

# La traducción de la *Crítica de la razón pura* al italiano *Erscheinungen, Grenzen, Schranken* y otros descubrimientos

Costantino Esposito

Università degli Studi dei Bari Aldo Moro ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.97724>

Recibido: 03-09-2024 • Aceptado: 3-10-2024

**ES Resumen:** El ensayo toma como punto de partida una nueva traducción de la *Crítica de la razón pura* al italiano, la cual resultó ser un verdadero descubrimiento cognitivo. El conocimiento de un texto no solo es un presupuesto, sino que, paradójicamente, también es un peculiar efecto de la propia traducción. En el caso de Kant, la traducción llega a ser un modo no solo incidental, sino en algunos casos casi necesario para comprender la escritura del autor. De hecho, en esta obra ocurre algo específico a nivel gramatical y sintáctico que determina, en su realización concreta, la semántica del pensamiento trascendental. Es el propio Kant quien actúa como el primer traductor-intérprete del archivo de conceptos de la tradición metafísico-trascendental, que con él se convierte en una nueva traducción crítico-trascendental. El ensayo propone dos estudios de caso de este trabajo de traducción realizado primero por el propio Kant y luego, por supuesto, por su traductor contemporáneo. El primer caso se refiere a los términos *Erscheinung/Phänomen*, y el segundo a los términos *Grenze/Schranke*. En ambos, la traducción lleva desde dentro del texto a cuestionar las interpretaciones habituales de estos *topoi*.

**Palabras clave:** Kant, traducción, *Crítica de la razón pura*, recepción de Kant en Italia, fenómeno, límite, frontera.

## ENG The Translation of the *Critique of Pure Reason* into Italian *Erscheinungen, Grenzen, Schranken* and other Discoveries

**Abstract:** The essay takes as its starting point a new translation of the *Critique of Pure Reason* into Italian, which turned out to be a real cognitive discovery. Knowledge of a text is not only a presupposition, but also paradoxically a peculiar effect of the translation itself. In Kant's case, translation comes to be a mode not only incidental, but in some cases almost necessary for understanding the author's writing. Indeed, in the latter, something specific happens at the *grammatical* and *syntactical* level that determines in its concrete making the *semantics* of transcendental thought. It is Kant himself who is the first translator-interpreter of the archive of concepts of the metaphysical-transcendental tradition, which with him is curved into a new critical-transcendental translation. The essay proposes two case studies of this translation work done first by Kant himself and then of course by his contemporary translator. The first case concerns the term *Erscheinung/Phänomen*, the second the terms *Grenze/Schranke*. In both, the translation leads from within the text to a questioning of the usual interpretations of these *topoi*.

**Keywords:** Kant, translation, *Critique of Pure Reason*, Kant's reception in Italy, phenomenon, limits, boundaries.

**Sumario:** 1. La traducción como un tipo de conocimiento. 2. A la búsqueda de lo que aparece [*di ciò che appare*]. 3. Die Grenzen und die Schranken der Vernunft. Referencias.

**Cómo citar:** Esposito, C. (2024). La traducción de la *Crítica de la razón pura* al italiano: *Erscheinungen, Grenzen, Schranken* y otros descubrimientos. *Con-Textos Kantianos* 20, 175-187. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.97724>

### 1. La traducción como un tipo de conocimiento

*“De nobis ipsis silemus: De re autem quae agitur petimus”* —de nosotros mismos es mejor callar: lo que nos interesa es la cosa misma. Este célebre lema tomado de la *Instauratio magna* de Francis Bacon y colocado por Kant en el exordio de su primera *Crítica* me permite entrar en el corazón del asunto sobre la necesidad

o utilidad de traducir —o mejor, retraducir— un clásico que se podría razonablemente considerar ya definitivamente asimilado: y asimilado no solo naturalmente como texto original, sino también en su versión (o versiones) en italiano. ¿Es entonces cierto que en definitiva se traduce para poder conocer una obra? El conocimiento de un texto no sería en tal caso solo un obvio presupuesto para el trabajo de la traducción, sino también un efecto completamente peculiar del traducir mismo. Y si esto creo que puede valer como un principio interpretativo compartido por todos aquellos que traducen en filosofía<sup>1</sup>, en el caso de Kant —como espero mostrar— la traducción llega a ser una modalidad no solo accesoria, sino, en algunos casos me atrevería a decir necesaria para comprender la intención del autor.

Mi trabajo como traductor ha tenido, de hecho, y ante todo para mí mismo, el significado de un verdadero y propio descubrimiento de la obra kantiana. Aclaro de inmediato, sin embargo, que uso este término —un “descubrimiento”— no ciertamente en el sentido ingenuo o ahistórico de un acercamiento original o primitivo al texto, sino sobre todo para indicar la decisión de no leer la *Crítica* a partir de un paradigma historiográfico preconstituido, como si el texto fuera solo el pretexto de una operación hermenéutica; y ni siquiera en el sentido de una improbable actualización de este como si se lo intentara leer con los anteojos de nuestra contemporaneidad. Se trataba, en cambio, de hacer hablar la “cosa”, involucrándome en una especie de “cuerpo a cuerpo” con la escritura de Kant. En ella, de hecho, ocurre algo específico a nivel gramatical y sintáctico que determina *en su concreción* la semántica del pensamiento trascendental. Y este es el objeto del descubrimiento que se revela entonces como una dinámica permanente en la lectura de este texto.

Podría parecer un oxímoron hablar de un descubrimiento permanente, pero considero que esta expresión describe precisamente el hecho de que un texto como la *Crítica de la razón pura* se desarrolla y organiza en torno a algunos “problemas” estructurales y que sus tesis deben ser siempre consideradas como intentos de respuesta a esos problemas. Estos últimos, en otros términos, no son solo el presupuesto inicial al que la filosofía crítica intenta dar solución, sino que constituyen la estructura fundamental o el marco de esas mismas soluciones doctrinales. Descubrir —traduciendo— el texto de la primera *Crítica* significa entonces tomar en serio el procedimiento interrogativo del propio pensamiento kantiano.

Y si una nueva traducción, se espera, puede contribuir a reflexionar sobre la recepción de la filosofía kantiana en Italia, antes aún puede ofrecer quizás la oportunidad de descubrir o redescubrir algo precisamente donde se creía haber comprendido todo. Comprender un texto implica de hecho identificarse de alguna manera con la experiencia de pensamiento de la que nació y, aún más, poder hacer experiencia de él nosotros mismos como lectores. En este sentido, precisamente, la traducción constituye una verdadera y propia “experiencia” del texto. Es esta la razón por la cual puede quizás tener algún interés —no solo subjetivamente para el traductor, sino también para el público de los lectores— contar qué ha sucedido al traducir la *Crítica*<sup>2</sup>.

*El trabajo del traductor respecto a un autor como Kant se pone particularmente a prueba debido a que el pensamiento kantiano es en sí mismo un pensamiento en elaboración.* La *Crítica de la razón pura*, presentada habitualmente como un texto estándar en la historia de la filosofía moderna, contiene al mismo tiempo el archivo lexical de una tradición entera y la conquista de un vocabulario conceptual que aún hoy resulta determinante para nuestro quehacer filosófico (y determinante precisamente en cuanto debe ser cada vez reconquistado y repensado en sus diversos campos de significación). Basta pensar, por ejemplo, en los conceptos de “fenómeno”, “dato”, “percepción”, “categoría”, “espacio” o en el plurívoco de “trascendental”. Sin embargo, esta necesidad siempre recurrente de significación no vale solo para quien considere la historia de los efectos de un pensamiento como el kantiano, sino que atañe en primer lugar a la misma constitución y emergencia histórica de ese pensamiento.

El trabajo lingüístico de la obra de Kant —como se ha dicho, no solo su horizonte semántico, sino también su estructura gramatical y sintáctica— es la documentación en acto de un largo descubrimiento: este es el aspecto que la hace tan interesante. No es casualidad que en una carta de 1772 a Marcus Herz, respecto al proyecto de escribir la *Crítica*, Kant afirme: “En cuanto a la primera parte [de la obra], la publicaré dentro de unos tres meses aproximadamente” (*Brief vom Herz an Kant*, 21 de feb. de 1772, AA 10:1: 132). Sin embargo, pasaron, como se sabe, nueve años desde esa carta y once desde la Disertación latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* —once años de silencio, tanto que se ha hablado justamente de un “schweigender Kant” (Carl 1989), un Kant silente del que nacería la *razón pura*. ¿Qué sucedió en esos años, entre 1770 y 1781, fecha de la publicación de la *Crítica*? Son los años del “cuerpo a cuerpo”, es decir, de la viva lucha del propio Kant con su problema, el que él enunciaba sintéticamente en otro famoso pasaje de la misma carta a Marcus Herz: “Me pregunté [...] ¿sobre qué fundamento se apoya la relación de lo que en nosotros se llama representación con el objeto?” (AA 10: 130). Problema clásico de toda filosofía trascendental. Esta obra no solo contiene la solución estándar al problema —razón por la cual se trata de un texto considerado justamente como “clásico”—, sino que es tal que en ella se puede también vislumbrar de alguna manera todo el trabajo teórico realizado por Kant para llegar a esa solución. Y a quien preste atención, tal recorrido aparece —justamente— en el modo mismo con el que escribe, y es por lo tanto rastreable incluso en los pliegues de su lenguaje.

Expongamos dos ejemplos al respecto en los que el trabajo sobre los conceptos por parte de Kant requiere ser traducido con la mayor exactitud posible a otro idioma, en mi caso al italiano. El primero se refiere al término “*Erscheinung/Phänomen*”; el segundo, a los términos “*Grenze/Schranke*”.

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión nos remitimos a algunos casos emblemáticos estudiados en Toraro (2011), véase aquí especialmente la contribución de Hohenegger, dedicado a la tercera *Crítica* de Kant (2011, pp. 65-98).

<sup>2</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787), introducción, traducción, notas y aparato crítico de Costantino Esposito, texto alemán al frente (ed. Weischedel), Bompiani, Milán, 2004; nueva edición revisada y corregida, *ibid.* 2007. Me refiero en particular a “Lessico della ragion pura [El léxico de la razón pura]”, pp. 1335-1437.

## 2. A la búsqueda de lo que aparece [*ciò che appare*]

El primero es ejemplo clásico del término *Phänomen* es decir *Erscheinung*. Todo aquí se juega en la naturaleza y el alcance del aparecer. En mi traducción he traducido a veces no solo el primer término (cuya ocurrencia es bastante limitada) sino también el segundo, mucho más difundido, con *fenómeno*. Pero justamente la duplicidad de los términos —es decir, el hecho mismo de que el propio Kant traduzca *Phänomen* (o *phaenomenon*) con “*Erscheinung*”— sugiere que no nos detengamos en la mera sinonimia, sino que nos centremos en la relación entre ellos y en el paso de uno a otro; y, por lo tanto, que *traduzcamos* al italiano la misma *traducción* kantiana del griego al alemán.

La mayoría de las veces, de hecho, en mi traducción de la primera *Crítica*, he traducido *Erscheinung* no simplemente por *fenómeno* sino con “lo que aparece” [*ciò che appare*] (literalmente, *was erscheint*), siendo plenamente consciente de la posible ambigüedad en el uso del pronombre demostrativo (“was”, “lo que” o “aquello que...”). De hecho, esta solución podría hacer pensar en un *algo* (*etwas*), en un dato<sup>3</sup> o entidad, que, en la medida en que existe por sí mismo, se hace ver, se muestra, justamente “aparece” (*erscheint*). Lo cual no es exactamente lo que Kant piensa. Ciertamente es específicamente kantiana la idea de una “cosa en sí” que, aunque desconocida por nosotros (*von uns unerkannt*), es sin embargo efectivamente real por sí misma (*dagegen zwar als für sich wirklich*) (B XX). Solo que esta realidad en sí no nos es *dada* [*data*] porque las cosas que nos son dadas son exclusivamente los fenómenos, es decir, lo que aparece regulándose según nuestras representaciones y, más en particular, lo que es objeto de una intuición sensible<sup>4</sup>. La realidad de la cosa en sí es solo pensable. Y sin embargo —añade Kant— esta cosa debe también ser necesariamente pensada, ya que “en caso contrario se seguiría la absurda proposición según la cual habría una apariencia sin algo que aparezca en ella” (*Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen daß Erscheinung ohne etwas wäre was da erscheint*) (B XXVI-XXVII).

Por lo tanto, el “lo que aparece” [*ciò che appare*] (*was da erscheint*) parece referirse directamente a la “cosa en sí”, la cual estaría, por así decirlo, detrás o en la base del aparecer de la apariencia; y aunque esa cosa nunca podrá ser conocida, debe sin embargo ser siempre pensada. Y pensada como la “causa meramente inteligible de los fenómenos en general” (*die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt*), es decir, un objeto incognoscible o trascendental, pensado como “algo que corresponde a la sensibilidad, entendida como receptividad” (*das transzendentale Objekt ... damit wir etwas haben was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert*) (B 522). Por el contrario, la cosa conocida —es decir, el objeto de la experiencia— coincide con su mismo aparecer —y basta. En este segundo caso no se trata de una cosa en sí que aparece, porque ahora la cosa es la misma *Erscheinung* y en cuanto tal ella es “objeto”.

Entonces, ¿por qué insistir de mi parte en traducir *Erscheinung* con “lo que aparece”? ¿No se corre el riesgo así de identificar erróneamente los dos términos, el objeto y la cosa en sí? Mas, veamos cómo se constituye el significado del término. En una de sus ocurrencias más importantes al inicio de la *Estética trascendental*, el fenómeno se define de esta manera:

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt *Erscheinung*. (B 34)

L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi veniamo affetti da quest'oggetto stesso, è la *sensazione*. L'intuizione che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione, si chiama intuizione *empirica*. L'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica si chiama *fenomeno* [*ciò che appare*]. (trad. it., p. 113)<sup>5</sup>

Y de hecho, como ya se había anticipado en la Introducción a la segunda edición:

<sup>3</sup> *Dato*, utilizado con una cierta ambigüedad, pues junto a significar una información de la que se tiene noticia, se utiliza (en italiano sobre todo) para designar el dato como *lo que es dato*.

<sup>4</sup> El nexo entre la *Wirklichkeit* de una cosa considerada en sí misma y la “*objektive Realität*” del objeto trascendental es una de las cuestiones en las que más claramente se aprecia la ruptura y *al mismo tiempo* la continuidad de Kant con la tradición escolástica. Aquí podemos ver el resultado de un largo proceso semántico que podemos fechar explícitamente al menos desde las *Disputationes metaphysicae* del teólogo jesuita Francisco Suárez (1597), una obra señera sobre la problemática y el vocabulario de la ontología moderna, que marcó literalmente la pauta en la Europa católica y reformada de los siglos XVII y XVIII, hasta el punto de determinar buena parte del vocabulario de los compendios de la escolástica racionalista en los que se formó Kant, y que utilizaría como libros de texto durante sus cursos. Suárez, retomando a su vez una línea interpretativa que se remonta a Duns Escoto, identifica la *realitas* tanto como el carácter de lo que existe realmente en virtud de un acto de ser, como el carácter de lo que *puede ser* o tiene aptitud para ser (*aptitudo ad existendum*) como esencia, en virtud del simple principio de no contradicción (cf. Suárez 1597: II.4.6-7). Será precisamente esta segunda acepción, que podríamos llamar “noética”, de *realitas* la que —a partir de Suárez— se hará predominante en el léxico de la metafísica moderna: lo simplemente posible respecto de la pura nada, y por tanto no tanto un dato que se atestigua *a posteriori*, en cuanto producido en el ser, y que es existente en efecto (lo que en alemán se indicaría con el término *Wirklichkeit*, en lugar de *Realität*), sino una esencia pensable *a priori* como sentido primario del ente. Esto puede rastrearse no sólo, como es obvio, en el uso que Kant hace del concepto de *Realität* como mera determinación lógica, o como construcción conceptual a modo de predicación (ambos usos a integrar y delimitar en una perspectiva trascendental y crítica), sino también allí donde propone su propio concepto de realidad objetiva de la experiencia, como una realidad en la que la forma noética se convierte en el fundamento *a priori* del dato empírico, ya no entendido en términos de esencia no contradictoria, sino de posibilidad sintética del objeto. Sobre esto me remito a Esposito (2013, 2014).

<sup>5</sup> En español, retraduciendo el italiano: “El efecto de un objeto en la capacidad representativa, en cuanto que nosotros nos vemos afectados por este mismo objeto, es la *sensación*. La intuición que se refiere al objeto mediante una sensación, se llama intuición *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno* [lo que aparece]”.

[...] folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können. (B XXVI)

[...] por consiguiente, no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en cuanto es objeto de intuición sensible, es decir, tal como nos aparece. (trad. it. p. 45)

Pero como es sabido, para Kant “en el fenómeno” (*in der Erscheinung*) —es decir, justamente “en lo que aparece”— lo que corresponde a la sensación se llama materia, mientras que lo que permite ordenar en ciertas relaciones “lo múltiple que aparece” [*il molteplice che appare*] (*das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnisse*) se llama “forma de lo que aparece” (*Form der Erscheinung*). Y si la materia es dada solo a posteriori, “la forma, en cambio, deberá encontrarse ya lista a priori en el ánimo y, por lo tanto, deberá ser posible considerarla separadamente de toda sensación” (*die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*) (B 34, trad. it. p. 113). En otros términos, no basta una *Empfindung* para hacer un fenómeno, sino que se requiere también y sobre todo la *Sinnlichkeit*. Esto hace que el objeto indeterminado de la sensación o, mejor, de la intuición empírica (indeterminado porque no podemos conocerlo en su naturaleza en sí) sea determinado como un verdadero y propio objeto sensible o empírico: y los fenómenos son justamente “*Gegenstände unserer Sinne*” (B 51).

A estos objetos fenoménicos se refieren los conceptos del entendimiento considerados en su uso rigurosamente empírico, y en este sentido los fenómenos resultan ser los objetos (*Gegenstände*) de una experiencia posible (B 298, trad. it. p. 455). Por el contrario, en un uso meramente trascendental del entendimiento, el “fenómeno” es “una representación cuyo objeto trascendental es desconocido” (*eine Erscheinung d. i. Vorstellung deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist*) (B 236, trad. it. p. 379).

Cada vez que Kant habla de fenómenos, no puede evitar usar el léxico de la diferenciación y la contraposición<sup>6</sup>. En otros términos, lo que aparece debe siempre ser presentado en estrecha conexión con lo que no aparece; pero no en el sentido de que haya un “estrato” o un “nivel” que se muestra en la superficie cubriendo un estrato o un nivel más profundo que —en cuanto tal— permanecería oculto. Por ello, como Kant explícitamente señala, el *Erscheinen* se diferencia claramente del *bloßer Schein*. En las “Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik” leemos:

Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. (B 69)

In quello che ci appare, infatti, gli oggetti e le proprietà stesse che noi vi attribuiamo vengono sempre considerati come qualcosa di effettivamente dato: solo che, dipendendo questo loro carattere unicamente dal modo di intuire del soggetto — nella relazione che intercorre tra esso e l’oggetto dato — quest’oggetto, come *ciò che appare*, viene distinto dallo stesso oggetto com’è *in sé*. Così, io non dico che i corpi *paiono* semplicemente essere fuori di me, o che la mia anima *pare* soltanto che mi sia data nell’autocoscienza, quando affermo che la qualità dello spazio e del tempo, e cioè la condizione dell’esistenza dei corpi e dell’anima — condizione secondo la quale io pongo questi ultimi — si trovano nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti in sé. Sarebbe colpa mia, allora, se ciò che appare — vale a dire ciò che dovrei attribuire al fenomeno — io lo trasformassi in una semplice parvenza. (trad. it., p. 159-61)<sup>7</sup>

La contraposición es clara: la *Erscheinung* es un modo de encontrarse efectivamente dado del objeto y nunca puede ser reducida a un *bloßer Schein* subjetivo<sup>8</sup>. Y, sin embargo, cada vez, incluso en la compleja

<sup>6</sup> Esto puede verse a lo largo de la primera *Crítica*, empezando por el famoso *topos* de la “revolución copernicana” donde se afirma que “unser[e] Vernunftkenntnis a priori [geht] *nur auf Erscheinungen*” [traducción: “el conocimiento a priori de nuestra razón sólo alcanza a lo que se nos aparece —es decir, a los fenómenos—”], “die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von unserkannt, liegen [läßt]” (B XX; trad. it. p. 39, cursiva del autor).

<sup>7</sup> En español: “En aquello que se nos aparece, en efecto, los objetos y las propiedades mismas que nosotros le atribuimos son considerados siempre como algo efectivamente dado: solo que, puesto que depende estas características suyas únicamente del modo de intuir del sujeto —en la relación que hay entre éste y el objeto dado— este objeto, como *lo que aparece*, se distingue del objeto mismo tal como es *en sí*. Así, yo no digo que los cuerpos *parecen* simplemente estar fuera de mí, o que mi alma *parece* que me es dada en la autoconsciencia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo, esto es, la condición de la existencia de los cuerpos y del alma —condición según la cual yo pongo a estos últimos— se encuentra en mi modo de intuir, y no en estos objetos en sí. Sería mi culpa, entonces, si lo que aparece —es decir, lo que debiera atribuir al fenómeno— yo lo transformara en una simple apariencia”.

<sup>8</sup> A la luz de estos argumentos, consideramos insatisfactoria la traducción alternativa propuesta en italiano por Giorgio Colli, que traduce *Erscheinung* por *apparenza*, término que en italiano está mucho más próximo en su significado a *parvenza*, con el que traducimos el alemán *Schein*, es decir, una apariencia ilusoria, falaz, engañosa (la que Kant tratará en su Dialéctica trascendental, entendida por él como una “Logik des Scheins”, una “lógica de la apariencia”: B 86 y 170, trad. it. p. 181 y 293). En italiano, en pocas palabras, *apparenza* indica sobre todo algo que parece de una determinada manera, mientras que en realidad, en sí mismo, es distinto de como *parece* [*appare*]; pero esto es exactamente lo que Kant descarta, porque nunca podemos saber (es decir, intuir) cómo serían realmente las cosas en sí mismas. La “lógica de la verdad” (B 170) sólo se refiere al campo de los fenómenos.

estructura sintáctica de sus frases (como las recién citadas), Kant debe recordar que lo “dado” [*dato*] (*das Gegebene*) (participio con función de sustantivo) se basa en la intuición, es decir, en una representación del ánimo; pero al mismo tiempo debe recordar que la intuición tiene una relación estructural con el objeto “dado” (*der gegebene Gegenstand*) (dado como participio con función de adjetivo) en la medida en que es la condición misma de la “posición” [*posizione*] de este último.

Centrámonos una vez más en dos pasajes dentro de la última cita para ver de qué manera Kant, en su discurso sobre las *Erscheinungen*, mantiene siempre conectados estos dos elementos: a) algo aparece en nuestra intuición sensible y en virtud de ella, pero b) nuestra intuición es siempre ya una síntesis de las representaciones referidas a un objeto dado en el espacio y en el tiempo. La necesaria contraposición (entre *Erscheinen* y *Schein*) siempre va acompañada de una inevitable inclusión (de *Anschauung* y “*Objekt/Gegenstand*”). Releamos la contraposición:

in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß [...] dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden wird.

in quello che ci appare, infatti, gli oggetti e le proprietà stesse che noi vi attribuiamo vengono sempre considerati come qualcosa di effettivamente dato: solo che [...] quest’oggetto, come *ciò che appare*, viene distinto dallo stesso oggetto com’è *in sé*<sup>9</sup>.

Y ahora notemos la inclusión:

[...] nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt [...]

[...] solo che, dipendendo questo loro carattere unicamente dal modo di intuire del soggetto – nella relazione che intercorre tra esso e l’oggetto dato [...]<sup>10</sup>

Si volvemos ahora a los problemas de traducción, precisamente porque el significado de *Erscheinung* es el de *wirklich gegebenes Objekt*, hemos optado por traducir el término al italiano con “lo que aparece” [*ciò che appare*], en la medida en que justamente nos aparece algo objetivo. Al mismo tiempo, precisamente porque esto dado nunca debe considerarse como un *Objekt an sich*, este *algo* debe ser siempre entendido como un constructo o un *productum* [*prodotto*]<sup>11</sup> de nuestra mente. Por ello, nuestra traducción de *Erscheinung* con *lo que aparece* o *aquello que aparece* (*was erscheint*) no quiere referirse al dato que aparece sino al dato del aparecer mismo (genitivo subjetivo: el dato que es el aparecer)<sup>12</sup>: “lo que es el aparecer” [*ciò che è l’apparire*], “aquello que es el aparecer” [*quello che è l’apparire*] (*was, das Erscheinen ist*).

Pero hay especificaciones adicionales en la contraposición de la “*Erscheinung*” a la cosa en sí. Hemos visto que, a diferencia de la primera, la segunda permanece absolutamente incognoscible porque nunca puede ser objeto de una intuición sensible. Se ha dicho también que la intuición nunca debe ser pensada como un “*Schein*” subjetivo porque, al contrario, siempre se refiere a un “objeto dado”, e incluso “pone” este mismo objeto. Sin embargo, la cosa en sí, como leímos anteriormente, es también lo que *debe pensarse* como presupuesto desconocido de lo que *puede conocerse*. Se trata de una consideración retomada en el capítulo titulado “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena”. Y es la ocasión para definir de manera más precisa el significado de *Erscheinung* en referencia a la función del entendimiento puro.

Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermitteltst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendente Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. (A 250-251)

Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l’intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l’intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell’intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l’oggetto trascendentale. Questo però significa che un qualcosa = x di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l’attuale disposizione del nostro intelletto), può servire soltanto come un *correlatum* dell’unità

<sup>9</sup> En español: “en lo se nos aparece, en efecto, los objetos y las propiedades mismas que nosotros le atribuimos se hayan siempre considerados como algo de efectivamente dado: solo que [...] este objeto, como *lo que aparece*, se distingue del objeto mismo tal como es *en sí*”.

<sup>10</sup> En español: “sólo que, dependiendo este carácter suyo únicamente del modo de intuir del sujeto –en la relación que se haya entre eso y el objeto dado [...]”.

<sup>11</sup> “Producto” en el sentido preciso que Kant había indicado en el párrafo inicial de la Introducción a la primera edición de la *KrV*, titulada “Idee der Transzendental-Philosophie”: “Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet” (A 1).

<sup>12</sup> Reemplazando *dato* por “lo dado”, aunque esperamos que esta significación ya haya sido clara para el lector: “Por ello, nuestra traducción de *Erscheinung* con lo que aparece o aquello que aparece (*was erscheint*) no quiere referirse a lo dado que aparece sino a lo dado del aparecer mismo (genitivo subjetivo: *lo dado, que es el aparecer*)”.

dell'appercezione rispetto all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, tramite la quale l'intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto. Quest'oggetto trascendentale non si può assolutamente separare dai dati sensibili, poiché diversamente non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare. (trad. it., p. 469)<sup>13</sup>

El objeto trascendental del que Kant habla aquí es un correlato de las representaciones que constituyen el fenómeno; pero tal correlato no es el "otro" respecto al fenómeno, sino exactamente su referencia intencional interna o inmanente. Y si anteriormente Kant había afirmado (como se citó anteriormente) que se debe pensar una cosa en sí porque, de lo contrario, se tendría la absurda proposición según la cual "habría una apariencia sin algo que aparezca en ella" (*Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen daß Erscheinung ohne etwas wäre was da erscheint*), ahora afirma, por el contrario, que el objeto trascendental debe siempre estar conectado a los datos sensibles, porque, de no ser así, ni siquiera podría pensarse tal objeto (y, con ello, no sería posible el conocimiento empírico de la síntesis objetiva de las representaciones). Una vez más: exclusión e inclusión juntas.

Precisamente en correspondencia con el pasaje de la primera edición citado anteriormente, en la segunda edición, siempre en el contexto del "Grund der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena", Kant establece con precisión el nexo entre *Phänomen* y *Erscheinung* escribiendo:

[...] wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen, Sinnenwesen (*phaenomena*) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden [...]. (B 306)  
 [...] se denominiamo certi oggetti, in quanto ci appaiono, enti sensibili (*phaenomena*), distinguendo il modo in cui li intuiamo dalla loro natura in se stessa [...]. (trad. it., p. 473)<sup>14</sup>

El término *phaenomena* tiene como su particularidad respecto a *Erscheinungen* la de evidenciar el carácter sensible de estos últimos en su contraposición a los *Verstandewesen* o *intelligibilia*. Y, de hecho —continúa Kant—, en nuestro mismo concepto de *phaenomena* o *Sinnenwesen* ya está (*liegt es doch schon*) una doble contraposición (*Gegenüberstellung*): a) por un lado, los distinguimos (*unterscheiden*) de los mismos objetos (*Gegenstände*) considerados de acuerdo con esta última naturaleza (*nach dieser letzteren Beschaffenheit*), que sin embargo nunca es intuida por nosotros; y b), por otro lado, los distinguimos de otras "cosas posibles" que nunca serán *Objekte unserer Sinne*, sino objetos pensados simplemente mediante el entendimiento (*Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht*), y por ello llamados justamente *Verstandewesen* o *noumena* (B 306).

Lo más interesante al respecto es la distinción entre un significado "positivo" del término *noumenon*, según el cual este designa el "Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung", del cual no podemos ni siquiera concebir la posibilidad, y un significado "negativo", según el cual designa una cosa que no es "Objekt unserer sinnlichen Anschauung" y en la cual simplemente abstraemos de nuestro modo de intuirlo (B 307). Ahora bien, si el *noumenon*, entendido en sentido positivo, queda fuera del conocimiento empírico y es solo contrapuesto al *phänomenon*, entonces, entendido en sentido negativo, entra de pleno derecho en una "doctrina de la sensibilidad" (B 307). Desde este punto de vista, como es sabido, para Kant el *noumenon* es solo un "Grenzbegriff um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschranken", un concepto-límite para circunscribir la pretensión de la sensibilidad (B 310-311), es decir, "ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff", un concepto que pone límites [*limiti*] a la sensibilidad (B 311). La polaridad positivo-negativa permite entonces no solo pensar el *noumenon* como lo opuesto al fenómeno (es decir, como cosa en sí), excluyéndolo del campo de la experiencia, sino también pensar el mismo fenómeno como lo que *no es noumenon*, incluyendo este último —aunque solo *negativamente*— en la constitución del fenómeno.

*Erscheinung* constituye entonces un campo semántico que no solo debe ser tenido presente en toda su amplitud, sino también debe ser atravesado en forma de una oscilación permanente entre el objeto empírico, constituido *a priori*, y el objeto trascendental, que sigue siendo un concepto vacío pero resulta indispensable para nuestra representación de la experiencia. En definitiva, el fenómeno no es solo aquello a lo que se limita nuestro conocimiento como el territorio cerrado e irrebasable de la experiencia, sino como un verdadero y propio horizonte trascendental que siempre necesita ser comprendido no solo por lo que es, sino también por lo que no es.

Por esta razón, al traducir *Erscheinung* con "fenómeno", es decir, "ciò che appare" (lo que aparece), quise hacer sentir al lector una suerte de "vibración semántica", la de esa "nada" que está detrás y en el fondo del objeto: una *nada* que no es apenas lo contrario del dato fenoménico, sino la condición (negativa) de la representación del fenómeno. En la segunda Analogía de la experiencia, el propio Kant afirma que *Erscheinung* es una "representación cuyo objeto trascendental es desconocido" (*eine Vorstellung deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist*) y que incluso "no es nada en sí misma" [*non è nulla in sé stesso*] (*nichts an sich selbst ist*), sino que es solo un "conjunto de representaciones considerado como su objeto, con el cual debe

<sup>13</sup> En español: "Todas nuestras representaciones son referidas de hecho a algún objeto mediante el intelecto, y puesto que los fenómenos no son que representaciones, el intelecto las referirá a algo, en cuanto objeto de la intuición sensible: mas este algo en cuanto tal no es otra cosa que el objeto trascendental. Pero esto significa que algo = x del que no sabemos nada, ni podemos saber algo de ello en general (según la actual disposición de nuestro intelecto), puede servir solamente como un *correlatum* de la unidad de la percepción respecto a la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, mediante la cual el intelecto unifica lo múltiple mismo en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no se puede absolutamente separar de los datos sensibles, ya que de otra forma no quedaría nada con que poderlo pensar".

<sup>14</sup> En español: "[...] si denominamos ciertos objetos, en cuanto se nos aparecen, entes sensibles (*phaenomena*), distinguendo el modo con el que los intuimos y su naturaleza en sí misma [...]".

concordar mi concepto” (*ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist als der Gegenstand derselben betrachtet mit welchem mein Begriff [...] zusammenstimmen soll*) (B 236).

Se recordará el llamado de Kant a un “idealismo trascendental” como *Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik*, es decir, a la tesis según la cual “die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren außer derselben gar nicht” (B 521). Ocurre como con los presuntos habitantes de la luna: admitirlos significa que podríamos encontrarlos en el progreso posible de la experiencia (*in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten*), pero no que sean reales (*wirklich*), precisamente porque no son percibidos. Y aunque fueran percibidos, no serían reales en sí mismos, sino solo porque están “en una conexión empírica con mi conciencia real” (*mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirische Zusammenhange stehen*). A partir de esto:

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. (B 521)

Nulla ci è dato realmente, se non la percezione e il progresso empirico da questa ad altre percezioni possibili. Infatti, in se stessi i fenomeni, come semplici rappresentazioni, sono reali solo nella percezione, e questa di fatto non è altro che la realtà di una rappresentazione empirica, vale a dire ciò che ci appare. Il fatto di chiamare un fenomeno, prima della percezione, cosa reale, o significa che nel progresso dell'esperienza dovremo imbatterci in una tale percezione, oppure non significa nulla. (trad. it., p. 737)<sup>15</sup>

Por lo tanto, es necesario hacer sentir al lector esta profunda dimensión, llamémosla así, “nihilista” del fenómeno kantiano: “nihilista” se entiende no en un sentido metafísico, sino en un sentido puramente trascendental. La sombra o el “estremecimiento” de la nada forma parte integrante del objeto empírico; más precisamente, no se refiere solo a lo que *no* puede ser percibido, sino también a la naturaleza propia de lo que es percibido y objetivado. Por otra parte, ya en la “Allgemeine Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik” Kant había observado:

[...] so bald wir unsre subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt. (B 62)

[...] non appena mettiamo da parte la nostra natura soggettiva, l'oggetto rappresentato – assieme alle proprietà attribuitegli dall'intuizione sensibile – non lo si trova più da nessuna parte, né mai può essere trovato, in quanto è proprio questa natura soggettiva che ne determina la forma come fenomeno. (trad. it., p. 151)<sup>16</sup>

Es el *puro aparecer* lo que le interesa a Kant, sin *nada* que aparezca. Por lo tanto, la traducción de *Erscheinung* con “lo que aparece” o “aquello que aparece” (*was erscheint*) debe entenderse como “lo que es el aparecer”, “aquello que es el aparecer” (*was, das Erscheinen ist*). Pero el aparecer es al mismo tiempo el aparecer de la “nada”, como condición del fenómeno.

### 3. Die Grenzen und die Schranken der Vernunft

El hecho de que para Kant el fenómeno debe siempre ser pensado junto con un correlato trascendental (como “cosa en sí”) y con un objeto puramente inteligible (como “noumeno”), y que por lo tanto la realidad de un objeto empírico que aparece debe siempre ser pensada junto con la nada de la cosa que no aparece, me ha llevado a repensar el sentido ahora habitual con el que se interpreta el pensamiento crítico kantiano (al menos tal como emerge en la primera *Crítica*), como una “filosofía de los límites” [*filosofía dei limiti*] de la razón. Pero, ¿qué significa esto?

Los límites, de hecho, pueden significar varias cosas: a) constituyen la forma del autocontrol racional respecto a las excesivas pretensiones del dogmatismo metafísico por un lado y del escepticismo antimetafísico por otro, ambas soluciones ilegítimas, ya que no están controladas críticamente; b) o pueden ser interpretados como un signo de sobriedad por parte de un pensamiento que no absolutiza sus propios conocimientos, sino que da la mejor prueba de sí en la delimitación [*delimitazione*] de los campos (el teórico por un lado, el práctico por el otro) y en la distribución de competencias o facultades (sensibilidad, entendimiento, razón); c) finalmente, los límites pueden ser asumidos como una especie de disponibilidad de la razón crítica para dejar libre el espacio para lo que supera justamente sus límites y que, por lo tanto, es salvaguardado en su “alteridad” precisamente por el carácter infranqueable de la autolimitación del conocimiento.

<sup>15</sup> En español: “Nada nos es dado realmente, sino la percepción y el progreso empírico de ésta a otras percepciones posibles. En efecto, en sí mismos, los fenómenos, como simples representaciones, son reales sólo en la percepción, y ésta, de hecho, no es otra cosa que la realidad de una representación empírica, es decir, lo que nos aparece. El hecho de llamar a un fenómeno, antes de la percepción, algo real, o significa que en el progreso de la experiencia debiéramos involucrarnos en una tal percepción, o no significa nada”.

<sup>16</sup> En español: “apenas dejamos aparte nuestra naturaleza subjetiva, el objeto representado –junto a las propiedades que le son atribuidas en la intuición sensible– no se lo encuentra ya en ninguna parte, ni puede ser encontrado, en cuanto es justamente esta naturaleza subjetiva la que determina su forma como fenómeno”.

Una de las cosas más interesantes —para el lector y aún más para el traductor de Kant— es la duplicidad o, si se quiere, la duplicación de la idea de limitación [*limitazione*] en dos términos que han hecho luego historia en la filosofía kantiana: *Schranke* y *Grenze*. Intentemos ver el problema comenzando precisamente por el italiano. Y en italiano, *Schranke* se traduce habitualmente como “*confine*” [frontera, confín] y *Grenze* como “*limite*” [*limite*]. Sin embargo, en mi modesta opinión, en varios casos —y entre los más significativos de la obra de Kant— la traducción de los dos términos debería, exactamente, invertirse: y esto no solo por una mayor adecuación al significado original de los términos y a los contextos en los que se utilizan, sino también y sobre todo por una mayor fidelidad al propio sistema crítico kantiano.

Pero, ¿cuál es el problema de la relación específica entre el “limite” y el “confine” en el pensamiento de Kant? No es una cuestión que podamos dar simplemente por sentada, ya que de ella depende el sentido específico de algunos importantes pasajes textuales de la obra kantiana, e incluso lo que podríamos llamar la *Stimmung* de su pensamiento. En términos generales, se puede afirmar que no pocas veces Kant utiliza indistintamente estos dos términos, asignándoles un significado sustancialmente equivalente, flexionándolos de vez en cuando según el contexto en el que se utilicen. Pero en muchos casos, y sobre todo a medida que el recorrido de la filosofía crítica se desarrolla, se articula y se precisa, los dos términos llegan a especificarse de manera diferente, hasta alcanzar una caracterización específica del significado de *Grenze* respecto al de *Schranke*. Aunque tal caracterización diferente nunca será una separación neta, siempre se recompone dentro de una idea de racionalidad como horizonte unitario<sup>17</sup>.

Vale la pena recordar que en el uso del idioma alemán la “limitación” [*limitazione*] significada por *Schranke* es la de una “barrera” de contención o de interrupción (como en la locución *in Schranken halten*, es decir, mantener a raya, contener) o la de una “barrera” de custodia (como en el término *beschränkter Bahnübergang*, es decir, paso a nivel custodiado). Al mismo tiempo, en *Grenze* se debe percibir el significado de *frontera*, de donde deriva *Grenzer* o *Grenzwächter*, es decir, el aduanero, y *Grenzübergang*, es decir, el “paso fronterizo” o “cruce fronterizo”. Interesante también, para evidenciar la diferencia entre los términos, es el uso diferente del participio del verbo *beschränken* respecto al de *begrenzen* en las locuciones en las que se quiere expresar un juicio negativo o despectivo sobre los límites de una persona. De alguien, por ejemplo, se dirá: *er ist beschränkt!* (es decir, “¡es realmente limitado!”) para indicar una situación deficitaria absoluta e irremediable, en el sentido de que precisamente no se puede ser más “limitado” que eso; mientras que se usará el otro término para indicar una falta o insuficiencia relativa, como cuando de uno se dice: *er hat ein begrenztes Auffassungsvermögen* (“tiene una comprensión limitada”), indicando con ello mismo la referencia a un grado ulterior respecto a ese límite o la posibilidad de superarlo.

Se ha dicho que en Kant estos dos términos tomados en determinados contextos pueden significar lo mismo, pero que la mayoría de las veces retienen y vehiculan significados diferentes, no necesariamente opuestos y, a menudo, precisamente complementarios. Sigamos en la *Crítica de la razón pura*. En el Prefacio a la segunda edición, Kant, inmediatamente después de proponer la analogía entre su empresa y la de Copérnico, habla de las dos partes de las que se compone la metafísica. La primera “se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden ser dados adecuadamente en la experiencia” (*beschäftigt mit Begriffen a priori [...] davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können*); esto, a su vez, es posible debido a que respecto de las cosas “solo conocemos *a priori* lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*, B XVIII). Solo en este sentido la metafísica puede ser colocada en el “camino seguro de la ciencia” (*sicheren Gang der Wissenschaft*, B XIX); pero es un camino que no vale solo en vista de las condiciones empíricas del conocimiento, sino también en vista del problema de lo que supera esas condiciones.

Por un lado, de hecho, el resultado de esta primera parte respecto al “fin general” (*allgemeine Ziel*) de la metafísica es solo “negativo”, ya que establece definitivamente que nosotros, con una facultad de conocimiento de este tipo, “no podemos nunca superar las fronteras de una experiencia posible” (*nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, ibid.*), como ilusoriamente pensaba la *Schulmetaphysik*. Pero tal resultado, por otro lado, implica algo “sorprendente” (*ein befremdliches Resultat*) precisamente en referencia a lo que supera “los confines” [*il confine*] (*die Grenze*) de nuestro conocimiento, y de lo que se ocupa la segunda parte de la metafísica. Si nosotros, de hecho, identificáramos lo que es solo un objeto empírico con la cosa en sí misma, estaríamos obligados a no admitir más lo incondicionado, ya que este último sería contradictorio con las condiciones sensibles e intelectuales que determinan la experiencia; por el contrario, si distinguimos claramente la representación objetiva respecto a la cosa en sí, entonces el espacio vacío más allá del fenómeno (y “vacío” precisamente de determinación empírica) puede convertirse en un espacio “libre” para pensar sin contradicción lo incondicionado.

Precisamente esto abre la posibilidad de que la segunda parte de la metafísica —la que se arriesgaba a ser considerada simplemente como imposible—, aunque no encuentra ni nunca podrá encontrar sus *data* en un conocimiento puramente intelectual, es decir, en el ámbito de la “razón especulativa”, pueda encontrarlos, sin embargo, en un “conocimiento práctico de la razón”, “para llegar de este modo, según el deseo de la metafísica, al otro lado de la frontera de toda experiencia posible” (*über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus*, B XXI). Y es interesante recordar al respecto lo que Kant había observado pocas líneas antes: “lo que

<sup>17</sup> Sobre esta trayectoria me remito a Publicación del autor, *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant*, en L. Fannesu (ed.), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bolonia 2008, pp. 237-269; traducción al alemán: Id., *Die Schranken der Erfahrung und die Grenzen der Vernunft. Kants Moralthologie*, “Aufklärung — Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Vernunft. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte”, Bd. 21 Themenschwerpunkt: Religion, herausgegeben von R. Theis, Meiner, Hamburg 2009, pp. 117-145. Algunos de los argumentos de este artículo están tomados de este texto.



nos impulsa” (*treibt*) necesariamente a superar “la frontera de la experiencia y de todo lo que nos aparece” (*die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen*) es propiamente lo “incondicionado”, pero este último, a su vez, se entiende solo como lo que la razón misma “exige necesariamente y con pleno derecho en las cosas en sí mismas” (*in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht [...] verlangt*, B XX) para poder concluir la serie de condiciones que ella misma, por otra parte, ya había determinado *a priori* para los fenómenos.

El límite del conocimiento se había presentado como “absoluto”, de tal manera que más allá de él la experiencia no puede confinar con “algo” más o algún otro territorio que caiga fuera de ella. El límite no confina [*Il limite non confina*] sino con un espacio vacío: ese espacio que es abierto y tensado continuamente “más allá” por la vacía exigencia de la razón especulativa, el espacio más allá de la frontera no es un espacio más allá de la razón, sino dentro de ella y posible solo por ella: “Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbenommen ja wir sind gar dazu aufgefordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen” (B XXI-XXII).

El objeto empírico es “determinado” por la razón en sentido especulativo, es decir, como un “producto” del entendimiento; la cosa en sí, como incondicionado, es, sin embargo, un objeto “exigido” que podrá, o más bien deberá, ser completado siempre por la razón solo en otro sentido: el único sentido posible en el cual lo “dado” pueda coincidir con lo “querido” [*voluta*], y el ser pueda coincidir con el deber.

Los datos prácticos de este “más allá de la frontera” [*oltre il confine*] pueden ser representados —siempre permaneciendo en la *Crítica de la razón pura*— con el concepto de un *mundo moral* o de un *mundo simplemente inteligible*. En la “Doctrina trascendental del método”, Kant reitera una vez más que la mayor utilidad, o tal vez la única utilidad, de toda la filosofía de la razón pura es solo negativa: no un *organon* para extender los conocimientos, sino solo una disciplina para determinar sus confines (*zur Grenzbestimmung*) y evitar sus errores. Sin embargo, debe haber “en algún lugar” (*irgendwo*) una fuente o, más precisamente, una causa para los “conocimientos positivos” de la razón: si no fuera así, nuestro “deseo inextinguible” de encontrar un apoyo estable “en algún lugar más allá de la frontera de la experiencia” (*über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen*, B 824) permanecería simplemente inexplicable, absurdo. Ir más allá de la frontera significa, por lo tanto, nada menos que cumplir con el “fin último” [*fine ultimo*] (*Endzweck*) del uso puro de nuestra razón.

Por ello, como afirma Kant, por ejemplo, durante el análisis de los paralogismos psicológicos (y más precisamente dentro de la refutación del argumento de Mendelssohn sobre la permanencia del alma después de la muerte, en base a su naturaleza simple):

[die Vernunft], als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren [= die Ordnung der Natur] eingeschränkt zu sein die erstere [= die Ordnung der Zwecke] und mit ihr unsere Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. (B 425)

Y así, el fin último del hombre, o mejor, el fin último de todo lo que solo puede encontrarse en el hombre, se revela cuando este último se siente interiormente llamado a convertirse, gracias a su recto comportamiento en este mundo —es decir, gracias a su intención conforme a la ley moral—, en un buen ciudadano de un mundo *mejor*. Tal cumplimiento es mucho más que la mera conformidad de cualquier ser viviente con respecto a su destino específico en la vida, ya que el hombre *se hace* conforme a la ley a través del uso de su libertad y, por lo tanto, más allá del mero orden de la naturaleza. El mundo precisamente “mejor” del cual puede convertirse en ciudadano es, de hecho, aquel que tiene en su propia idea. Pero, ¿en qué consiste más precisamente esta idea del mundo?

Este mundo moral es una idea *práctica* de la razón, una idea, es decir, “que puede y debe tener una influencia real o efectiva sobre el mundo sensible” (*die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser so viel als möglich gemäß zu machen*, B 836), para que este último sea hecho conforme a esa idea. Tal idea del mundo moral debe, por lo tanto, poseer una “realidad objetiva” (*objektive Realität*) propia, no porque —como Kant se apresura a precisar— constituya el objeto de una intuición inteligible de por sí absolutamente imposible, sino en cuanto se refiere a la experiencia sensible de este mundo, ya no solo como objeto cognoscible y conocido (fenómeno), sino como “objeto de la razón pura en su uso práctico”. En este sentido, el mundo sensible es pensado como un *corpus mysticum* (*ibid.*), es decir, como “unidad sistemática completa”: una unidad que se encuentra en cada ser racional en el que se realiza la conformidad del mundo sensible al mundo inteligible (de la naturaleza a la libertad), pero que también se encuentra entre un ser libre y la libertad de todos los demás seres racionales.

En esta idea de mundo moral, asistimos, por lo tanto, al despliegue del *doble aspecto* de una línea fronteira que atraviesa todo el conocimiento racional, allí donde los límites del mundo sensible se entrelazan con los confines del mundo inteligible: la existencia de lo que supera la experiencia nunca puede ser un *presupuesto* y, sin embargo, debe ser una *convicción* basada en una obligación precisa, la cual, aunque trascienda los límites de la razón especulativa y, más precisamente, de la facultad intelectual, nunca va más allá de los confines de la razón, sino que permanece rigurosamente *dentro de ella*.

Volviendo a nuestros problemas de traducción, a la luz de esta trayectoria de superación de (y en) la razón desde el conocimiento teórico a la filosofía práctica, los términos *Grenzen* y *Schranken* deben siempre ser entendidos (y traducidos) teniendo en cuenta toda la dinámica y la tensión de la crítica como un proceso continuo de autodelimitación. Dentro de la filosofía crítica, los límites no son (solo) estructuras que cierran, sino indicadores de caminos dinámicos y, al mismo tiempo, signos de una toponomástica más amplia de la razón pura.

Por otra parte, es el propio Kant quien nos proporciona criterios de traducción en el célebre estudio de estos términos propuesto en los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* de 1783, en particular en la Conclusión (Abschluß), titulada precisamente “Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft” (AA 4: 350)<sup>18</sup>. En la más conocida y ahora canónica traducción italiana, la publicada en 1925 por Pantaleo Carabellese, el título se traduce así: “Determinación de los límites [*limiti*] de la razón pura”<sup>19</sup>. La más reciente y, en mi opinión, más correcta traducción de Renato Pettoello traduce, en cambio: “Determinación de los confines [*confini*] de la razón pura”.

Sería una insensatez (*Ungereimtheit*) —escribe Kant en la conclusión— incluso esperar conocer otros objetos además de los que se encuentran en el campo de la experiencia, ya que quedaría sin resolver el problema de cómo determinarlos fuera de las únicas condiciones por las que puede darse la experiencia, es decir, las intuiciones espacio-temporales y los conceptos del entendimiento. Por otro lado, sería una insensatez aún mayor no querer admitir en absoluto cosas en sí y creer que “la única forma posible de conocer las cosas” (*die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge*) es la experiencia. De hecho:

Unsere Prinzipien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung *einschränken*, könnten demnach selbst *transzendent* werden, und *die Schranken* unserer Vernunft vor *Schranken* der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Humes Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik *die Grenzen* unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ein Ziel setzte. (AA 4: 351, cursiva del autor)

“I nostri principi, che *limitano* l'uso della ragione semplicemente all'esperienza possibile, potrebbero quindi diventare essi stessi *trascendenti* e spacciare *i limiti* della nostra ragione per *limiti* della possibilità delle cose stesse — i *Dialoghi* di Hume offrono un buon esempio in proposito —, se un'attenta critica dei *confini* della nostra ragione non vegliasse anche in vista del suo uso empirico, e non ponesse fine alle sue pretese”. (trad. Pettoello, p. 226, cursiva del autor)<sup>20</sup>

Y aquí está, en cambio, la traducción de Carabellese:

I nostri principi che *confinano* l'uso della ragione soltanto all'esperienza possibile, potrebbero adunque divenire *trascendenti* e spacciare *i confini* della nostra ragione per *confini* della possibilità delle cose stesse (e possono servire d'esempio i dialoghi di Hume), quando una accurata critica non stia a guardia dei *limiti* della nostra ragione anche riguardo al suo uso empirico e non scopra la mira delle sue pretese. (pp. 118-119, cursiva del autor)<sup>21</sup>

No podemos suponer que los principios de la cognición empírica sean apropiados para la constitución interna de los objetos. Al mismo tiempo, nos está prohibido aceptar las condiciones de los objetos de la experiencia como universalmente válidas y, por tanto, también como condiciones de las cosas mismas y considerar los principios de nuestro entendimiento discursivo como principios de todo entendimiento posible. La prohibición de transgredir los límites se convierte en la posibilidad, incluso en la necesidad, de transgredirlos. La crítica cumple así una función análoga a la de la guardia fronteriza: su tarea consiste no sólo en mantener la cognición dentro de los límites de la experiencia, sino también en no confinar las expectativas de la razón dentro de estos límites y favorecer su cumplimiento concediéndoles acceso a zonas adyacentes. Sin embargo, esto también significa que la razón no sólo sabe lo que hay dentro de estos límites, sino que ciertamente también sabe lo que hay más allá de las fronteras. Por tanto, estas fronteras se encuentran *dentro* de la razón:

*Grenzen* (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissenbestimmten Platze angetroffen wird, und ihn einschließt; *Schranken* bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, so fern sie nicht absolute Vollständigkeit hat”. (Ak.-Aus. IV, p. 352, cursiva del autor)

*I confini* (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio che si trova al di fuori di un certo posto e lo racchiude; *i limiti* non ne hanno bisogno, in quanto sono semplici negazioni che affezionano una grandezza, nella misura in cui non ha completezza assoluta. (trad. ital. de Pettoello, 229). [cursiva del autor]<sup>22</sup>

La traducción de Carabellese, en cambio, reza así:

<sup>18</sup> Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, traducción de P. Carabellese, revisado por R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 118.

<sup>19</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, traducido al italiano por R. Pettoello, La Scuola, Brescia 2016, p. 225. Al final de su Introducción (p. 33), Pettoello afirma estar de acuerdo con mi propuesta de traducir *Grenze* como *confine*, y *Schranke* como *limite*. A este respecto, me remito también a Pettoello y Moro (2014, pp. 108s., 156).

<sup>20</sup> En español: “Nuestros principios, que *limitan* el uso de la razón simplemente a la experiencia posible, podrían así volverse ellos mismos *trascendentes*, y hacer pasar *los límites* de nuestra razón por *límites* de la posibilidad de las cosas mismas —los Diálogos de Hume ofrecen un buen ejemplo de ello—, si una crítica atenta de los *confines* de nuestra razón no supervisara también su uso empírico, y no pusiera un fin a sus pretensiones”.

<sup>21</sup> En español: “Nuestros principios que *confinan* el uso de la razón solo a la experiencia posible, podrían entonces volverse *trascendentes* y hacer pasar *los confines* de nuestra razón por *confines* de la posibilidad de las cosas mismas (y pueden servir como ejemplo los diálogos de Hume), cuando una cuidadosa crítica no se ponga en guardia de los *límites* de nuestra razón también por lo que concierne a su uso empírico y no descubra el objetivo de sus pretensiones”.

<sup>22</sup> En español: “*Los confines* (en un ser extenso) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar y que lo rodea; *los límites* no tienen necesidad de ellos, en cuanto son simples negaciones que afectan a una grandezza, en la medida en que no posee completitud absoluta”.

*I limiti* (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; *i confini* non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta". (p. 120, cursiva del autor)<sup>23</sup>

Esto alude al carácter especial de la metafísica en relación con las demás ciencias: la primera debe entenderse como ciencia trascendental en sentido estricto, es decir, como ciencia de las condiciones del conocimiento y, por tanto, al mismo tiempo como ciencia de lo incondicionado. Las otras ciencias, en cambio, como las matemáticas y la física, investigan un uso "homogéneo" [*gleichartig*] del conocimiento racional y, por esta razón, no reconocen *confines* ("confini"), sino sólo *límites* (*Grenzen*). Ciertamente, siempre hay algo más allá de estas últimas ciencias, donde nunca pueden penetrar, pero esto no afecta a sus respectivas explicaciones, que pueden, de hecho deben, progresar con éxito dentro de su propio campo, desplazando sus fronteras de vez en cuando, pero sin que tal límite (*Schranke*) se convierta nunca en un confin (*Grenze*), un punto de contacto con aquello que trasciende su propio campo y permite una transición a otro uso de la razón en relación con el mismo objeto. En el caso de la metafísica, la situación es muy distinta:

Allein die Metaphysik führt in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich, oder mutwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transzendente Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen. (AA 4: 353, cursiva del autor)

Senonché la metafísica, nei tentativi dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi arbitrariamente o per capriccio, perché è la natura stessa della ragione che ci spinge verso di essi), *ci conduce ai confini* e le idee trascendentali — appunto per il fatto che non se ne può fare a meno, senza che per questo sia mai possibile realizzarle — servono non soltanto a mostrarci veramente *i confini* dell'uso puro della ragione, bensì anche il modo di determinarli". (trad. Pettoello, p. 230, cursiva del autor)<sup>24</sup>

Carabellese, por su parte, se traduce de la siguiente manera:

Ma la metafísica, nei cimenti dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali che ad essi incita la natura stessa della ragione), *ci porta ai limiti*; e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno, e dall'altra non si lascian mai realizzare, servono non solo a mostrarci realmente *i limiti* dell'uso puro della ragione, ma anche il modo di determinarli". (p. 121, cursiva del autor)<sup>25</sup>

Definir las fronteras o confines significa pensar el espacio (o el mundo) tanto *dentro* como *fuera* de esos límites. Las fronteras de la metafísica se convierten en una metafísica de las fronteras. Kant esboza sus tareas de la siguiente manera:

[...] haben wir *Schranken* der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt [...] können wir auch *die Grenzen* der reinen Vernunft betimmen; denn in allen *Grenzen* ist auch etwas Positives (z.B. Fläche ist *die Grenze* des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der *die Grenze* der Fläche ist, Punkt *die Grenze* der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen *Schranken* bloße Negationen enthalten". (Ak.-Aus. IV, p. 354, cursiva del autor) [...] abbiamo indicato *i limiti* della ragione, in vista di ogni conoscenza di semplici enti del pensiero; ora, [...] possiamo determinare anche *i confini* della ragione pura; ché in tutti *i confini* è sempre contenuto qualcosa di positivo (ad esempio la superficie è *il confine* dello spazio corporeo, essendo essa stessa uno spazio; la linea uno spazio che è *il confine* della superficie; il punto *il confine* della linea, e tuttavia pur sempre un luogo nello spazio); *i limiti* invece contengono semplici negazioni". (pp. 231-232, cursiva del autor)<sup>26</sup>

Aquí, en cambio, está la traducción de Carabellese:

[...] abbiamo indicato *i confini* della ragione riguardo ad ogni conoscenza di esseri soltanto pensati; [...] possiamo adesso anche determinare *i limiti* della ragione pura; giacché in tutti *i limiti* vi è anche qualcosa di positivo (p. es. la superficie è *il limite* dello spazio corporeo, e frattanto anch'essa è uno spazio;

<sup>23</sup> En español: "Los *límites* (en un ser extenso) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar y que lo rodea; *los confines* no necesitan de ello, sino que son simples negaciones que afectan a una grandezza, en cuanto no posee completitud absoluta".

<sup>24</sup> En español: "Sin embargo, la metafísica, en los intentos dialécticos de la razón pura (que no surgen arbitrariamente o por capricho, pues es la naturaleza misma de la razón la que nos impulsa hacia ellos), *nos conduce a los confines*, y las ideas trascendentales —justamente, por el hecho de que no puede prescindirse de ello, sin que por esto sea posible realizarlas— sirven no solamente para mostrarnos verdaderamente *los confines* del uso puro de la razón, sino también el modo de determinarlos".

<sup>25</sup> En español: "Pero la metafísica, en los cimientos dialécticos de la razón pura (que no surgen por el propio arbitrio o a propósito, sino que son tales que a ellos incita la naturaleza misma de la razón), *nos conduce a los límites*; y las ideas trascendentales, justamente porque por una parte no puede prescindirse de ello, y por otra no se dejan nunca realizar, sirven no solo para mostrarnos realmente *los límites* del uso puro de la razón, sino también el modo de determinarlos".

<sup>26</sup> En español: "hemos indicado *los límites* de la razón, en vista de todo conocimiento de los simples entes del pensamiento; ahora [...] podemos determinar también *los confines* de la razón pura; que en todos los confines está siempre contenido algo de positivo (por ejemplo la superficie es *el confin* del espacio corpóreo, siendo ella misma un espacio; la línea un espacio que es *el confin* de la superficie; el punto *el confin* de la línea, y no obstante siempre un lugar en el espacio; *los límites*, en cambio, contienen simples negaciones".

la línea è uno spazio che è *il limite* della superficie; il punto *il limite* della línea, ma pur sempre ancora un luogo nello spazio), all'opposto i *confini* contengono semplici negazioni". (p. 122, cursiva del autor)<sup>27</sup>

Hay que señalar que aquí, en la primera acepción, la "positividad" de la frontera se equipara con la línea de demarcación real, que no sólo es trazable y referible a lo delimitado, sino que como tal ya atestigua algo que trasciende lo contenido en la delimitación. Sin embargo, esta línea de demarcación también se encuentra *en el espacio*: en el espacio *de la razón pura*, no en el espacio *más allá* de la razón. La metafísica es la línea de demarcación, que al mismo tiempo se convierte en una línea de transición. En cuanto crítica, la metafísica conduce a las fronteras, se establece allí y al mismo tiempo determina lo reconocible y lo concebible, como si una barrera funcionara también como punto de contacto, conexión o bisagra. Y aquí podemos referirnos en realidad a la crítica de la razón como tal, ya que tiene la propiedad de ser un concepto *Grenzbegriff* (que, como hemos visto, Kant previó específicamente para el *noúmeno*, en la medida en que es "ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff" (*KrV*, B 310s.). Si utilizamos aquí este término, es en un fuerte sentido etimológico, no en el sentido de un concepto que limita (*ein begrenzender Begriff*), sino en el sentido de un concepto del límite crítico (*der Begriff der kritischen Grenze*) que atraviesa todo el campo de la razón humana.

Kant se pregunta cómo se comporta nuestra razón en la conexión (*Vernknüpfung*) de lo conocido y lo desconocido, o más exactamente: cómo puede determinar esta conexión por su parte, cómo se explica el hecho de que "hemos de pensar, pues, un ser inmaterial, un mundo inteligible y un ser supremo entre todos los seres (puros y simples *noumena*)" (*Prolog*, AA 04: 354), sin poder reconocerlos nunca en sí mismos, aunque sin embargo debemos reconocerlos necesariamente, pues de otro modo no se satisfaría la inclinación al "cumplimiento" o la "satisfacción" inherentes a la razón. El vínculo no puede ser empírico o psicológico, sino que debe ser estrictamente *a priori*.

Así podemos combinar la prohibición de los juicios trascendentales con el precepto [*precetto*] (*Gebot*) de elevarnos a conceptos que trascienden el uso empírico:

[...] so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade *auf der Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehöret ebenso wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen [...]. Wir halten uns aber *auf dieser Grenze*, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis *einschränken*, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. (AA 4: 356-357, cursiva del autor)

[...] ci rendiamo conto che essi possono sussistere insieme, ma soltanto appunto *sul confine* di ogni uso razionale consentito; infatti questo appartiene tanto al campo dell'esperienza, quanto a quello degli enti del pensiero [...]. Noi ci manteniamo però *su questo confine*, quando *limitiamo* il nostro giudizio entro il rapporto che il mondo può avere con un essere, il cui concetto stesso si trova al di fuori di ogni conoscenza della quale siamo capaci all'interno del mondo". (trad. Pettoello, pp. 236-237, cursiva del autor)<sup>28</sup>

Con Carabellese, por otra parte, leemos:

[...] ci accorgiamo che possono star entrambi insieme, ma proprio soltanto *sul limite* di ogni uso lecito della ragione: giacché questo *limite* appartiene sia al campo dell'esperienza, sia a quello dell'essere di pensiero [...]. Ma noi ci teniamo su questo *limite* quando *confiniamo* il nostro giudizio soltanto al rapporto che il mondo può avere con un Essere, il cui concetto stesso è fuori di tutta la conoscenza, di cui siam capaci entro il mondo"<sup>29</sup>. (p. 125, cursiva del autor)<sup>30</sup>

Por esta razón, Kant afirma unas páginas más adelante que el entendimiento precisamente porque reconoce los objetos de la experiencia como meras apariencias, debe reconocer también las cosas mismas como *noumena*. Por tanto, "nella nostra ragione siano compresi gli uni e le altre [se comprendan, en nuestra razón, ambos]" (*in unserer Vernunft* [...] *beide zusammen befaß*, AA 4: 360), la experiencia y lo que la limita desde fuera, el espacio con lo dado en la sensibilidad y el espacio vacío de los seres inteligibles puros que carecen de una intuición. La relación entre estos dos lados no es, por supuesto, una relación recíproca entre

<sup>27</sup> En español: "hemos indicado *los confines* de la razón respecto a todo conocimiento de seres solamente pensados; [...] podemos ahora también determinar *los límites* de la razón pura; ya que en todos *los límites* hay algo positivo (p. ej. La superficie es *el límite* del espacio corpóreo, mientras es también un espacio; la línea es un espacio que es *el límite* de la superficie; el punto *el límite* de la línea, pero sigue siendo todavía un lugar en el espacio); en contraposición *los confines* contienen simples negaciones".

<sup>28</sup> En español: "Nos damos cuenta que ellos pueden subsistir en conjunto, sino solamente, en efecto, *en el confín* de cada uso racional consentido; de hecho, esto pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los entes del pensamiento [...]. Nosotros, todavía, nos mantenemos *en este confín*, cuando *limitamos* nuestro juicio a la relación que el mundo puede tener con un ser cuyo concepto mismo se encuentra fuera de todo conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo".

<sup>29</sup> En español: "Nos damos cuenta que ambos pueden estar juntos, pero justamente en *el límite* de cada uso lícito de la razón: ya que este *límite* pertenece ya al campo de la experiencia, ya a aquel del ser de pensamiento [...]. Pero nosotros nos mantenemos en este *límite* cuando *confinamos* nuestro juicio solamente a la relación que el mundo puede tener con un Ser cuyo concepto está fuera de todo conocimiento del que somos capaces dentro del mundo".

<sup>30</sup> Esta actualidad de la superación exquisitamente moral de los límites del conocimiento teórico es descrita por Kant en una *Vorlesung* sobre la filosofía de la religión de 1783/84 (coetánea, por tanto, de los *Prolegómenos*), en la que comenta dos textos sobre *theologia naturalis* de Eberhard y Baumgarten, "doblando", por así decirlo, el léxico de la escolástica "dogmática" al lenguaje de la crítica trascendental de la razón (tanto teórica como práctica): Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (publicado póstumamente por K. H. L. Pöhlitz: Leipzig 1817, 1830), en AA 28.2.2, pp. 989-1126; traducción de Costantino Esposito, *Lezioni di filosofia della religione*, Bibliópolis, Nápoles 1988.

conocimiento y no conocimiento. Pues la limitación es también un conocimiento en el que la razón piensa la forma de los objetos inteligibles (nunca las cosas mismas, por cierto) y con ello llega también al conocimiento de esa relación como tal.

El problema del campo semántico del par conceptual *Schranke/Grenze* puede, por tanto, proporcionar la clave para comprender el horizonte de sentido del término *Erscheinung*. Como es bien sabido, Kant sugirió en los *Prolegómenos* que la relación entre el campo de los fenómenos y el de los *noumena* debería concebirse en un sentido “analógico” o “simbólico”. Tal vez esta sugerencia se traduzca en una tarea fácil de pasar por alto y, sin embargo, muy difícil para el traductor: rastrear la omnipresente dimensión analógica de la conceptualización kantiana de la razón pura y traducirla a otro idioma para dar vida a las palabras y a su estructura sintáctica.

Si doblamos la analogía, por así decirlo, esto nos lleva de nuevo a nuestra observación inicial de que traducir un texto filosófico es una forma especial de conocerlo. Pues solo cuando el lenguaje de un autor se reconoce en lo que le corresponde en mi lenguaje, se abre una nueva posibilidad para que el autor sea él mismo y se diferencie de mí:

[...] wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne”. (Ak.-Aus. IV, p. 357)

“[...] così come un orologio, una nave, un reggimento si rapportano rispettivamente all’artista, al costruttore e al comandante, allo stesso modo il mondo sensibile (ossia tutto ciò che costituisce il fondamento di questo insieme di fenomeni) si rapporta ad un’incognita, che non per questo io potrò conoscere in ciò che essa è in se stessa, ma che conoscerò in ciò che essa è davanti a me, vale a dire in relazione al mondo di cui io sono parte”. (traducción del autor)<sup>31</sup>

## Referencias

- Carl, W. (1989), *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Esposito, C. (2013), “Kant y el problema de la ontología moderna”, en S. Bacin *et alii* (eds.), *Akten des XI. Intern. Kant-Kongresses (‘Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht’)*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 441-453.
- Esposito, C. (2014), *The Hidden Influence of Suárez on Kant’s Transcendental Conception of ‘Being’, ‘Essence’ and ‘Existence’*, en L. Novák (ed.), *Suarez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 117-134.
- Kant, I. (1783/1982), *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, traducción de P. Carabellese, revisado por R. Assunto, Laterza, Roma-Bari.
- Kant, I. (1783/2016), *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, traducido al italiano por R. Pettoello, La Scuola, Brescia.
- Kant, I. (1988), *Lezioni di filosofia della religione*, traducción de Costantino Esposito. Bibliópolis, Nápoles.
- Pettoello, R., y Moro, N. (2014), *Dizionario di tedesco per filosofi*, La Scuola, Brescia.
- Suárez, F. (1597/2007), *Disputazioni metafísicas I-III*, con texto latino a frente, edición de Costantino Esposito, Bompiani, Milán.
- Totaro, P. (2011), *Tradurre filosofia. Esperienze di traduzione di testi filosofici del Seicento e del Settecento*, Leo S. Olschki, Florencia.

<sup>31</sup> En español: “Tal como un reloj, una nave, un regimiento, se relacionan, respectivamente, con el artista, con el constructor, y con el comandante, del mismo modo el mundo sensible (o sea todo aquello que constituye el fundamento de este conjunto de fenómenos) se relaciona con una incógnita, que no por ello podré conocer en lo que ella es en sí misma, pero que conoceré en lo que ella es frente a mí, esto es, en relación al mundo del que soy parte”.