

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

¿Una fenomenología en Kant?.

Sebastián Carassai.

Cita:

Sebastián Carassai (2004). *¿Una fenomenología en Kant?. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/326>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

¿Una fenomenología en Kant?

Sebastián Carassai (UBA)

La filosofía moderna ya había recorrido un largo camino cuando la filosofía crítica kantiana hace su aparición en la Europa del último tercio del siglo XVIII. Sin embargo, hasta Kant, cierto eco del escolasticismo medieval aun resonaba con no poca fuerza dentro de una de las principales corrientes filosóficas, y ello bastaba para que, desde la arena filosófica opuesta, se desafiara íntegramente la autoridad de su palabra. En el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, hacia 1781, Kant llama a los primeros dogmáticos, señalando en ellos la soberbia de una razón despótica, y a los segundos escépticos, indicando su empeño en demoler cada atisbo de conocimiento sólido. De este modo, Kant justifica la necesidad de su intervención, que no puede cobrar otra forma que no sea la de una crítica de la razón, dado que es ella quien nos entusiasma con los dogmáticos y luego nos decepciona con los escépticos, nos seduce con Descartes ó Leibniz y nos abandona con Montaigne ó Hume.

Ahora bien, si la filosofía crítica kantiana logra callar el eco de la “antigua barbarie” oscurantista en la filosofía moderna y alejar el fantasma de un posible derrumbe del edificio del conocimiento vía razonamientos escépticos, no es tanto porque proponga novedosas respuestas a viejas preguntas sino porque reemplaza cabalmente la naturaleza de estas últimas, abriendo un nuevo campo para el pensamiento. Las preguntas de Kant dejarán de estar orientadas hacia las cosas o hacia el conocimiento de las cosas y comenzarán a dirigirse hacia la posibilidad del conocimiento y de las cosas. Nuestra hipótesis es la siguiente: al plantear Kant preguntas cuya naturaleza es de un signo comple-

tamente distinto al de las que se formulaban anteriormente, es decir, al preguntar ya no por lo existente sino por las condiciones de posibilidad de lo que existe, funda, entre otras cosas, las bases para una moderna fenomenología como ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece.

En la relación que a grandes rasgos podemos señalar como de sujeto-objeto, el problema para Kant ya no será de qué modo el sujeto conoce el objeto (si a partir de reglas para la formación de juicios y conceptos impresas por un ser superior o en virtud de la información que los órganos sensoriales captan) sino cómo es posible que la representación que se produce en el sujeto corresponda a -o concuerde con- la realidad del objetoⁱ. Si hiciéramos el esfuerzo de imaginar respuestas a esta pregunta a cargo de las corrientes filosóficas que antecedieron a Kant, encontraríamos, probablemente, a los empiristas afirmando que los objetos existentes en el mundo transmiten -vía nuestra capacidad sensorial- a nuestra mente -tabula rasa- lo que ellos son, y a los racionalistas indicando que no puede sino haber concordancia entre objeto y sujeto, dado que el artífice del mundo no ha puesto en éste objetos para engañarnos sino para motivarnos a conocerlos adecuadamente. Digamos que el denominador común que une estas respuestas es que el sujeto y el objeto guardan entre sí una relación inmediata, directa, sin intermediarios, sin mediaciones.

Ahora bien, lo que indirectamente ha traído Kant al plano de la discusión es la propia relación sujeto-objeto. Lo que nunca había sido puesto en discusión hasta Kant es la existencia efectiva de un mundo fuera de nosotros al que nuestro conocimiento se dirige. Kant pregunta por la correspondencia entre lo representado en el sujeto y lo dado en la experiencia, y en el mismo movimiento, se interroga por el fundamento (posibilidad) de lo “dado en la experiencia”ⁱⁱ. Dicho de

otro modo: ¿cómo es posible lo “dado en la experiencia” y cómo es posible que “lo dado en la experiencia” corresponda con el concepto que el sujeto tiene de ello?

La respuesta de Kant ocupa buena parte de la *Crítica de la Razón Pura*, y por lo tanto, no cometeremos aquí el equívoco de pretender sintetizar en un puñado de comentarios un desarrollo tan meditado y complejo. Trataremos de decir lo imprescindible, sabiendo que damos por supuestos muchos desarrollos en los que deberíamos ahondar si otro fuera el propósito de este ensayo, para llegar prontamente al punto que nos propusimos: señalar de qué modo Kant deja sentadas las bases para una moderna fenomenología como ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece.

Para avanzar tan rápido como podamos hacia nuestro punto conviene auxiliarnos con un ejercicio que el mismo Kant propone en su *Crítica*: tomemos el concepto de un objeto de la experiencia, por ejemplo -proponemos nosotros-, un rascacielos; todos tenemos una ideaⁱⁱⁱ de lo que es un rascacielos. Ahora instiguemos a nuestra imaginación a que lo desprovea de color (ahora es, en nuestra imaginación, incoloro), de consistencia (ahora no es ya ni duro ni blando), de peso (ahora no es ya ni pesado ni liviano), en definitiva, a restarle “todo lo que tiene de empírico” (Kant, 1992, Tomo I, p. 150); finalmente, preguntémosnos: ¿ha quedado algo allí donde había antes el concepto de un rascacielos? La respuesta es afirmativa: el espacio que él ocupaba permanece. Es decir: podemos imaginar edificios enormes y pequeños, podemos imaginarlos ahora ocupando una manzana de nuestro barrio, ahora la ciudad entera, ahora apenas un rincón de nuestra mesita de luz, sin embargo, no podemos imaginarnos un edificio ahora ocupando un espacio y ahora no. Siempre, en cualquier expe-

riencia que me represente, ya sea real o ilusoria, lo ocupa. Podemos pensar espacios sin objetos pero nunca objetos sin espacio^{iv}. La conclusión de Kant es que si no podemos quitar el espacio de un objeto de nuestra experiencia posible es porque el espacio no le pertenece a ese objeto, o, al menos, no del mismo modo en que le son propios el color, la consistencia, el peso o la penetrabilidad. Un ejercicio similar podría hacerse en lo que respecta al tiempo^v y llegaríamos a una misma conclusión: no podemos imaginarnos un objeto de la experiencia posible ahora habitando un tiempo, ahora no. Siempre, cada vez que se nos presenten a nuestra conciencia objetos de la experiencia, lo harán bajo la forma espacio-temporal.

Esto no significa, en modo alguno, negar que los objetos de la experiencia posible, por caso, el rascacielos, no ocupen un espacio o un tiempo, ni tampoco afirmar que, lo que sería también un absurdo para Kant, ocupen un espacio y un tiempo irreal. El espacio y el tiempo han dejado de ser considerados una propiedad de las cosas; ya no son simples relaciones entre cuerpos, como postulaba Leibniz^{vi}. El espacio y el tiempo constituyen la forma subjetiva (esto es, propia del sujeto) de intuición de los objetos en la experiencia. No hablan de la irrealidad del objeto sino, más bien, de la realidad del sujeto. Esta es la “gran iluminación” que más de diez años antes de publicarse la *Crítica de la Razón Pura* Kant advierte en sus meditaciones.

Así, una facultad del sujeto como la sensibilidad, hasta Kant considerada como una capacidad pasivamente receptiva, deviene en actividad interna del sujeto, otorgando no el contenido sino la forma de aquello que se percibe. La sensibilidad es algo distinto del conjunto de sensaciones (intuiciones empíricas) que capta: es la facultad que tiene el sujeto de dar lugar a (o de hacer posible) esas

sensaciones mediante la forma espacio-temporal (intuición pura). Entiéndase bien: la sensibilidad sigue siendo una facultad receptiva pero esta recepción está caracterizada ahora como actividad, porque es la propia sensibilidad la que contiene a priori las condiciones de posibilidad (espacio y tiempo) de la experiencia sensorial.

Razones de mucha importancia pero que no cabe analizar aquí llevan a Kant a considerar al espacio y al tiempo como formas de la intuición y no como formas del pensamiento. Anotemos, nuevamente sin desarrollarlo, que para Kant el pensamiento también tiene sus formas puras, pero ellas no son intuiciones sino conceptos o categorías. Retomando nuestro ejemplo inicial, la sensibilidad no capta el “edificio” sino que otorga la forma bajo la cual ese conjunto indeterminado de sensaciones diversas y dispersas son intuitas; para que ese desorden de color, consistencia, peso, etc. presentado a nuestra intuición, pueda ser representado a nuestro pensamiento, otra capacidad diferente de la sensible debe operar el ordenamiento: el entendimiento. No podemos tener nunca un concepto de “edificio” si, independientemente de todo lo que captamos del mundo exterior, no poseemos en nuestro entendimiento la capacidad de ordenar (es decir, de enlazar, de relacionar, de unir) lo diverso y producir los objetos en la forma bajo la cual podemos pensarlos. Encontramos, así, que no podríamos pensar ese caos de sensaciones captadas espacio-temporalmente como un “edificio” sino tuviéramos, por ejemplo, la categoría de sustancia, que nada nos dice sobre el contenido de lo que pensamos pero todo acerca de la forma bajo la cual podemos hacerlo.

Llegamos, entonces, a nuestro punto. Consideramos que lo escrito hasta aquí nos proporciona suficiente material como para responder la pregunta acerca de

cómo es posible que la representación que se produce en el sujeto corresponda a -o concuerde con- la realidad del objeto. Ello es posible porque “no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan” sino que conocemos únicamente “la manera que tenemos de percibirlos” (Kant, 1992, Tomo I, p. 192). Dicho de otro modo: no es el sujeto el que se amolda (regla) al objeto sino el objeto el que se amolda (regla) al sujeto^{vii}. El sujeto posee a priori, esto significa, independientemente de toda experiencia, las formas bajo las cuales el objeto es intuitido y pensado, es decir, conocido. No se trata ya de un sujeto que conoce inmediatamente el mundo: las formas de la intuición y del pensamiento median nuestro acceso al mundo en sí mismo.

Conocemos lo que los objetos son en nuestra experiencia y nuestra experiencia es producida, hecha (siempre en cuanto a su forma). El último Kant insistirá mucho en este punto: “No es posible recibir la experiencia como una representación que acaece, sin más, sino que hay que hacerla” (Kant, 1991, p. 354); “Siguen después las analogías de la experiencia en un sistema de representaciones empíricas: pero no se trata de un sistema empírico, sino que tiene como Principio su forma a priori; la experiencia se *hace*, no se da” (Kant, 1991, p. 367)^{viii}. Ahora bien, esta experiencia que informamos, que fundamos, que *hacemos*, no debe llevarnos al equívoco de pensar que las cosas “parecen” existir fuera de nosotros. No vivimos en un mundo ilusorio. No habitamos un mundo aparente sino uno que aparece a nuestra constitución subjetiva. Lo que aparece es designado por Kant como *fenómeno*. De este modo, el problema de qué sea este aparecer y del acto mismo de aparecer deviene el nudo de nuestra cuestión y de la posibilidad de una ciencia de lo que aparece, en tanto que

aparece.

No es en el uso mismo del concepto de fenómeno sino en el modo de definirlo cuando Kant se separa de la tradición. A grandes rasgos, puede decirse que el fenómeno, hasta Kant, era concebido como “apariencia” y siempre en oposición a una esencia, guarecida u oculta detrás de la primera. En sus cursos sobre Kant realizados al finalizar la década del 70´, Gilles Deleuze^{ix} llama *disyuntivo* a este par apariencia-esencia, porque en él ambos términos se definen como antagónicos. Kant se encuentra muy lejos de abrazar esta definición de fenómeno:

Al afirmar que la intuición de los objetos exteriores, y la que el espíritu tiene de sí mismo, representan en el Espacio y el Tiempo, cada una de por sí, su objeto, tal como éste afecta nuestros sentidos, esto es, según se nos aparecen, no quiero decir que estos objetos sean una mera *apariencia*. Y sostenemos esto, porque en el fenómeno, los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente (...) (Kant, 1992, Tomo I, p. 198).

Podemos postular que para la concepción de fenómeno de la que Kant quiere distinguirse, el mundo que se ofrece a nuestros sentidos es apariencia, y que, por lo tanto, corresponde a nosotros remontarnos al mundo de las esencias, que permanece escondido, oculto, casi como constituyendo un más allá. El sujeto implícito en esta concepción se encuentra estructuralmente dañado, congénitamente malformado, incompleto: capta sólo, en primera instancia, apariencias. Ahora bien, es culpa de cada quien permanecer en esta oscura posición: “Sería culpa mía si lo que debe estimarse como fenómeno lo considerara yo como una pura apariencia” (Kant, 1992, Tomo I, p. 198)^x.

En más de una oportunidad, en la obra filosófica de Kant experimentamos la sensación de que, al igual que ese diente apenas corrido en el cierre de un bolso, un pequeño golpe o corrimiento producido por él en los anaqueles de la filosofía abre un nuevo camino cuyo tránsito antes resultaba impensado. El fenómeno no es apariencia, propone Kant; el fenómeno es “aparición”, es pura manifestación. Proponer este pequeño corrimiento nos conduce a plantear todo el problema de la realidad del sujeto y de su constitución desde otro punto de vista. Que el fenómeno sea aparición significa que muestra todo lo que es. El fenómeno no oculta esencias o trasmundos, ni refiere a un más allá. El fenómeno, como aparición, remite únicamente a las condiciones de posibilidad de sí mismo; esto es, nos reenvía al sujeto. Kant no está pensando aquí ya en términos de trascendencia sino de trascendentalidad. Dicho en términos no kantianos: el fenómeno como aparición trasciende, pero hacia atrás, hacia la constitución subjetiva de la razón. El nuevo binomio conceptual que resulta de esta operación, constituido por la aparición, de un lado, y por las condiciones de posibilidad de esa aparición, del otro, no es ya -para Deleuze- un par disyuntivo sino *conjuntivo*: no opone sino que integra, no antagoniza sino que combina, no separa sino que une.

El sujeto que posibilita esta nueva definición de fenómeno nada tiene que ver con uno malformado o defectuoso. Al contrario, es su propia constitución la que hace posible la experiencia. La estructura del sujeto, lejos de impedir acceder a la realidad, posibilita su producción. De algún modo, nuestro ejemplo del comienzo había quedado a la espera de esta afirmación, que ahora puede comprenderse cabalmente: el rascacielos muestra todo lo que es. No es una apariencia, que nos impulsa a trascender hacia una esencia, sino que es una apa-

rición, que nos remite a las formas propias del sujeto en virtud de las cuales lo que aparece, aparece. Estamos ya, gracias a un pequeño golpe de Kant, habilitados para -a partir de esta nueva definición de fenómeno- concebir una moderna fenomenología, esto es: una ciencia de lo que aparece, en tanto que aparece. Si la propia descripción de lo que una fenomenología debe ser contempla el advertirnos su “en tanto”, es porque pretende distinguirse de alguna otra posibilidad de ser llevada a cabo, “en tanto” que “otra cosa”. Y ¿en tanto qué otra cosa podría realizarse una ciencia de lo que aparece? La respuesta ya ha sido insinuada y al mismo tiempo descartada como proyecto kantiano: se trataría de una ciencia de lo que aparece, en tanto apariencia. Esta ciencia nos obligaría a entrar en el escabroso terreno de las esencias y en el dudoso modo de acceder a ellas. La fenomenología que puede fundarse a partir de la definición propiamente kantiana de fenómeno no nos reenvía a ningún otro sitio que a nosotros mismos, no nos propone un objeto trascendente sino que nos remite a un sujeto trascendental.

No resultaría fecundo culminar estos breves comentarios sin referirnos, otra vez velozmente, a la distinción que establece Kant entre fenómeno y noúmeno (cosa “en si”), dado que debemos despejar toda posibilidad de que el noúmeno sea considerado como una esencia, consideración que conspiraría contra la definición de fenómeno como aparición y que llevaría, por un lado, a situar a Kant prolongando la tradición del binomio disyuntivo apariencia-esencia y, por el otro, a punto cero la hipótesis de que, a partir de la definición kantiana de fenómeno, queden establecidas ya las condiciones para una moderna fenomenología.

Cuando Kant fundamenta la distinción de los objetos en fenómeno y noúmeno

advierde que existen dos maneras de concebir el noúmeno pero, sin embargo, sólo una de ellas conviene al uso que él autoriza en una crítica de la razón pura.

Si por *noumenon* entendemos una cosa *que no sea objeto de nuestra intuición sensible* haciendo abstracción de nuestro modo de intuirlo, es un *noumenon* en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto de una intuición no sensible*, suponemos una especie particular de intuición, a saber: la intelectual, que no es empero la nuestra^{xi}, de la cual no podemos comprender tampoco la posibilidad, y ése sería el *noúmeno* en sentido *positivo* (Kant, 1992, Tomo II, p.20).

Entonces: dos maneras posibles de concebir el noúmeno. De manera negativa, como simple límite de nuestra posibilidad de conocer, y de manera positiva, afirmando una realidad (un objeto de la intuición no sensible) de la que no podemos comprender siquiera su posibilidad. En el primer caso, el noúmeno no afirma nada y sólo indica la imposibilidad de extender el conocimiento más allá del mundo fenoménico; en el segundo, el noúmeno implicaría afirmar alguna otra intuición no sensible que, o bien nos permitiría acceder a él, o bien, al menos, nos habilitaría a constatar su posibilidad. En un sentido negativo, el noúmeno es la consecuencia necesaria de haber situado al sujeto informando los objetos de nuestra intuición sensible; en un sentido positivo, el noúmeno abre todo un mundo nuevo, escondido a nuestra intuición sensible pero accesible a alguna otra "especie particular de intuición". En el primer caso, el noúmeno no indica nada de sí y se reduce a ser simple testigo necesario del aparecer del fenómeno; en el segundo, se vincula al fenómeno como si fuese su secreto, en definitiva, su esencia. Pero Kant no deja lugar a dudas:

Ahora bien, la teoría de la sensibilidad es al propio tiempo la de los *noumena* en sentido negativo (...) Si quisiéramos aplicar pues las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, tendríamos que fundarnos en otra intuición que la sensible y entonces el objeto sería un *noumenon en sentido positivo*. Más como tal intuición, la *intelectual*, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocimiento, tampoco el uso de las categorías puede rebasar en modo alguno los límites de los objetos de la experiencia. (...) por lo tanto, lo que denominamos *noumenon* debe entenderse, como tal, sólo en sentido negativo (Kant, 1992, Tomo II, pp. 20-21).

El entendimiento, como hemos dicho, ordena (enlaza, relaciona, une, etc.) el caos de sensaciones que capta espacio-temporalmente la sensibilidad. Kant llama a esta operación *uso empírico del entendimiento*. Que Kant reitere una y otra vez la imposibilidad de ampliar su uso indica, por un lado, la gran tentación que esa ampliación representa para la razón, y por el otro, la inequívoca consideración del noumeno como mero concepto-límite, y nada más.

Lo que se pregunta, pues, es si, además de aquel uso empírico del entendimiento (...), es posible un uso trascendental que tome el *noumenon* como objeto. Nuestra respuesta ha sido negativa (Kant, 1992, Tomo II, p. 24).

De este modo, nuestro filósofo aleja la posibilidad de que consideremos el noumeno como la esencia que se esconde agazapada detrás (adentro o más allá, como quiera que sea) del fenómeno. En rigor, el concepto de noumeno en sentido negativo sólo indica el borde de nuestra esfera de conocimiento; existe como concepto-límite pero, propiamente, la razón no puede aseverar siquiera si existe o no. Nada hay detrás del fenómeno porque éste muestra todo lo que es: el fenómeno es pura manifestación, aparición y no apariencia. Su aparecer,

como hemos señalado, no promete un trasmundo sino que reafirma nuestra condición de sujetos hacedores de nuestra experiencia.

Bibliografía citada

Deleuze, Gilles (1997) *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra.

Kant, Immanuel (1991) *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona: Anthropos.

Kant, Immanuel (1992) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.^{xii}

ⁱ Cuando Kant se aviene a dividir la lógica general en analítica y dialéctica comienza preguntándose: “¿Qué es la verdad?”, y luego de una breve ironía responde: “La definición del nombre de verdad, de que es la conformidad del conocimiento con su objeto, ya está admitida y supuesta en esta obra...” (Kant, 1992, Tomo I, pp. 206-207). Más adelante, en una aposición realizada al pasar, en el capítulo acerca del fundamento de la distinción entre fenómeno y noumeno desarrollado en el Libro II -capítulo que nos interesa especialmente -, escribe, a propósito de las reglas del entendimiento, que “la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos” es lo que él entiende por verdad (Kant, 1992, Tomo II, p. 10).

ⁱⁱ Las comillas indican que la expresión “dado en la experiencia” conviene que no se tome literalmente, dado que, según veremos, el propio Kant nos previene acerca de que este *dar* es más bien un *hacer*.

ⁱⁱⁱ El término “idea” no debe entenderse aquí en sentido kantiano sino como simple representación.

^{iv} Estamos refiriéndonos a los objetos de la experiencia y no a aquellos que no forman parte de ella ni siquiera como posibilidad.

^v Existe, sin embargo, una diferencia entre el espacio y el tiempo: mientras el primero es la forma de la intuición de todos los objetos de la experiencia posible, o dicho de otro modo, del mundo exterior, el tiempo es también la forma de la intuición interna, esto es, “de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior” (Kant, 1992, Tomo I, p. 186).

^{vi} La disputa con Leibniz es evidente y explícita. Kant comienza a tratar el concepto de espacio interrogándose: “¿Qué son, pues, Tiempo y Espacio? ¿Son seres reales? ¿Son solamente determinaciones o relaciones de las cosas, que, sin embargo, pertenecerían también a las cosas en sí, aunque no fueran percibidas?” (Kant, 1992, Tomo I, p.175).

^{vii} Este giro constituye para Kant la réplica del que produjo Copérnico en lo que respecta al movimiento de los astros. ¿De dónde, sino de él mismo, derivó Copérnico que todo el sistema sideral se hallaba inmóvil y que era el espectador el que giraba? Si el célebre astrónomo polaco hubiera permanecido esclavo de su sola intuición sensible, nunca podría haber descubierto que la tierra giraba, dado que los sentidos le proporcionaban suficiente prueba de que se encontraba inmóvil. Kant encumbra la valentía de haber obrado “en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera” (Kant, 1992, Tomo I, p. 135), reglando el mundo y no esperando la regla de él, produciendo activamente el mundo y no recibiendo pasivamente sus imposiciones.

^{viii} Hemos elegido sólo dos de las numerosas menciones que realiza Kant al respecto en los legajos X/XI de sus últimos papeles filosóficos, escritos en el período 1799/1800, a propósito de una revisión de su *Estética Trascendental*. Puede completarse esta lectura en Kant, 1991, pp. 383-448.

^{ix} Lamentablemente, no sabemos si estas lecciones de Deleuze han sido publicadas y por lo tanto no podemos hacer constar aquí correctamente la fuente. El lector interesado puede encontrar consideraciones que se orientan en esta misma dirección en Deleuze (1997).

^x En los papeles filosóficos ya mencionados, en un desordenado pero estimulante apunte acerca de la doctrina nunca acabada del fenómeno del fenómeno, Kant considera que aun no ha insistido lo suficiente en este punto: “El concepto, perteneciente a la física, de fenómenos (que hay que seguir distinguiendo de la apariencia) corresponde a [*sind*] los *Data* de la representación sensible, base de las fuerzas motrices” (Kant, 1991, p. 357).

^{xi} Kant indica que esta intuición intelectual “no es empero la nuestra” dado que, en la *Crítica de la Razón Pura*, por intuición intelectual se entiende algo bien diferente de lo que suele entenderse “en las obras de los modernos”. En estas últimas, “algunos se han complacido en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos en cuanto intuido, y mundo inteligible (o del entendimiento) al mismo en cuanto el enlace de los fenómenos se piensa según las leyes universales del entendimiento”. Kant considera no sólo que es inapropiada esta definición sino que quienes así fuerzan las palabras, no han querido asumir la dificultad del problema y han rebajado su sentido “por conveniencia pro-

piá” (Kant, 1992, Tomo II, p. 23). Cuando Kant menciona el mundo inteligible se refiere exclusivamente a aquel que es dado sólo al entendimiento y no a los sentidos. Resulta claro que el mundo sensible (el de los fenómenos) es inteligible, pero Kant prefiere llamarlo propiamente mundo sensible, para reservar la calificación de inteligible a los objetos no sensibles (noumenos).