser copia de nada. No tenemos acceso al mundo, sino que generamos interpretaciones que permiten manipularlo. Según Vaihinger, a fin de alcanzar sus objetivos, el pensamiento genera ficciones. Las ficciones son representaciones que generamos para poder operar en el mundo. El valor de las ficciones no consiste en su valor teórico sino en su utilidad práctica. Las ficciones sirven para la interacción del individuo con su entorno.

Estas ficciones son necesarias no porque con ellas obtengamos copias de ningún tipo sino porque son útiles para la supervivencia del individuo. En este sentido, las ficciones son errores útiles para la vida del hombre.

Estas ficciones no son hipótesis ni meras fantasías de la imaginación. Las ficciones no son meras fantasías porque son creaciones de la mente que nos permiten lidiar con la realidad. Las ficciones no son meras quimeras porque tienen una fertilidad práctica. No obstante, las ficciones tampoco son equivalentes a hipótesis. Las hipótesis pretenden alcanzar justificación, buscan referirse a lo real. En el caso de la hipótesis hay probabilidad de que la representación condiga con algo real. Cuando planteamos una hipótesis, pretendemos poder justificarla. Por ejemplo, si tenemos la hipótesis de que el mundo está constituido por átomos, realizamos diversos experimentos con el objetivo de mostrar que efectivamente es el caso. Si se logra mostrar que la hipótesis se acredita, se incorpora al sistema de nuestras creencias. Por el contrario, la ficción es abandonada una vez que alcanza su objetivo, no se toma como verdadera ni falsa. Los conocimientos que se alcanzan en un determinado momento pueden servir para un objetivo. Su valor consiste solamente en ser un instrumento. Así, por ejemplo, en un determinado momento histórico podemos considerar que la naturaleza está constituida por átomos. Si nos sirven para la manipulación de la naturaleza, los átomos son una ficción útil. Ahora bien, podemos preguntar ¿está la naturaleza en sí misma constituida por átomos? Para Vaihinger, esta pregunta no tiene sentido. En tanto la representación de los átomos no es una copia de lo real, sólo tiene sentido la pregunta si esta representación nos resulta o no útil. La tarea de la filosofía consiste en mostrar el carácter ficcional de ciertas representaciones que son tomadas como hipótesis. Las ficciones tienen las siguientes características fundamentales. En primer lugar, son conceptos que contienen una contradicción interna. Así, por ejemplo, el geómetra debe pensar la recta como una serie de puntos sin extensión. Algo sin extensión es un absurdo. Si hay algo, ese algo tiene una extensión determinada. La recta es un concepto ficticio. En segundo lugar, las ficciones se abandonan en el desarrollo del pensamiento, cuando ya no cumplen su función. En algún momento histórico, el científico puede requerir pensar la naturaleza como si estuviera compuesta de átomos, unidades indivisibles. Este concepto es abandonado cuando ya no es fructífero. En tercer lugar, las ficciones

no son meros equívocos, sino que son errores necesarios, útiles para la vida. Las ficciones son un medio para un fin determinado. El fin de las ficciones es la *praxis*. Las ficciones sirven para manipular la naturaleza.<sup>7</sup> Paradigmáticamente, son de utilidad para predecir sus comportamientos. Esto puede verse en los ejemplos más sencillos. Por ejemplo, nos resulta de utilidad saber cómo se mueve un cuerpo para poder esquivarlo. En cuarto lugar, las ficciones no son hipótesis. Las hipótesis se toman como fundamentos explicativos y se exige su verificación. Las ficciones, por el contrario, son herramientas que se abandonan cuando nos dejan de resultar útiles. Estos rasgos de las ficciones se verán mejor en base a los ejemplos.

Todas las representaciones comunes son un tipo de ficción. Las usamos para comprender el mundo, pero no tienen ningún tipo de entidad metafísica, son meros nombres. El concepto kantiano de la cosa en sí es un ejemplo paradigmático de una ficción necesaria. La idea de algo que existe con total independencia de nuestra mente es una idea necesaria de la razón. Al igual que toda ficción, no es una hipótesis sino un instrumento. La cosa en sí tiene la misma función que los números imaginarios, cuya existencia no puede darse en la realidad. Los números imaginarios no pueden existir, como existe un árbol, pero son necesarios como supuestos explicativos. El matemático utiliza el concepto de número imaginario como si pudiera simbolizar la realidad con él. Sin embargo, el número imaginario tiene el valor de un instrumento. El concepto de cosa en sí tiene el mismo valor que el número imaginario para el matemático, es una ficción útil. Como toda ficción, el concepto de cosa en sí tiene contradicciones internas. En primer lugar, las cosas en sí mismas son objetos que existen más allá de nuestra subjetividad. Sin embargo, ¿cómo podemos saber qué es aquello que se nos escapa por completo? ¿Cómo saber qué es lo que va más allá de los límites de nuestro pensamiento? Es imposible pronunciarse sobre ello. Si aceptamos la existencia de las cosas en sí, afirmamos que están dentro de nuestra experiencia y, por lo tanto,



<sup>7</sup> Vaihinger ha sido considerado como un precursor del pragmatismo. Christophe Bouriau analiza el carácter pragmatista del ficcionalismo de Vaihinger y exhibe los matices de su sistema. Véase: Bouriau, Christophe, “Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als-Ob*: Pragmatismus oder Fiktionalismus?” en *Philosophia Scientiæ*, 20 (1), 2016, pp. 77 ss.

son algo mediado por la subjetividad y no algo independiente de ella. Por otro lado, si afirmamos que las cosas en sí están más allá de nuestro pensamiento, nos vemos imposibilitados a afirmar que existen. Para Vaihinger, Kant vio esto con claridad en algunas ocasiones. Las cosas en sí mismas, como entidades ajenas al pensamiento, no pueden existir. Kant señaló con claridad que todo lo que existe está determinado por nuestro pensamiento. Los objetos de la experiencia son aquello que el mismo pensamiento determina. Una cosa en sí, independiente del pensar, es un absurdo lógico, una contradicción. Así, el primer error, y el principal, es haber asignado a las cosas en sí una realidad metafísica. La realidad completa está condicionada por nuestra peculiar forma de interpretarla. Las cosas en sí mismas no son incognoscibles, sino que no hay nada que escape al mundo de nuestra experiencia. El problema no es que no podamos conocerlas, sino que no hay “cosas en sí mismas”. No tenemos ningún fundamento para afirmar que haya cosas en sí. En general, la cosa en sí es un concepto contradictorio. No podemos siquiera aplicar la palabra “cosa” cuando nos referimos a algo que está más allá de los límites de la experiencia. La posición de Kant no se sostiene porque es autocontradictoria. El concepto de cosa en sí no es siquiera un concepto: es un “no-concepto”. Luego, no es posible afirmar que haya ninguna entidad que sea una cosa en sí.

En segundo lugar, no es posible establecer un vínculo entre las cosas en sí mismas y el mundo de la experiencia. Una visión ingenua podría creer que nuestra mente procesa la información de una realidad que viene dada desde afuera. De acuerdo con esta concepción, las cosas son como son con independencia de nuestra capacidad cognitiva. Estas cosas nos proporcionarían el material para elaborar nuestros pensamientos. Las cosas en sí serían la causa y nuestras representaciones el efecto. Para Vaihinger, esto es un sinsentido. Incluso cuando aceptáramos una realidad existente por sí, no podríamos establecer un vínculo causal con nuestras representaciones. Como bien observó Kant, las relaciones de causa y efecto sólo tienen sentido en el ámbito de la experiencia humana. No habría forma de pensar un vínculo causal con algo que está más allá de los límites de nuestra experiencia. Para Vaihinger, Kant no fue consecuente en esta dirección. Kant afirmó que las cosas en sí nos afectan, pero el proceso de esta afección es inexplicable.



Al igual que otras de nuestras ficciones, el concepto de cosa en sí es necesario. Cuando nos enfrentamos al mundo, lo primero que tenemos son cosas que percibimos que existen con independencia de nuestra voluntad. Ciertamente, no debo aceptar que hay algo en sí con independencia del pensamiento. No obstante, se deben tomar estas cosas como si fueran independientes. Nuestro pensamiento busca un fundamento, pretende interpretar la realidad y manejarla. Cuando buscamos el fundamento de lo real que está frente a nosotros, postulamos una cosa en sí más allá de la experiencia. Nuestro pensamiento demanda un fundamento y crea la ficción de una cosa en sí. El error consiste en confundir la exigencia de mi pensamiento con la posibilidad de satisfacción de esta exigencia. La cosa en sí no es una hipótesis, sino una ficción. Para Vaihinger, esta es la confusión de Kant. La cosa en sí es una ficción y, por lo tanto, no se le puede pedir que satisfaga exigencias que deben satisfacer las hipótesis. El origen de la representación de la cosa en sí se asienta en esta necesidad del pensamiento de buscar un fundamento. El concepto de cosa en sí es una ficción útil para explicar el fenómeno de la sensación pero no es nada en sí mismo. Como observamos, la cosa en sí es una ficción exigida por el pensamiento. Cuando nos preguntamos de dónde viene la experiencia que tenemos del mundo, nuestra mente piensa que hay algo más allá de lo que percibimos que es la causa de que lo percibamos de este modo o algún otro. Omitimos que toda la experiencia que tenemos es un producto de nuestra interpretación. Sin embargo, cuando hablamos de “nuestra” interpretación, creamos una segunda ficción: la del sujeto en sí. Decimos que la experiencia está condicionada por el sujeto que la percibe. Hablamos como si hubiera un sujeto que determinara la experiencia pero que no fuera condicionado por ella. Esto es una ficción. Una subjetividad independiente de la experiencia que la está afectando no se corresponde con nada que exista en la realidad. Es un concepto contradictorio, como toda ficción. La subjetividad está siempre condicionada por el entorno que la afecta de modo constante. Cuando percibo un color, ciertamente, el color que percibo está determinado por mis órganos. Sin embargo, mis órganos también son moldeados de acuerdo con la experiencia que tienen en su entorno y que los configura de este



modo o de algún otro. Cosa en sí y sujeto en sí son dos polos de esta relación, pero no dos polos que realmente existan sino una ficción heurística que nos resulta útil para comprender el proceso de la experiencia. Así como no hay cosas en sí tampoco hay un sujeto en sí que sea independiente de la experiencia en la que se inserta. Las cosas y la subjetividad se condicionan mutuamente. Pensar un sujeto incondicionado y un objeto incondicionado es una ficción. La separación entre mundo y sujeto es secundaria. Para Vaihinger, no hay realmente una separación entre experiencia y sujeto sino una interrelación. No hay ningún absoluto ni subjetivo ni objetivo sino una relación primaria entre el sujeto y el mundo. El sujeto absoluto y el objeto absoluto no son nada en sí mismos. Por ello, “lo único que queda son las sensaciones que están ahí, que están dadas, a partir de las cuales se construye todo el mundo subjetivo en su división en un mundo de complejos físicos y un mundo de complejos psicológicos”.<sup>8</sup> En este sentido, Vaihinger otorga un privilegio a la sensación sobre el pensamiento.

Nuestro pensamiento está constantemente interpretando la realidad. No hay nada en sí con independencia del pensar. Sin embargo, en tanto el pensamiento construye ficciones, el punto más cercano a lo real es la sensación. Vaihinger acepta un elemento positivo en la sensación. La sensación tiene la jerarquía más alta desde el punto de vista del conocimiento, puesto que todas nuestras construcciones son medios que nos permiten organizar las sensaciones de modo tal de ser capaces de predecir situaciones o de obtener otros datos. Todas las ficciones que generamos tienen ese fin. El lugar privilegiado lo tiene la sensación porque es lo que tenemos ante nosotros, incluso cuando sólo podamos tener sensaciones mediadas por nuestro pensamiento. Si hay conocimiento, sólo podemos tenerlo en el momento en que tenemos ante nosotros una sensación. Cualquier mediación del pensar en el flujo infinito de la sensación, implica que nos alejamos del verdadero conocimiento. Las ficciones falsean la sensación. Sin embargo, si bien las ficciones nos alejan de la verdad inmediata, nos permiten manejarnos como un individuo que actúa en su entorno y en eso reside el valor del conocimiento. El pensamiento es instrumento para la acción.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 78.

#### 4. La mirada neokantiana de la cosa en sí como condición lógica del conocimiento: Paul Natorp

Paul Natorp sostiene que el primer paso para aproximarnos al problema general del conocimiento es reconocer el método que debe emplear la filosofía. El conocimiento no puede regirse por el objeto. Por el contrario, son las funciones del pensamiento las que determinan la objetividad. Ésta no es algo independiente de las formas del pensar sino, lo contrario, lo construido por el pensamiento. Natorp toma como punto de partida la reformulación de la idea de objeto que Kant presentó en la *Crítica de la razón pura*.

Para encontrar cuáles son las condiciones subjetivas que hacen posible la objetividad, se debe seguir el método que utilizó Kant en los *Prolegómenos*, el método regresivo.<sup>9</sup> Este método consiste en partir de un hecho e investigar sus condiciones de posibilidad. El neokantismo de Marburgo llama a este método, “método trascendental”. El punto de partida de la investigación son los hechos que se presentan en la experiencia. Para comprender cómo es posible el conocimiento, se debe tomar un hecho como punto de partida. Natorp considera que el hecho que constituye el punto de partida es la ciencia. La ciencia de la naturaleza es el lugar dónde se expresan nuestros conocimientos del mundo. El objetivo de la investigación es develar las condiciones que hacen posible la ciencia. El método, luego, tiene dos prescripciones. En primer lugar, se debe tener un vínculo con los hechos.<sup>10</sup> Como señalamos, no se puede partir de la



<sup>9</sup> Dufour, É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003, p. 26. Kim, A., “Neo-Kantian Ideas of History” en W. Warren & A. Staiti (comps.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 48; Holzhey, H., “Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition” en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2010, p. 34; Beiser, F. C., *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 466; Stolzenberg, J., “The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen’s theoretical philosophy” en Makreel, R., Luft, S. (eds), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2010, p. 133.

<sup>10</sup> El método exige “la firme correlación con los hechos patentes e históricamente determinables de la ciencia, la moral, el arte, la religión” Natorp, P., “Kant und die Marburger Schule” en *Kant-Studien*, 17, 2012, p. 196. Para Natorp, “la peculiaridad del método de investigación debe estar determinada en parte por la peculiaridad del objeto a examinar. Por lo tanto, no se puede determinar nada sobre estos últimos hasta que se haya determinado con certeza el área de los objetos a investigar”. Natorp, P., *Einleitung in*

pura abstracción, ni podemos dar una definición de conocimiento en general sin atender a los desarrollos de la ciencia. En segundo lugar, el objetivo del método debe estar dirigido a identificar la legalidad que rige el hecho de la experiencia. Se deben reconocer los principios necesarios para que la experiencia, entendida, en este contexto, como ciencia de la naturaleza, sea posible.

Como puede notarse, Natorp tiene una peculiar definición del concepto de experiencia.<sup>11</sup> La experiencia es comprendida como ciencia de la naturaleza. La experiencia científica se opone a la experiencia natural. Para Natorp, el problema no es cómo cada uno de nosotros experimenta el mundo. Como veremos en breve, este es un problema de la psicología. Los conocimientos no son expresados por juicios que realizan individuos en su vida cotidiana. Por el contrario, los saberes del mundo se explicitan en los resultados del conocimiento científico. El problema no es cómo los sujetos particulares perciben los objetos de su entorno sino cómo la humanidad va avanzando en el conocimiento del mundo. Este avance se expresa en la teoría científica. Por ello, para el problema del conocimiento, la experiencia relevante es experiencia científica. Concomitantemente a la reformulación del concepto de experiencia, Natorp modifica sustantivamente el modo de comprender la idea subjetividad. La subjetividad es el conjunto de condiciones lógicas de posibilidad del conocimiento. El sujeto no debe ser comprendido como el sujeto empírico sino como un sujeto lógico. Esta reformulación del concepto de subjetividad se sigue de la reformulación del concepto de experiencia. La experiencia es lo que se expresa en el conocimiento científico y no las representaciones de un individuo particular. Por ello, el sujeto de conocimiento no es el individuo sino el conjunto de principios que hacen posible la ciencia.<sup>12</sup> Para Natorp, el pensa-

---

*die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, p. 2.

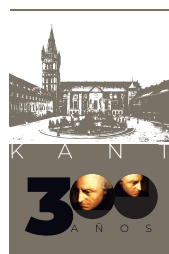
<sup>11</sup> Stolzenberg, J., "The Highest Principle", *art. cit.*, p. 132; Holzhey, H., "Introduction" en *Hermann Cohen Critical Idealism*, Dordrecht, Munk Reinier, Springer, 2005, p. 14; Philonenko, A., *L'Ecole de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989, p. 22; Horstmann, R., "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic" en *Philosophical Forum*, 39 (2), 2008, p. 131; Amaral, L., "Método transcendental: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo" en *Kant E-Prints*, 14 (3), 2020, p. 97.

<sup>12</sup> La finitud racional que realiza la actividad del conocer es sólo una "abreviatura" del espacio lógico (subjetividad absoluta) en el que se inserta. Véase: Natorp, P., "Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, Heidelberg, 1891, Tomo XXVII, p. 16.

miento es el conjunto de todos los principios sobre los que reposa la ciencia de la naturaleza. El objetivo de la investigación es dar con los principios fundamentales sobre los que descansa la ciencia. Como señalamos al principio, el problema no es la génesis de la representación, éste es un problema de la psicología, sino investigar los principios generales del conocimiento científico.

Cuando hablamos de “conocimiento” podemos hacer referencia a dos cosas. En primer lugar, conocimiento puede significar conocer. En este caso, se hace referencia a la actividad que realiza un sujeto determinado. La investigación de estos procesos que lleva a cabo un sujeto es el objeto de estudio de la psicología. En segundo lugar, el conocimiento puede mentar lo conocido. Aquello conocido es el resultado del proceso. La lógica es la ciencia encargada de estudiar los fundamentos del conocimiento como resultado. El primer camino de investigación es denominado vía subjetiva y el segundo modo de abordaje vía objetiva. Natorp desarrolla extensos argumentos para probar que el camino de investigación es el segundo. No se debe investigar el proceso del conocimiento, sino que se debe partir del conocimiento como correlato. En otros términos, Natorp rechaza la vía subjetiva, propia de la psicología y defiende que se debe seguir el camino objetivo, tarea de la lógica. Comprender este punto es de crucial importancia para nuestro tema. La peculiar forma en que Natorp define la objetividad y la noción de cosa en sí sólo se comprende a la luz de su reformulación del concepto de experiencia y al rechazo a una aproximación que investigue los procesos subjetivos del conocimiento. Por ello, detengámonos en este punto.

Natorp rechaza la aproximación psicologista al problema del conocimiento en una época en la cual ser “psicologista” era casi un insulto filosófico. Acusar a un autor de haber caído en el psicologismo era un agravio. Sucintamente, puede definirse a un abordaje como “psicologista” cuando el problema del conocimiento se aborda desde el punto de vista de la formación de representaciones en la conciencia. Helmholtz es un claro ejemplo de esta corriente. Natorp es uno de los primeros autores que desarrolla una crítica sistemática a la vía psicológica de abordar el problema del conocimiento. En un escrito sumamente influyente, *Sobre la fundación objetiva y*



*subjetiva del conocimiento* (1887), Natorp desarrolla su crítica a la posición psicologista. En primer lugar, la crítica de Natorp se basa en la distinción entre los aspectos lógicos y psicológicos de la teoría del conocimiento. Para encontrar una ciencia fundamental del conocimiento, debemos buscar la objetividad. Debemos encontrar las leyes que regulan la posibilidad del conocimiento objetivo. El problema no es la génesis de la representación en la mente. El problema de por qué un conocimiento es legítimo no podrá nunca responderse atendiendo a los procesos psicológicos que le dieron origen. En vano intentará el matemático justificar por qué  $7+5=12$  explicando cómo el ser humano genera el proceso de número. Tampoco podremos saber por qué  $7+5=12$  atendiendo a los procesos neuronales que se llevan a cabo. No hay matemático sensato que justifique sus afirmaciones analizando el modo en el que funciona el cerebro. Para Natorp, esto se aplica a todos nuestros conocimientos. El problema de cómo podemos tener conocimientos del mundo no tiene nada que ver con el modo en el que generamos las representaciones en la mente.

Según Natorp, la concepción de la psicología conduce a la pérdida del concepto de objetividad ya que hace que la teoría del conocimiento dependa de los actos de individuos particulares. Por el contrario, para garantizar la validez del conocimiento se requiere garantizar la independencia respecto de los procesos mentales de los individuos. Así también, una posición que investiga la génesis de la representación en la conciencia cae en el mismo error que el realismo ingenuo. El realismo considera el objeto como algo independiente del proceso de conocimiento. Desde esta perspectiva, el pensar se limitaría a captar lo real. El conocimiento consistiría en adecuar la representación con un objeto independiente que subsiste por sí mismo. Como veremos, esta posición es insostenible. El método mismo demanda que no se pueda partir de ningún factor ajeno al conocimiento. La idea de una objetividad independiente y trascendente a la subjetividad es un absurdo lógico. La noción de objetividad sólo tiene sentido considerada como un correlato de las funciones del pensar. La idea de un objeto que puede existir antes y con independencia del conocimiento es un sin sentido. Ningún objeto de la experiencia es una cosa en sí, sino aquello que resulta de las peculiares funciones con las que el pensamiento genera legalidad.

La perspectiva de independencia propuesta por el realismo afirma que los objetos son completamente exteriores y ajenos a la

conciencia que conoce. Ser un objeto es ser un término de un acto del pensamiento. Sin embargo, afirmar la necesaria interrelación entre el pensamiento y su objeto no implica defender una posición subjetivista. Por el contrario, el pensamiento del objeto como construcción a partir del acto del pensar es condición de posibilidad de toda objetividad. Siguiendo la línea argumentativa de Kant, Natorp sostiene que el único punto de vista en el que el conocimiento es posible consiste en partir de esta interrelación. El pensamiento no es otra cosa que el conjunto de legalidad de la objetividad y la objetividad es el correlato de las leyes del pensar. No hay objeto sin pensamiento ni pensamiento sin objeto. Pensamiento y objeto son dos términos de una relación y nada puede encontrarse por fuera de ella. Como señalamos, no por ello hay una caída en el relativismo. Por el contrario el conocimiento objetivo sólo es posible bajo esta perspectiva. El pensamiento genera leyes con las que construye la objetividad y ser un objeto no es nada más que el resultado de esta construcción.



Bajo esta perspectiva, no tiene sentido afirmar la existencia de una cosa en sí que afecta a la mente como lo creía Alois Riehl, y en muchas ocasiones parece sugerir el mismo Kant. La idea de que algo afecte a la mente es un sinsentido. Si algo es pensable es pensable por el pensamiento y, luego, es absurdo considerarlo como ajeno al pensar. En segundo lugar, tampoco tendría sentido establecer relación entre causa y efecto entre algo que está más allá de la experiencia y algo que forma parte de la experiencia. Todas las relaciones entre causas y efectos sólo pueden darse dentro de la experiencia. Si afirmamos que el evento A es causa del evento B, esto sólo tiene sentido si ambos eventos son parte de la experiencia. Así también, aquellos que postulan una entidad trascendente, una cosa en sí, que afecta a la mente, confunden el problema psicológico con el problema lógico. Cuando nos referimos a un objeto que nos “afecta”, estamos pensando en el problema de cómo un individuo puede generar una representación. Como señalamos al inicio, este punto de partida es incorrecto. En suma, postular la afección de una cosa en sí es un absurdo. La cosa en sí no es un supuesto necesario para explicar el conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo se llega a la necesidad de postular una cosa en sí? Como observamos, Natorp sostiene que el propio Kant dejó lugar

a comprender la cosa en sí como un supuesto requerido para explicar el conocimiento ¿por qué Kant considera necesario este concepto? El primer lugar en el que aparece requerido el concepto de cosa en sí en la *Crítica de la razón pura* es en la Estética trascendental. El concepto de cosa en sí aparece conectado a la distinción entre forma y materia. Recordemos brevemente esta relación. De acuerdo con Kant, el fenómeno está constituido por dos factores, la forma y la materia. Las formas de la sensibilidad son un aporte de la mente humana, la materia, por el contrario, es dada ¿de dónde proviene? En la búsqueda de la causa de la afección nos encontramos con este factor que la mente no puede producir, que debe serle dado. La cosa en sí aparece como causa de la afección. En este sentido, la noción de cosa en sí expresa la limitación del sujeto en la construcción de la experiencia.

Para Natorp, estos señalamientos de Kant en la Estética trascendental son un residuo del período precrítico. La distinción entre forma y materia parte de un supuesto metafísico. El concepto de materia informe que es dada carece completamente de sentido. Esta noción de materia, como lo absolutamente ajeno al pensar, es reformulada por Kant en pasajes posteriores de la *Crítica de la razón pura*. La definición propiamente crítica de la materia aparece en una sección de la *Crítica* denominada Anfibología. En esta sección, Kant sostiene que la materia es lo determinable y que la forma es la determinación. Para Natorp, este es el sentido genuino de la distinción entre forma y materia. La forma es el modo en el que el pensamiento determina su objeto. La materia es aquello que debe ser determinado. Sin embargo, como señalamos, un factor totalmente ajeno al pensamiento no tiene sentido. La materia es lo que se debe determinar y expresa, por ello, una tarea.

La materia representa lo que aún no sabemos respecto del objeto. Por ello, Natorp rechaza el concepto de materia como aquello totalmente indeterminado. La materia expresa la posibilidad de realizar una determinación y no lo carente de determinación alguna. El conocimiento va determinando cada vez más sus objetos a medida que avanza. Estos objetos que el pensamiento se propone conocer no son entidades que tiene frente a sí como algo totalmente desconocido. Cuando se pregunta, por ejemplo, por el color de un objeto, ya se conocen otras de sus determinaciones. Sin esto, no tendría sentido siquiera la pregunta. El objeto es indeterminado en un respecto



pero hay elementos conocidos. Lo que se debe conocer nunca es algo absolutamente desconocido. El objeto de conocimiento no es lo indeterminado de forma absoluta sino algo cuya determinación se busca, lo determinable. El conocimiento opera buscando respuesta a los interrogantes y abriendo nuevos círculos de preguntas. Por este camino procede la ciencia. La tarea de la ciencia consiste en ir ganando determinaciones cada vez más seguras de lo que se propone por conocer. Por esta razón, Natorp identifica el problema del conocimiento con una ecuación, donde la  $x$  es el objeto desconocido. La formulación misma de la ecuación indica valores posibles que puede adoptar la variable. Incluso cuando no sepa el resultado, el planteo mismo adelanta una serie de respuestas posibles. La tarea del conocimiento consiste en este avance de sucesivas determinaciones de lo que uno se propone conocer. El pensamiento tiene la tarea de la determinación de su objeto en un avance progresivo. Por ello, el objeto no es nunca una cosa en sí completamente ajena al pensar, incluso cuando haya elementos que aún conozco.



## Bibliografía

- Amaral, L., “«Método transcendental»: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo” en *Kant E-Prints*, 14 (3), 2020, pp. 93-118.
- Beiser, F. C., *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Beneke, Friedrich Eduard, “Psicologismo, psicología y metafísica” en *Kriterion*, 63 (153), 2022, pp. 635-658.
- Bouriau, Christophe, “Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als-Ob*: Pragmatismus oder Fiktionalismus?” en *Philosophia Scientiæ*, 20 (1), 2014, pp. 77-93.
- Dufour, É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003.
- González Porta, M., “Zürück zu Kant” en *Dois pontos*, 2(2), 2005, pp. 35-59.
- Hatfield, G., “Kant and Helmholtz on Primary and Secondary Qualities” en N. Lawrence (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 304-338.
- Helmholtz, Hermann v., “Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft” en *Physikalische Blätter*, 6(4), 1850, 145-152.
- , *Ueber das sehen des menschen: ein populär wissenschaftlicher vortrag, gehalten zu Königsberg in Pr. zum besten von Kant's denkmal*, Leipzig, Leopold Voss, 1855.
- , *Allgemeine Encyclopädie der Physik, IX. Band. Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, Leopold Voss, 1967.
- , *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1879.
- , “Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Braunschweig, Vieweg, [1853] 1903, Tomo 1, pp. 23-45.
- , “Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 1, Braunschweig, Vieweg, [1868] 1903, pp. 265-366.

- , "Goethe's Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen. Rede, gehalten in der Generalversammlung der Goethe -Gesellschaft zu Weimar den 11. Juni 1892" en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 2, Braunschweig, Vieweg, 1903, pp. 335-361.
- Holzhey, H., "Introduction" en *Hermann Cohen Critical Idealism*, Dordrecht, Munk Reinier, Springer, 2005.
- Holzhey, H., "Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition" en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2005.
- Horstmann, R., "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic" en *Philosophical Forum*, 39 (2), 2008, pp. 127-138.
- Kim, A., "Neo-Kantian Ideas of History" en W. Warren & A. Staiti (comps.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Kusch, M., *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, London/New Yor, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Martínez, Luciana y Pelegrín, Laura, *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant*, Barcelona, Herder, 2024.
- Montenegro Bralic, V., "Representación e ilusión. El «como si» en Kant, Nietzsche y Derrida" en *Revista Pléyade* 7 (1), 2011, pp. 227-240.
- Natorp, P., "Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik" en *Archiv für systematische Philosophie*, 7, 1901.
- , *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Akademische Freiburg, Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- , "Kant und die Marburger Schule" en *Kant-Studien*, 17, 19012, pp. 193-221.
- , "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, 23, 1912, pp. 257-286.
- , "Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, 27, 1891.
- Patton, L., "Helmholtz's Physiological Psychology" en Lapointe, Sandra (ed.), *Philosophy of Mind in the Nineteenth Century: The History of the Philosophy of Mind*, Vol. 5., London, Routledge, 2005.
- Philonenko, A., *L'Ecole de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989.
- Riehl, A., *Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, Berlin, Reuther & Reichard, 1904.

- Schiemann Gregor, *Hermann von Helmholtz's Mechanism. The Loss of Certainty*, Dordrecht, Springer, 1997.
- Scott, E., "The Physiology of the Sense Organs and Early Neo-Kantian Conceptions of Objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann" en Padovani, Flavia, Richardson, Alan & Tsou, Jonathan Y. (eds.), *Objectivity in Science: Approaches to Historical Epistemology*, Springer, Dordrecht, 2015.
- Stolzenberg, J., "The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy" en Makreel, R., Luft, S (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 2010.
- Tracz, B., "Helmholtz on Perceptual Properties" en *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 6(3), 2018, pp. 63-78.
- Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Verlag von Felix Meiner. Leipzig, 1924.