

## DISONANCIAS DE LA *CRÍTICA*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Colección:* FILOSOFÍA MODERNA

EFRAÍN LAZOS

DISONANCIAS DE LA *CRÍTICA*

Variaciones sobre cuatro temas  
kantianos



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO 2014

B2798.L39

2014

Lazos, Efraín, autor

Disonancias de la Crítica : variaciones sobre cuatro temas kantianos / Efraín Lazos. – Primera edición – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014.

254 pp. – (Colección Filosofía Moderna)

ISBN 978-607-02-5058-3

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Crítica e interpretación. I. Título. II. Serie.

Cuidado de la edición y formación tipográfica:

J. Alberto Barrañón C.

Primera edición en español: 30 de junio de 2014

D.R. © 2014 Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,

C.P. 04510, México, Distrito Federal

Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991

Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx

Página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-5058-3

*Vivo, luego pienso*

J. Ortega y Gasset

*Beau ciel, vrai ciel,  
Regarde moi qui change*

P. Valéry

*Consequently I rejoice,  
Having to construct something  
Upon which to rejoice*

T.S. Eliot



*Para Martín y Lucas,  
por el futuro*

## ABREVIATURAS

AA	<i>Kants Gesammelte Schriften</i>
<i>Anthr</i>	I. Kant, <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1801</i> [ <i>Antropología en sentido pragmático</i> ]
AGNH	I. Kant, <i>Allgemeine Geschichte der Natur und Theorie des Himmels 1755</i> [ <i>Historia natural y teoría general del cielo</i> ]
<i>De Motu</i>	G. Berkeley, <i>De Motu and The Analyst</i> (1992 [1721])
<i>Die Welt</i>	A. Schopenhauer, <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (1977 [1819])
<i>Essay</i>	J. Locke, <i>An Essay Concerning Human Understanding</i> (1975 [1689])
<i>Grundriss</i>	J.G. Fichte, “Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre” (1795)
<i>JL</i>	I. Kant, <i>Jäsche Logik</i> [ <i>Lógica: un manual de lecciones</i> ]
<i>KrV</i>	I. Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> [ <i>Crítica de la razón pura</i> ]
<i>Leibniz Polémica</i>	H.G. Alexander <i>La polémica Leibniz-Clarke</i> (1956 [1717])
<i>Med</i>	R. Descartes, <i>Meditationes de Prima Philosophia / Méditations Métaphysiques</i> (1978 [1641])
<i>MP</i>	I. Kant, <i>Monadologia Physica 1756</i>
<i>PHK</i>	G. Berkeley, <i>A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge</i> (1957 [1734])
<i>Prol</i>	I. Kant, <i>Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 1783</i> [ <i>Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia</i> ]
<i>R</i>	<i>Reflexionen</i> de I. Kant, i.e., las entradas del <i>Kants handschriftlichen Nachlaß</i>
<i>WL</i>	I. Kant, <i>Wien Logik</i>

## AGRADECIMIENTOS

Publicar un libro de filosofía es inevitablemente incurrir en múltiples deudas tanto institucionales como personales. En lo que concierne a las primeras, mi gratitud es para la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dos proyectos colectivos financiados por esa entidad universitaria hicieron parcialmente posible que el libro despegara primero, y que tomara su forma presente después: “Unidad y diversidad de la tradición kantiana” y “Racionalidad crítica: alcances y límites de la tradición kantiana”. Asimismo, conté con el apoyo de la DGAPA durante mi estancia sabática en el Departamento de Lingüística y Filosofía del Instituto Tecnológico de Massachusetts, durante el semestre de otoño de 2012 y el de primavera de 2013. Para dicha estancia, que me permitió poner punto final al proyecto, conté también con el apoyo de la Comisión México-Estados Unidos para el Intercambio Educativo y Cultural, la cual me nombró becario Fulbright 2012-2013. Por otra parte, agradezco cumplidamente al Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por recibir el manuscrito en épocas de tempestad y por soportar mi impaciencia con los ritmos universitarios. Mi agradecimiento también para las dos dictaminadoras anónimas del manuscrito.

En lo que concierne al contenido de este libro, mis deudas con personas son muchas y de distinta naturaleza. En muchos de los casos, debo decir, ha mediado una larga amistad filosófica, esto es, una amistad de las cultivadas a fuerza de desacuerdos intelectuales y de profundas coincidencias vitales. Agradezco a los miembros del seminario del proyecto “Racionalidad

crítica” por su pertinaz cuestionamiento y su invaluable estímulo intelectual. En especial, a Carlos Pereda, entre muchas otras cosas, por recordarme que proyectos como éste no se concluyen, sino que sólo se abandonan. Menciono también a Pedro Stepanenko, Julio Beltrán, Carlos Mendiola, así como a Isabel Cabrera, José Antonio Robles, Martín Fricke, Maite Ezcurdia, Gonzalo Serrano, Daniel Scheck y Cresenciano Grave, por comentar, en diferentes momentos, algunas partes de este libro. Ellos no lo saben y quizá no lo recuerden, pero muchas de sus palabras en conversaciones y, en algunos casos, en papel, resonaron un tiempo en mi cabeza y ayudaron a que este libro tomara cierta altura. A Julia Muñoz, Mónica Ruiz, Moisés Flores, Ernesto Aguilar, y a los miembros de mi seminario de posgrado, agradezco su paciencia durante varios periodos consecutivos en los que busqué, con ellos, claridad sobre el contenido no conceptual de la intuición y sobre los argumentos de Kant sobre el espacio. A Manola Rius le agradezco su tolerancia y su serenidad en la etapa final de este proyecto. Víctor Manuel Peralta merece un especial agradecimiento por haber sido el primer lector de un manuscrito completo plagado de erratas y dedazos. Un agradecimiento es debido también para Carlos G. Rodríguez, Rafael Blanco, Arturo Sastré y Magdalena Rodríguez —ellos y ella saben por qué—. Por último, agradezco a Mayte Muñoz, mi compañera, por sobrellevar mis estados alterados durante la escritura; ella y los amigos que aquí mencioné hicieron que la precariedad de escribir y publicar un libro de filosofía fuera un poco más soportable.

## UN PRÓLOGO, O LOS TONOS DE LA CRÍTICA

Felizmente, no nos debemos a una sola tradición: podemos aspirar a todas. Mis limitaciones personales y mi curiosidad dejan aquí su testimonio.

JORGE LUIS BORGES

Escribir un libro sistemático sobre la *Crítica de la razón pura* fue una tentación duradera para quien suscribe las líneas que vienen. Con el tiempo, paulatinamente, fueron las dudas las que se convirtieron en sistema. El resultado es, pues, un libro completo, si bien sus límites son acaso indeterminados; las partes han reclamado a su manera cierta autonomía —en el sentido de que pueden leerse y entenderse con relativa independencia del resto— pero, en su conjunto, acumulando recordatorios, notas y razonamientos, contribuyen a una idea del todo. Y en los mundos más cercanos, la idea del todo debe bastar. Para decirlo mejor y de manera que la gramática no nos haga jugarretas, *una* idea de un todo debe ser ya suficiente.

Debo hacerlo notar y decirlo claro y alto: éste es un libro muy pensado. Además, por la naturaleza misma del material y de los insumos para procesar ese material, éste es un libro que da qué pensar; eso acaso provocará, aquí o allá, algunos pensamientos, pero no auguro lograrlo especialmente entre quienes se consideran a sí mismos iniciados en los misterios de la filosofía trascendental ni entre quienes se apoderan de un autor como de un nicho de mercado. Aunque ciertamente requiere del lector o lectora haberse adentrado en los caminos

que recorrió el de Königsberg —sus amplias avenidas, sus atajos, sus subterráneos y sus callejones cerrados—, este libro no se pensó sólo para los autodenominados filósofos kantianos. Como sucede a menudo en el arte de la guitarra española, uno puede, con la suficiente dedicación en las escalas, en la digitación y en los ejercicios de Carulli, convertirse en un muy buen ejecutante, convertirse en lo que elegantemente se llamaría un buen intérprete. Pero tocar bien la música de otros no es todavía ser músico. Estos sonidos, disonantes y todo, quieren ser mi música.

Por otro lado, debo hacer notar que, a pesar de los tiempos que corren, la asepsia filosófica resulta casi una *contradictio in adjecto*. Y si la claridad es todavía —que lo es— aspiración irrenunciable de la filosofía, ello se debe a que las ideas se encuentran casi siempre metidas en un lodazal de preconcepciones, juicios y prejuicios, supuestos queridos y requeridos, deseos y preferencias fortísimas, y, en muchas ocasiones, altas dosis de voluntarismo impertinente. ¿Por qué sería el de la razón pura un programa filosófico —un anhelo— vivo, si no estuviéramos siempre cruzados de impurezas? Pero heredamos confusiones y, excepcionalmente, también destellos de claridad. En muchas ocasiones, no digo que en todas, los filósofos y las filósofas, por querer que nuestra propia voz se oiga fuerte y alto —y, también hay que decirlo, por anhelar la aprobación de los príncipes y de la corte—, contribuimos al barullo y a la confusión. Este libro se propone contrarrestar, en una humilde y parca medida, ese barullo. Por ello hay aquí un esfuerzo por encontrar, en cada tramo y en las diferentes estaciones, el tono adecuado de la crítica —a la filosofía de Kant, a sus comentaristas, a las ideas mismas—.

Nada puede saberse sobre los efectos de un libro como éste. Es seguro, no obstante, que los esfuerzos de nuestra generación por dar intelectualmente algo a las que siguen, y por estar a la altura (de algunas) de las que nos precedieron, son vanos. No nos hagamos expectativas desmesuradas sobre los alcances de las ideas en nuestro tiempo. Los paréntesis quieren ser, en el caso de la frase precedente, profundamente expresivos. Digo: ¡vaya generaciones las que nos han precedido! Pero, también debo decirlo, hay de generaciones a generaciones. Evocando a

Luis Rosales, (casi) todo ha sido cuanto ha podido ser; y mucho de eso, de lo que queda, ha sido, como hubiera dicho un personaje de Parménides (G.S.), *un puro degenerere*.

No sorprenderé a nadie diciendo, una vez más, que vivimos tiempos nuevos junto con tiempos viejos. Si José Ortega y Gasset viviera (el contrafáctico se antoja broma, y se aceptará, quizá, sólo en algo que quiere ser un prólogo), no estaría complacido, pienso, con aquello en lo que se ha convertido su aspiración de una futura razón vital. Ésa era, recordemos, la carta guardada que, para él, esperaba su momento propicio detrás de la mera y desnuda razón, de la razón pura práctica. Dejemos a los historiadores —a los buenos— y a los antropólogos físicos hacer hipótesis sobre qué fue lo que pasó: si la razón vital fue parte de la diáspora y se esfumó en los atlánticos de la modernidad tardía, o si fue ejecutada a mansalva y quedó mal enterrada en alguna cuneta premoderna. Como quiera que haya sido eso, cabe recordar que Ortega se demora, en el opúsculo propiciado por el bicentenario del natalicio de Kant, en los contrastes que según su perspectiva vitalista podían discernirse entre los espíritus germano e ibérico: en uno, decía él, predomina la tendencia a la introspección y al recogimiento; en el otro, una inclinación a la plaza y a la extroversión; el cultivo de la totalidad del primero, el solaz en la multiplicidad del segundo. Puesto así, el asunto suena casi del todo fallido, incluso en su momento. Ahora, después del bicentenario de la muerte de Kant, conviene acaso insistir en que no hay espíritus alemán y español, y nunca los ha habido. Lo que asociamos, por un motivo u otro, con los alemanes y los españoles que conocemos o de los que sabemos (o, para el caso, con cualquier nomenclatura identitaria) es otra cosa, pero no espíritu. Hay quizá, sí, algo que podría caritativamente detectarse en *la manera de ser* de un letrado del Báltico, junto con su circunstancia, y en la de un letrado del Manzanares, junto con su circunstancia. Para nosotros, ahora, es imperativo abrazar ambas maneras. Y así como el primero se quejaba de la “falta de urbanidad” de la música, en cuanto que “extiende su influencia más allá de lo requerido”, podemos imaginar que al segundo no dejaban de agraderle los sonidos de la tertulia en los cafés madrileños. Muy otra cosa es el ruido esencialista; cuando se aposenta, y lo

ha hecho más de una vez, no se puede oír nada más. Las esencias, nacionales o filosóficas, cuando predominan, producen sordera, y la sordera no es la ausencia de sonido, sino la falta de modulación necesaria para discernir lo que se dice... cuando casi siempre hay algo que amerita ser escuchado. Dejemos, pues, a un lado las esencias y las adjetivaciones totalizantes. Basta de eso. La vida (del espíritu) está en otra parte.

Los kantianos son legión en el mundo académico de la filosofía contemporánea. Algún sociólogo que busque un nicho para investigar rarezas podrá quizá darnos clasificaciones interesantes sobre las idiosincrasias de los kantianos y las kantianas en las distintas latitudes y altitudes, de Teherán a São Paulo, pasando por Hong Kong; de Boston a Berlín, pasando por la ciudad de México. Pero, más allá del narcisismo de las pequeñas diferencias, pueden discernirse dos tendencias generales entre muchas otras que cruzan ese mundo: una tendencia hacia el escolasticismo y la doxografía, la cual toma la obra del elegante *magister* como la última palabra o poco menos, y que procura eludir sistemáticamente las tensiones internas obvias y evidentes en el pensamiento del prusiano —no extraña, por ello, que entre quienes integran o han integrado esa tendencia haya muchos pontificadores y pontificadoras—. La otra es la tendencia a enmendar la plana, a pretender tener en todos los casos una perspectiva aventajada sobre los problemas filosóficos y, en lo que a la interpretación se refiere, a repetir la pose de quien entiende a Kant mejor de lo que él se entendió a sí mismo —entre quienes conformarían esta tendencia hay, naturalmente, muchos despotricadores—. Para la primera tendencia, digamos, la ciudad de la filosofía kantiana es toda anchas avenidas, nada de subterráneos ni terregales. Para la otra tendencia, la ciudad kantiana es casi toda calles traseras y callejones sin salida; pero, además, sus integrantes tienen siempre a la mano dispositivos GPS de última generación. Nótese que estas dos tendencias no coinciden, o al menos no lo hacen necesariamente, con cierta diferencia legítima de rumbos y estrategias de procesamiento del material: los derroteros que, no sin ambigüedad, se han denominado la reconstrucción histórica y la reconstrucción racional.

Estoy exagerando con propósitos retóricos, pero ambas tendencias han generado un remedo de conversación, donde todo mundo habla al mismo tiempo y donde se oscila *ex cathedra* entre la pontificación y la despotricación —y eso sólo produce ruido, más ruido—. Para el que esto suscribe, sin embargo, la ciudad kantiana, por muy antigua, sobrepoblada y desigual que resulte, está todavía en constante construcción. Lo que es normal en esta ciudad son los contrastes permanentes; por ello son perfectamente normales el caos y las polvaredas aquí y allá, y también lo son sus momentos sobrecogedores de cielo claro y sus nichos de belleza y sublimidad; son normales el atasco y el congestionamiento, pero también la velocidad vertiginosa y el espacio abierto. Es una ciudad híbrida, ascética y promiscua, muy suya y muy dada a cualquiera. ¿Que si no hay en ella barullo y ruido? Por supuesto que los hay. Sucede, no obstante, que el ritmo de la ciudad está marcado cada vez más por la disonancia, no por el afán permanente de armonía tradicional; y la disonancia, lo sabemos ya, es la música del futuro.

Una palabra o dos sobre las partes que componen este libro. Como ya lo adelanta el subtítulo, se trata de variaciones sobre cuatro temas de la filosofía teórica kantiana, temas que rondan, traspasan y entrecruzan la epistemología, la metafísica y lo que ahora se llama filosofía de la mente. “Intuiciones y conceptos” es una variación sobre el tema del conceptualismo, la idea de que lo conceptual determina lo que cuenta como conocimiento. Parece natural adjudicar una posición como ésa a quien coloca una Analítica de los conceptos en el centro de su reconstrucción del conocimiento humano. La disonancia aquí consiste en despojar al conceptualismo contemporáneo, al menos en uno de sus impulsores anglosajones más conocidos, de la buena compañía kantiana. El material está organizado en dos partes, atendiendo a la célebre consigna “intuiciones sin conceptos son ciegas, pensamientos sin contenido son vacíos”. La primera parte de este ensayo se ocupa de la ceguera de las intuiciones, y fue compuesta a propósito de una reunión sobre epistemología y normatividad celebrada hace varios años en Mérida, Yucatán, por el grupo de filosofía de la UNAM en esa ciudad peninsular. Una versión previa de esa primera parte

apareció publicada con el título “¿Es Kant conceptualista?”<sup>1</sup> La segunda parte, acaso la más polémica y difícil, se ocupa de la idea de los pensamientos sin contenido, que aparece en la consigna, y recurre críticamente a un importante texto de Mario Caimi sobre este asunto. Una distinción fundamental que ha de trazarse, y que este autor no traza del todo en ese texto, es aquella entre la vacuidad lógica y la vacuidad epistémica. Más allá de contribuir acaso a entender el sentido de la consigna kantiana, este ensayo arrojará sorpresas para quienes den por sentado el conceptualismo en la epistemología contemporánea, y a quien dé por sentado que Kant es un conceptualista *avant la lettre*.

La segunda variación, “La amenaza del idealismo”, es con mucho el ensayo más extenso y ambicioso de los que componen este libro. Dos temas relacionados lo dominan: la metafísica del espacio en la Estética trascendental, y la reiterada lectura fenomenista del idealismo trascendental. En el desarrollo, algo se vislumbra sobre el rumbo que ha de recorrerse para llegar a la humildad epistémica kantiana —me refiero a la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas—. La médula de este ensayo es la reconstrucción del argumento de Kant para descartar el newtonismo y el leibnizianismo como modelos adecuados para capturar la naturaleza del espacio. Ofrezco una presentación razonada del fenomenismo atribuido a Berkeley, así como de una mayúscula disonancia kantiana: la subjetividad *a priori* del espacio. En el caso de este ensayo, inédito en su totalidad, me gustaría poder decir que no sólo se trata de lo que razonablemente puede adjudicarse a Kant según sus textos, sino también, y crucialmente, de lo que tiene pleno sentido filosóficamente hablando.

La tercera variación tiene por título “Kant ante el escepticismo cartesiano (*adversus philadelphicus*)”. Parte del material fue presentado en el congreso de la Sociedad Internacional Kant realizado en São Paulo, Brasil, así como en el Segundo Coloquio sobre Escepticismo Filosófico, organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, en México, D.F. Se trata de una temática hartamente recorrida en la

<sup>1</sup> En P. Stepanenko (comp.), *La primera persona y sus percepciones*, Mérida, CEPHCIS-UNAM, 2012, pp. 105–121.

literatura, a la cual se le da aquí un sesgo relativamente inusitado y en clara disonancia con cierta recepción anglosajona dominante. Este ensayo consta de dos partes diferenciadas. La primera se demora en presentar la reconstrucción epistemológica —entendida en términos de creencia justificada en el mundo externo— del argumento kantiano contra el escepticismo cartesiano, así como en exhibir sus lados débiles. Sostengo que, así entendido, este argumento es escasamente efectivo contra los argumentos escépticos. En la segunda parte, más extensa, el ensayo se dedica primero a presentar razonadamente el marco solipsista en el que encuentra su motivación más fuerte el escepticismo atribuido a Descartes, y después aventuro reconstrucciones racionales de los argumentos del Cuarto paralogismo A y de la Refutación del idealismo en B. Finalizo presentando estos argumentos como litigios en favor de la posición kantiana que combina la invulnerabilidad trascendental del conjunto de nuestras creencias empíricas ordinarias, junto con el falibilismo casuístico de cualquiera de ellas.

Para finalizar, en “El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción”, la cuarta variación que compone este libro, doy una nueva pasada al tema de la apercepción trascendental: el célebre “yo pienso que tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones. . .” El trabajo fue presentado en una reunión kantiana en Bogotá, Colombia, y una de sus versiones fue publicada con el mismo título en ese mismo país sudamericano. La tesis central del ensayo, que considero vigente, es que, en una de sus aristas principales, la apercepción trascendental debe entenderse como una abstracción de los contenidos de conciencia de una persona o de un sujeto empírico ordinario; en definitiva, que no hay provecho en entenderla como un tipo específico de conciencia humana. El asunto retiene, a mi modo de ver, su pertinencia original, incluso ante un libro reciente sobre el yo pienso kantiano a cargo de una eminente filósofa norteamericana. El *postscriptum* añadido al trabajo original se propone recoger justamente la vigencia de mi posición.

Casi sobra decir aquí que el perfil de la filosofía kantiana que dibujan las partes de este libro es uno que no solemos encontrar en los trabajos académicos pretendidamente más se-

rios. En su conjunto, el material es un *Stückwerk*, pero no *bloß Stückwerk*. Para evocar una sugerente broma filosófica de Hilary Putnam, acaso ese perfil se adecua a la silueta del sabio de Königsberg tal como se adecuan unas líneas trazadas sobre la arena por el trajín de una colonia de hormigas al perfil que asociamos con Winston Churchill. Lo que es seguro es que estas variaciones arrojan un pensamiento más fragmentario de lo que estamos acostumbrados a identificar con la figura de Kant... y quizá ésta es la disonancia más fuerte de este libro. Pero ella es saludable e inevitable, pienso, cuando de lo que se trata es no sólo de jurar fidelidad a uno de los últimos maestros del pensamiento sistemático, sino de medirlo y de someterlo al cambio climático en el que transcurre la vida de esta generación.

## VARIACIÓN I

### INTUICIONES Y CONCEPTOS

Esta primera variación se ocupa centralmente de la consigna kantiana “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV* A 50/B 74).<sup>1</sup> En esta célebre fórmula se condensa la *Elementärlehre* de Kant, la cual toma la sensibilidad y el entendimiento como capacidades que son necesarias cada una y, en conjunto, suficientes para el conocimiento objetivo. El propósito general de este escrito es elucidar el principio de la *Elementärlehre* según el cual intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios. En efecto, la independencia psicológica se deriva de la convicción kantiana de que hay una diferencia de naturaleza —y no de grado— entre intuiciones y conceptos, e implica que, en general, y para los seres humanos, cualquiera de nuestras capacidades de representación, la receptiva o la espontánea, puede ejercerse sin su contraparte; la complementariedad epistémica, idea que ocupa la mejor parte de la *Estética* y de la *Analítica trascendental*, señala que nada cuenta como un pensamiento objetivo si carece de alguno de sus dos elementos, intuiciones y conceptos. Esto permite entender la complementariedad epistémica como una forma de cooperación basada en los recursos que aporta, por sí mismo, cada uno de los elementos. Comprender, sin embargo, cómo es que la sensibilidad y el entendimiento interactúan en el conocimiento empírico ha probado ser una de las tareas filosóficas más arduas, incluso para Kant.

<sup>1</sup> Véanse la lista de abreviaturas (p. 8) y la bibliografía (p. 239).

El trabajo consta de dos partes principales. La primera discute el segundo tramo de la consigna —la idea de que las intuiciones sin los conceptos son ciegas— en el marco de la pregunta de si Kant es un conceptualista. El conceptualismo, en general, es la posición según la cual las capacidades de un sujeto para conocer el mundo están plenamente determinadas por la capacidad de usar conceptos. Para abordar tal pregunta —la cual, como mostraré, debe responderse negativamente— recurro al pasaje clasificatorio de *KrV* A 320/B 377, así como a materiales de la *Jäsche Logik* y de la *Anthropologie pragmatischer Hinsicht*, y hago patente una distinción que puede trazarse pero que en este contexto se suele omitir, la distinción entre contenido cognitivo y contenido empírico. Resumidamente, el primero es el contenido de un estado mental específico del tipo que Kant llama cognición; el segundo es el contenido de un juicio acerca de cómo son las cosas. Con esa distinción en la mano, argumento que la interpretación conceptualista de la *Elementärlehre* no hace justicia al principio de que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes. La segunda parte del trabajo se propone mostrar que el primer tramo de la consigna no es en absoluto trivial. Hay fundamentalmente dos argumentos destrivializadores. El primero es histórico y radica en mostrar cómo la noción de “concepto vacío” era una novedad en el marco de las concepciones de la lógica prevalecientes en el tiempo de Kant. El segundo argumento, en el que me detengo más, es de corte sistemático. En él presento un caso para la destrivialización de la primera parte de la consigna kantiana, examinando varios sentidos de la vacuidad de los pensamientos en la primera *Crítica* y en las lecciones de lógica. Dada la caracterización que hace Kant de los ejercicios del entendimiento como funciones de unidad de la multiplicidad sensible, el problema que se va a tratar es si los conceptos pueden ser, en el contexto de la Lógica trascendental, independientes de las intuiciones.

### *La ceguera de las intuiciones*

1. En los últimos años han surgido interpretaciones divergentes de la *Elementärlehre*. Ambas son interesantes filosóficamente y tienen algún sustento en los textos de la filosofía teórica kantiana. Por un lado, John McDowell ha reciclado esta teoría, vía

Wilfrid Sellars, para sus propios propósitos, *i.e.*, evitar la oscilación fatal entre el mito de lo dado y el coherentismo. En el proyecto de McDowell es fundamental que las capacidades racionales estén ya en ejercicio en las operaciones de la sensibilidad, pues sólo así puede servir la experiencia como base justificatoria para las creencias y los juicios. El resultado de esta exigencia es una cooperación bastante peculiar entre sensibilidad y entendimiento: “Las experiencias son impresiones que el mundo hace sobre nuestros sentidos, (son) productos de la receptividad: pero esas mismas impresiones tienen ya contenido conceptual” (McDowell 1994, p. 46). Según este autor, dicho brevemente, el contenido de la experiencia perceptual es eminentemente contenido conceptual. Esta posición hace de la *Elementärlehre* una forma de conceptualismo, concepción según la cual, para los sujetos humanos de conocimiento, no hay algo así como un contenido no conceptual que desempeñe un papel relevante en la experiencia del mundo; en términos positivos, para el conocimiento empírico, todas las capacidades cognitivas humanas están plenamente determinadas por la capacidad de usar conceptos. Ésta es una versión fuerte de conceptualismo. Aunque McDowell mismo no lo formula así, la idea es que los particulares sólo pueden presentarse a la intuición por la aplicación de conceptos.<sup>2</sup>

En contraste, Robert Hanna (2005) ha presentado un caso en el sentido de que la *Elementärlehre* de Kant tendría que reconocerse como uno de los orígenes del no conceptualismo contemporáneo.<sup>3</sup> Caracterizado de un modo general, el no conceptualismo afirma que los humanos estamos en posesión de ciertas capacidades cognitivas que son prediscursivas y

<sup>2</sup> Con Kant se podría asociar una forma de conceptualismo moderado que aceptara algo así como un contenido no conceptual, siempre que éste se entienda como mero contenido sensorial (quizá el carácter cualitativo de las sensaciones), y que no desempeñe por ello ningún papel epistémico relevante. Buchdahl (1992, pp. 153 y ss.), por ejemplo, es un autor que presenta tal lectura conceptualista moderada de Kant.

<sup>3</sup> Esto significa que Kant estaría situado al comienzo de esa larga línea de pensamiento que pasa por Franz Brentano, Edmund Husserl y Bertrand Russell, que cristaliza con Gareth Evans y que abarca a filósofos tales como Fred Dretske, J.L. Bermúdez, Christopher Peacocke, Tim Crane, Michael Tye y otros, entre sus representantes contemporáneos.

que “son ampliamente inmunes a los caprichos de nuestra vida intelectual” (Dretske 1969, p. 29). En la terminología kantiana, el contenido no conceptual corresponde al de la intuición sensible, y ésta, bajo la *Elementärlehre*, es una condición necesaria de la experiencia humana. De modo que, más que negar que las intuiciones deban ser puestas bajo conceptos para generar la experiencia, lo que niega el no conceptualismo que aquí interesa es que las intuiciones tengan que ser controladas por los conceptos para que ellas nos presenten particulares.<sup>4</sup>

Con este marco, el retrato de la *Elementärlehre* quizá no parezca muy halagador, pues una teoría filosófica que da cobijo a posiciones de suyo contrapuestas despierta naturalmente la sospecha de ser inconsistente. Aquí seré partisano. Lo que haré en esta primera parte es ofrecer consideraciones adicionales a las de Hanna en favor de la idea según la cual la *Elementärlehre* debe ser tomada como no conceptualista. Esto se aprecia con cierta claridad en la manera en que ha de entenderse la expresión “intuiciones ciegas”. Argumentaré que el conceptualismo de McDowell no es capaz de hacer justicia al principio de la independencia psicológica y de la complementariedad epistémica. Para ello, recurriré al contexto kantiano en torno a la noción de representación, donde surge una distinción importante, pero ausente en los debates contemporáneos, entre contenido cognitivo y contenido empírico. Esta distinción permite explicar el principio de la teoría elemental de que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios. Con esta distinción en la mano regresaré a la idea kantiana de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, y esbozaré respuestas a dos posibles objeciones a la lectura no conceptualista de la *Elementärlehre*.

2. Con el fin de comprender los alcances y límites de la *Elementärlehre* de Kant es preciso explicar tentativamente la expresión

<sup>4</sup> En la distinción que traza Jeff Speaks (2005) entre no conceptualismo relativo (el cual sostiene que se puede tener una representación perceptual con cierto contenido sin poseer los conceptos requeridos para describir ese contenido) y no conceptualismo absoluto (según el cual, en sus términos, percepción y creencia son de estructuras intrínsecamente diferentes), se trata en Kant, claramente, del segundo. Véase Allais 2009, p. 386.

“representación”, que es, para Kant, el género común de los diversos materiales que constituyen el conocimiento empírico. En la filosofía alemana de la época de Kant, ‘representación’ (*Vorstellung*) significaba cualquier estado de un sujeto que pudiera caracterizarse como estado mental.<sup>5</sup> La mente representa cosas; o bien, lo que hace característicamente una criatura dotada con una mente es representar objetos y situaciones. Como se sabe, Kant se concentra típicamente en las criaturas humanas. Veamos uno de los pocos pasajes donde el filósofo aventura una clasificación de las representaciones: el llamado pasaje clasificatorio. Con el propósito de evitar el uso inapropiado del término *idea*, y caracterizarlo como un concepto de la razón, dice Kant:

No nos faltan denominaciones adecuadas para cada tipo de representación. No necesitamos invadir el terreno de ninguna. He aquí una clasificación progresiva [*Stufenleiter*]: el género es la representación en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación consciente (*perceptio*). Una representación consciente [*Perception*] que se refiere únicamente al sujeto como modificación de su estado es una sensación (*sensatio*); una representación consciente objetiva es una cognición (*cognitio*). La cognición es, o bien intuición o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a múltiples cosas. El concepto es o bien empírico o bien puro. Éste último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento, [...] se llama noción (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de la razón. A quien se haya acostumbrado a esta distinción tiene que resultarle insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Kitcher 1990, p. 66, y Heinrich 1994, pp. 17–27.

<sup>6</sup> A 320/B 377: “Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objective Perception ist Erkenntniß (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Ge-

Encontramos aquí un trayecto por pasos o niveles (*Stufenleiter*), desde la clase más general —las representaciones— hasta la más específica —las ideas—. Algo llamativo del paso del primero al segundo niveles es que Kant acepta por implicación la existencia de representaciones no conscientes. Esto no es de sorprender, a juzgar por sus declaraciones explícitas al respecto en la *Antropología* y por algunos pasajes de la *Jäsche Logik*.<sup>7</sup> La conciencia es una especie de luz mediante la cual nuestras representaciones adquieren un contenido y se vuelven lo que son para nosotros. Por su propia naturaleza, si no nos percatamos de ellas, no podemos presentar ejemplos, no las podemos identificar, pero ellas existen permanentemente como una sombra en nuestra subjetividad (*Gemüt*). Esto quiere decir que no todas las representaciones, en cuanto estados mentales de una criatura, *representan*. Ahora bien, a la representación consciente se le denomina aquí con el latín *perceptio*. Es importante notar que este término no debe tomarse sin más como el de “percepción”, si por ésta se entiende, como usualmente se hace, percepción sensorial. No es gratuito que el filósofo utilice el término de origen latino *Perzeption*, y no el germánico *Wahrnehmung*. En esta clasificación, *perceptio* y *Perzeption* son términos muy generales y denominan cualquier estado consciente de un sujeto. Nótese que se incluyen aquí no solamente estados propiamente cognitivos, sino también voliciones y sentimientos (p.ej., de placer y displacer).<sup>8</sup> Hay dos asuntos preliminares que merecen destacarse aquí. En primer lugar, es en las *Perzeptionen* donde puede hablarse ya de contenido de las representa-

genstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören.” Para una clasificación alternativa de las representaciones, en términos de grados de contenido objetivo, véase *Jäsche Logik*, intro., § VIII, c), AA IX, 65.

<sup>7</sup> Véase *Anthr* § 5, “De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas”, AA VII 135. *JL AA IX* 64.

<sup>8</sup> Kitcher 1990, pp. 65 y ss.

ciones. Si somos conscientes de nuestras representaciones es porque podemos acceder a su contenido, a aquello acerca de lo cual ellas versan. Lo que representan es lo que permite identificarlas como tales, de manera que no podríamos ser conscientes de una representación sin percatarnos de su contenido. En segundo, en este nivel de generalidad puede hablarse de una capacidad de representación, una habilidad de una criatura para tener, desplegar o usar contenidos mentales que no requiere caracterizarse en términos de juicios. Resultará que, para Kant, no hay *una* capacidad de representación que caracterice a las criaturas humanas, sino múltiples y variadas; y la tarea es elucidar su interacción sistemática en el conocimiento empírico.

El paso del segundo nivel al tercero en la tabla introduce la distinción entre representaciones conscientes [*Perzeptionen*] subjetivas y objetivas. Estos adjetivos, omnipresentes en Kant y en la tradición moderna, han sido empleados en varios sentidos.<sup>9</sup> Aquí las *Perzeptionen* subjetivas se oponen a las objetivas en virtud de su contenido. Cuando las representaciones conscientes se dirigen sólo a una “modificación del estado del sujeto”, estamos ante una sensación [*Empfindung*], esto es, ante una representación consciente subjetiva; cuando, en cambio, se dirigen a un objeto del entorno, se trata de representaciones conscientes objetivas, y son *cogniciones*. Es importante no malinterpretar esta distinción. Al deslindar la sensación de la cognición, lo esencial es que la primera no representa, en sentido estricto, objetos. En la mera sensación las criaturas exhiben un tipo de conciencia meramente pasiva, mediante la cual reciben el efecto de los objetos por los cuales son afectados.<sup>10</sup> Es notorio que, en esto, Kant se pliega a la tradición del sensacionismo, la cual, si bien surgió en Francia con Malebranche y Condillac, y en Escocia con Thomas Reid, fue ampliamente conocida y discutida en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>11</sup> La tesis central del sensacionismo no es sólo que las sensaciones son el producto del impacto de los objetos materiales sobre los sentidos, sino, centralmente, que las sen-

<sup>9</sup> Carl 1994, pp. 180 y ss.

<sup>10</sup> Véase *KrV* A 20/B 36.

<sup>11</sup> Kitcher 1990, p. 68.

saciones no representan objetos, esto es, son no referenciales. Kant comparte con el sensacionismo la tesis de que las meras sensaciones no pueden explicar cómo es que nuestras representaciones refieren a objetos (A 20/B 34); y es en parte por eso que las relega de su *Elementärlehre*.

Antes de abordar las cogniciones, sus diferencias y conexiones en el contexto de la *Elementärlehre*, notemos que hay ya aquí un par de resultados que pueden sorprender: primero, para Kant, no todas las representaciones conscientes son representaciones cognitivas. Esto se debe a que, como hemos notado en el segundo nivel, las *Perzeptionen* incluyen tanto voliciones y sentimientos, como sensaciones y cogniciones; también se debe a que, en el siguiente nivel, la sensación no cuenta como cognición. El segundo resultado destacable aquí, en el cuarto nivel, es que no todas las representaciones cognitivas son conceptuales. Como puede tal vez anticiparse, esto resultará importante para el conflicto de interpretaciones que nos ocupa.

Con las cogniciones entramos, por así ponerlo, en un nuevo orden de representaciones o estados conscientes de un sujeto. En primer término, y en contraste con las sensaciones, las cogniciones están dirigidas siempre a algún objeto y, por consiguiente, poseen “intencionalidad” en el sentido de Brentano.<sup>12</sup> Además, las cogniciones pueden ser reflexivas o autorreferentes, lo cual significa que puede haber cogniciones de cogniciones (o metacogniciones). Por último, y esto es tal vez lo más importante, sólo con las cogniciones es posible plantear la pregunta por la validez objetiva de las representaciones. En efecto, la pregunta guía de la epistemología kantiana es: ¿cómo es posible que a partir de cierto tipo de representaciones o estados conscientes se produzca conocimiento de objetos espaciotemporales? Del pasaje clasificatorio se colige claramente que sólo las cogniciones pueden recibir un tratamiento adecuado —el tratamiento trascendental— para contestar esta pregunta: sólo de intuiciones y conceptos cabe buscar, una vez aceptada su presencia en nuestra mente en cuanto estados conscientes, con qué derecho valen o se aplican a objetos de la experiencia.

<sup>12</sup> Brentano 1995 [1874], p. 88.

Consideremos ahora el siguiente pasaje de la *Jäsche Logik*, donde Kant explica los materiales del conocimiento empírico, intuiciones y conceptos, como variedades de la cognición:

Todas las cogniciones, esto es, todas las representaciones dirigidas conscientemente a un objeto, son o bien intuiciones [*Anschauungen*], o bien conceptos [*Begriffe*]. La intuición es una representación particular (*repraesentatio singularis*), el concepto, una representación general (*repraesentatio per notas communes*) o reflexionada (*repraesentatio discursiva*).

La cognición mediante conceptos se denomina pensamiento [*das Denken*] (*cognitio discursiva*).<sup>13</sup>

La diferencia entre intuición y concepto parece aquí suficientemente clara: si bien ambas están dirigidas a objetos, difieren en la forma o manera de representación consciente. En la intuición, un sujeto representa sólo particulares (un objeto indeterminado de experiencia posible), o, como también podría decirse, meros particulares; en el concepto representa un particular como un miembro de cierta clase, esto es, mediante los rasgos comunes que comparte con otros particulares; esta última es una cognición discursiva o, simplemente, un pensamiento. Kant se expresa a menudo diciendo que los objetos son dados mediante las intuiciones, y que esos mismos objetos son pensados mediante los conceptos. Otro pasaje, cada vez más célebre, de la misma obra ilustra la distinción entre intuiciones y conceptos tomada como una distinción en la forma de la cognición:

Si un salvaje viera una casa a la distancia, cuyo uso desconoce, él tendría efectivamente ante sí en su representación el mismo objeto que otro que lo conoce determinadamente como una vivienda humana. Pero en cuanto a la forma, la cognición de uno y

<sup>13</sup> *JL* § 1, *AA* IX 91: "Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (*repraesentatio singularis*), der Begriff eine allgemeine (*repraesentatio per notas communes*) oder reflectirte Vorstellung (*repraesentatio discursiva*) [. . .] Die Erkenntniß durch Begriffe heißt das Denken (*cognitio discursiva*)." *Cfr.* *KrV* A 19/B 33; A 50/B 74; A 320/B 377.

el mismo objeto es diferente en ambos. En uno es *mera* intuición, en el otro, intuición y concepto al mismo tiempo.<sup>14</sup>

El pasaje es clarificador, aunque fácilmente puede malinterpretarse. Es clarificador en cuanto a que ejemplifica la distinción entre intuiciones y conceptos como una diferencia entre el esquema ‘A percibe  $x$ ’, y el esquema ‘A percibe  $x$  como  $F$ ’. Supongamos que el salvaje es una persona que no sabe lo que es una casa, en el sentido de no tener el concepto de casa; por ejemplo, un nómada en el desierto. Kant sugiere que él sólo podrá ver *algo* a la distancia, pero no será capaz de identificarlo como una casa; es claro que esa misma cosa que ve puede ser recogida como una casa por alguien que sí posee el concepto, que “la conoce como la vivienda para los hombres”. En este último caso hay tanto intuición como concepto y, supone Kant, ambos contribuyen al pensamiento de que ahí hay una casa.

Ahora bien, el ejemplo desafortunadamente puede ser malinterpretado debido al sesgo etnocéntrico (¿o de plano *racista?*) de Kant. Por supuesto que el nómada puede no tener ese pensamiento particular y puede no ver que hay una casa ahí. Pero sí ve algo, todavía indeterminado, que el resto de nosotros identificaría como una casa. Lo que supone Kant es que el nómada tiene una mera percepción de un objeto, *i.e.*, sin ningún concepto involucrado. Aquí es donde el ejemplo es cuestionable, porque del hecho de que el nómada no tenga el concepto de una casa no se sigue que no posea ningún concepto —que no sea un pensador— y, por lo tanto, que no vea el objeto como algo. Y esto es justo lo que Kant sugiere si el ejemplo sirve para ilustrar la diferencia entre intuición y concepto. Si pudiéramos preguntar al nómada qué es lo que ve, podría dar alguna descripción de los hechos. Dependiendo de las circunstancias, lo que nosotros vemos como una casa él lo podría ver como una cueva, una montaña, un agujero, etc. Dicho de otro modo, el

<sup>14</sup> *JL*, intro., § v; *AA IX* 33: “Sieht z.B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt: so hat er zwar eben dasselbe Object wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniß eines und desselben Objects in beiden verschieden. Bei dem Einen ist es *bloÙe* Anschauung, bei dem Andern Anschauung und Begriff zugleich.”

nómada puede no ser capaz de afirmar que lo que ve es una casa, pero podría ser capaz de decir que lo que ve es una cueva o un agujero en la tierra. Puede captar el objeto mediante un concepto diferente. Es de notar que, si bien la lectura políticamente correcta de este pasaje abonaría en la dirección del conceptualismo, pues requiere la presencia controladora de los conceptos para que los particulares puedan darse a la intuición, es casi seguro que el Kant histórico estaba pensando en otra situación: no es sólo que el salvaje no cuenta con éste o aquel concepto, sino que carece por completo de capacidad discursiva; por lo tanto, como los infantes y los animales domésticos, tiene mera percepción sensorial, mas no experiencia de objetos.

Dada la anterior discusión, sin embargo, la diferencia formal entre las intuiciones y los conceptos es una diferencia entre modos de “ser consciente de un objeto” o modos de “representar conscientemente al objeto”. Uno es común a los animales superiores, los niños pequeños y los “salvajes” (suponiendo, sin conceder, que los salvajes no usan conceptos); es una mera conciencia aislada de la presencia de un particular sensible. La otra es propiamente humana, y es la conciencia que se expresa (no necesariamente de viva voz) en la afirmación “Ahí hay una casa” con la boca (o en la mente) de un sujeto que está ubicado a cierta distancia de una casa. Lo anterior requiere no sólo conciencia en el sentido de percatarse (*awareness*) de los particulares, sino de autoconciencia, conciencia (*awareness*) de tipos —no únicamente intuiciones, sino también conceptos—.

En la *Antropología en sentido pragmático*, el viejo Kant conjetura que la aparición del término ‘yo’ en el vocabulario del niño es indicador del inicio de su capacidad de pensar. Es como si una luz se hubiera encendido en la mente del niño. “Antes —escribe— meramente se sentía a sí mismo, ahora se piensa a sí mismo.” Y añade más adelante:

El hecho de que a esta edad [antes del cuarto mes de nacido] el niño empiece a seguir con los ojos los brillantes objetos que se le ponen delante señala el tosco inicio del progreso que va desde las *percepciones* [*Wahrnehmungen*] (aprehensión de la representación

sensorial) hasta el conocimiento de los objetos de los sentidos, esto es, la *experiencia*.

[La infancia] no es la edad de la experiencia, sino de las meras percepciones dispersas, todavía no reunidas bajo el concepto del objeto.<sup>15</sup>

En este pasaje se opone percepción [*Wahrnehmung*] a experiencia, pero es importante no malinterpretar el contraste. La experiencia es más amplia que la percepción. Lo que desaparece con el advenimiento de la conciencia discursiva no es la percepción, sino la mera percepción, la mera aprehensión sensible. El paso es, entonces, desde percepciones fragmentarias y aisladas, hasta la experiencia. Hay que distinguir, también, entre mera percepción y experiencia perceptual, si se quiere. No es que con los conceptos y los juicios desaparezca la capacidad de recibir información del entorno; es cierto que la posesión y uso de conceptos transforma la percepción humana, pero sin la percepción (animal) no habría experiencia. La presencia de conceptos transforma la capacidad de recibir información del entorno; pero la percepción determina los conceptos y los juicios, tanto como aquellos la determinan.

3. Abordemos ahora algunos resultados de la exposición anterior. Si Kant tiene razón en su propuesta de que los materiales del conocimiento, intuiciones y conceptos, son de naturaleza distinta, entonces dos cogniciones podrían compartir un objeto, pero no por ello comparten un contenido. Esto es importante de diversas maneras. Sea  $x$  un objeto que normalmente reconoceríamos, mediante la percepción, como un miembro de cierta clase. Me refiero a tales objetos como casas, montañas y serpientes, los cuales podemos, en principio, identificar como poseedores de ciertas características. Ahora imaginemos dos sujetos de percepción —dos seres conscientes—  $A$  y  $B$  que

<sup>15</sup> *Anthr.*, Libro 1, § 1, AA VII 127: “Daß es den in diesem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenständen mit Augen zu folgen anhebt, ist der rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie zum Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, d.i. der Erfahrung, zu erweitern. [...] sie [die Kindesjahre] nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern blos zerstreuter, unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.”

perciben un  $x$ . La idea es que, si  $A$  y  $B$  son sujetos humanos, aunque perciban la misma  $x$ , cada uno puede dar un contenido diferente a sus percepciones, de acuerdo con los conceptos que utilice. Uno y el mismo objeto puede ser visto como una serpiente oscura en el piso, o como una cuerda en el piso. Ahora imaginemos además que  $A$  es un sujeto de percepción que no cuenta con la capacidad de usar conceptos, un ser que, aunque consciente, no puede decir si ahí hay una  $x$  que es  $F$  cuando ve una  $x$  que es  $F$ . En ese caso, tanto  $A$  como  $B$  claramente percibirían la misma  $x$ , pero únicamente  $B$  vería  $x$  como una  $x$  que es  $F$ ; sólo la percepción de  $B$  tendría lo que llamaremos contenido empírico.

Aunque Kant no es en esto sistemático, hay una distinción fundamental que trazar entre conocimiento empírico y cognición.<sup>16</sup> De una criatura que posee cogniciones no puede afirmarse, sin más, que posea conocimiento. La presencia de intuiciones, o de conceptos, no basta por sí misma para conocer objetos; como tampoco lo hace, por cierto, la presencia inarticulada de ambas. Por otro lado, aunque el conocimiento está compuesto por cogniciones, no es en sí mismo una cognición. Una cognición, como la entiende Kant, es un ejercicio particular de una capacidad cognitiva, sea la sensibilidad, sea el entendimiento. Esto puede apreciarse si abordamos el asunto por el ángulo de los conceptos. En principio, un sujeto puede tener conceptos por sí mismos, aislados, en el mero pensamiento. Pero el único uso o aplicación de un concepto es juzgar a través de él (A 68/B 93). En otros términos, cada aplicación de un concepto involucra un juicio correspondiente. Los juicios son, *grosso modo*, representaciones complejas unificadas, compuestas por conceptos, intuiciones y una forma lógico-trascendental —las “funciones de unidad en los juicios” o conceptos puros del entendimiento—. Dado que es en los juicios donde se expresa el conocimiento empírico, diremos que en ellos se despliegan contenidos epistémicos: es a través de los juicios que decimos

<sup>16</sup> El término que usa Kant para ambos es *Erkenntnis*; en general, y según el contexto, el uso plural de este término, como en “los conocimientos”, indica cognición; y cuando se usa en singular, como un nombre masivo, como en “el conocimiento”, indica generalmente conocimiento empírico. Véanse Kitcher 1990, pp. 61 y ss., y Hanna 2005, pp. 250 y ss.

que las cosas son así o asá. Esto nos permite dar sustento al principio de la *Elementärlehre*, i.e., que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes: un sujeto puede tener y ejercer la capacidad de recibir información del mundo sin tener ni ejercer la capacidad de usar conceptos. De forma correspondiente, él puede tener conceptos sin aplicarlos a lo dado en la intuición; la pretensión de usar conceptos sin referirlos a los objetos de la intuición es el vicio de la metafísica tradicional que Kant aspira a desterrar de la filosofía. Como quiera, psicológicamente uno *puede* tener intuiciones sin conceptos y conceptos sin intuiciones. Una vez dicho esto, hay que agregar que, para los propósitos de validar el conocimiento empírico, esto es, epistémicamente hablando, tanto las intuiciones como los conceptos necesitan su complemento: por sí mismos no constituyen nunca el conocimiento que se expresa en juicios acerca de cómo son las cosas.

Si distinguimos, entonces, cognición de conocimiento empírico, hemos de distinguir también entre el contenido cognitivo de una representación y el contenido epistémico de un juicio. Esta distinción permite una caracterización adecuada de lo que significa tener una intuición ciega. Dicho brevemente, una intuición ciega es una representación sensible e inmediata de un particular, cuyo carácter fenoménico está constituido por la sensación y cuyo contenido cognitivo se especifica en la localización espaciotemporal de un particular. Nótese que ésta es, también, la caracterización de una intuición en cuanto tal, tomada como un tipo de representación que es por naturaleza distinto del tipo de representación que constituyen los conceptos.

La idea kantiana de que las intuiciones sin los conceptos son ciegas es, entonces, la idea de que no existen *meras* intuiciones empíricas que puedan ser atribuidas propiamente a un ser humano *en cuanto sujeto de experiencia*, y por eso ningún sujeto humano discursivamente consciente puede *tener experiencia* de un *mero particular*. Ello se desprende naturalmente del principio de que el ejercicio de la sensibilidad constituye una condición necesaria, mas no suficiente, para la experiencia humana. La experiencia es una totalidad articulada de juicios, actuales y posibles, acerca de cómo son las cosas. Un ser mera-

mente intuitivo estaría ciego ante los aspectos del mundo, *i.e.*, no reconocería aquellas características de los particulares que ellos comparten con otros particulares.<sup>17</sup> De ahí que dicho ser ciertamente percibiría objetos, pero estrictamente hablando no tendría experiencia de ellos. Tal conclusión no tiene por qué precipitarnos en el conceptualismo, *i.e.*, no nos obliga a negar contenido intrínseco a la mera intuición. Aunque la intuición ciega no posee contenido epistémico, esto no quiere decir que no tenga un contenido cognitivo propio e independiente del entendimiento.

A mi modo de ver, la lectura conceptualista de la *Elementärlehre* simplemente omite esta distinción, con lo que partidariamente niega todo contenido propio a la intuición. El efecto inmediato de tal omisión es que desaparece el principio de la *Elementärlehre* según el cual las intuiciones son psicológicamente independientes de los conceptos. Además, resulta difícil, bajo esta lectura, explicar cómo es que hay una verdadera colaboración entre ambos tipos de representaciones para generar el conocimiento empírico.

Para evitar que se vuelva ininteligible cómo es que las entregas de la sensibilidad pueden sostener relaciones justificatorias con ejercicios paradigmáticos del entendimiento, tales como juicios y creencias, *debemos concebir* esta cooperación [entre sensibilidad y entendimiento] de un modo bastante peculiar: *debemos insistir* en que el entendimiento está ya implicado inextricablemente en las entregas mismas de la sensibilidad.<sup>18</sup>

McDowell se ve presionado para evitar el mito de lo dado en cualquiera de sus formas, por eso ignora la diferencia entre contenido cognitivo y contenido epistémico en su intento

<sup>17</sup> La ceguera de las intuiciones es un modo de expresar la idea wittgensteiniana de “ceguera a los aspectos” (*aspect blindness*). Véase Wittgenstein 1953, 213e.

<sup>18</sup> McDowell 1994, p. 48, las cursivas son mías: “To avoid making it unintelligible how the deliverances of sensibility can stand in grounding relations to paradigmatic exercises of the understanding such as judgments and beliefs, we must conceive this co-operation in a quite peculiar way: we must insist that the understanding is already inextricably implicated in the deliverances of sensibility themselves.”

por incorporar los impactos del mundo sobre la sensibilidad al espacio sellarsiano de las razones. El contenido de las entregas de la sensibilidad —lo que la tradición empirista llama impresiones, y Kant llama intuiciones— debe ser ya contenido conceptual, si no se quiere presentar excusas [*exculpations*] donde lo que se requiere son justificaciones. McDowell necesita que el contenido de la intuición sea el mismo que el del juicio, de modo que el juicio simplemente suscriba (*simply endorses*) el contenido conceptual ya presente en la intuición. Para este autor, ésa es la única manera en que la información sensible puede tomarse como base racional de nuestras creencias sobre el mundo. Bien mirada, no obstante, esta plataforma revela con claridad las dificultades del conceptualismo para sumar la *Elementärlehre* a su causa.

A primera vista, el conceptualismo de McDowell puede admitir al menos la existencia de intuiciones ciegas. Se trata de meros impactos (*impingements*) sobre la sensibilidad, los cuales no están integrados inferencialmente en juicios sobre el mundo. Este marco revela que la intuición ciega no es significativa en el conocimiento empírico: no tiene el contenido requerido para participar en el juego de las razones con nuestras creencias, por lo que se convierte en una nada epistémica. ¿Dónde queda, entonces, la independencia psicológica de las intuiciones frente a los conceptos? Para el conceptualismo sólo se vislumbra un camino: afirmar que, al margen de su papel como posibles garantes de juicios y creencias, las intuiciones sólo poseen un carácter fenoménico, *i.e.*, son sólo sensaciones dispersas e inarticuladas que no representan nada. De modo que la independencia psicológica de las intuiciones no es sino la idea de que un mismo sujeto puede experimentar cualquier sensación sin por ello realizar ningún “ejercicio paradigmático del entendimiento”. (Efectivamente, uno puede sentir comezón, y rascarse también, sin por ello pensar nada.) Pero esto es radicalmente incorrecto en el marco de la *Elementärlehre* de Kant. El error puede resumirse diciendo que McDowell confunde crasamente la intuición con la sensación. En efecto, en el modelo que este autor propone no hay espacio para la noción de que la intuición tiene un contenido representacional no conceptual, aunque es esto precisamente lo que significa

que la intuición sea, como Kant lo indica claramente en el pasaje clasificatorio y en la *Antropología*, una *cognición* —una representación consciente de un objeto—. Dado el modo en que la plataforma mcdowelliana explica el papel justificatorio de las entregas de la sensibilidad en el conocimiento, la intuición no puede tener contenido cognitivo propio, *i.e.*, no conceptual; y, por eso, el único resquicio para rescatar la independencia psicológica de las intuiciones es remitir a su carácter fenoménico —de ahí la asimilación mcdowelliana de la intuición a la sensación—.

Más aún, el conceptualismo de McDowell no sólo ofrece una versión chata de la independencia psicológica, sino que también deforma la cooperación de intuiciones y conceptos en el conocimiento empírico. Puesto que la intuición sólo puede contribuir al conocimiento a condición de que su contenido sea ya conceptual, es evidente que la sensibilidad, más que cooperar con el entendimiento, está sometida a él. Y el sometimiento no es cooperación.<sup>19</sup>

4. Antes de terminar esta sección abordemos dos posibles objeciones a la idea de que las intuiciones tienen un contenido cognitivo intrínseco, no conceptual. La primera es la idea de que las intuiciones son algo así como protoconceptos. Este argumento está motivado por una reinterpretación de los ejemplos de intuición ciega —el salvaje kantiano, el infante prelingüístico, el felino tras su presa o, más allá, lo que los neurofisiólogos llaman “propiocepción” y “conciencia corporal”— según la cual todos esos casos cuentan más bien como casos de conciencia conceptual. La razón que se esgrime es que en ellos los sujetos exhiben ciertas capacidades de discriminación que podrían llamarse conceptuales. Dado que esas capacidades no

<sup>19</sup> Al insistir en la diferencia de naturaleza entre el contenido de la intuición y el contenido (conceptual) del juicio, Evans hace justicia, como no la hace McDowell, al principio de independencia psicológica de la *Elementärlehre* de Kant. No es como si la posesión y uso de conceptos alterara *completamente* la capacidad (que compartimos con los animales) de percibir el mundo, de recibir información del entorno a través de los sentidos. Incluso el salvaje kantiano recibe información del mundo, él ve lo mismo que nosotros vemos como una casa, pero él no lo ve como una cosa de cierto tipo; sólo lo ve. Ésta es, diríamos, la verdad del no conceptualismo.

son propiamente judicativas —a través de ellas nadie subsume nada—, no se les puede tomar como propia o plenamente conceptuales, y por eso son *protoconceptos*. La consecuencia de este argumento es que, después de todo, las intuiciones tienen (una especie de) contenido conceptual. Esta objeción surge sólo si “adelgazamos” el contenido conceptual y lo aplicamos a las representaciones que no involucran la capacidad de subsumir particulares. El problema que se genera entonces es explicar la diferencia entre los protoconceptos y los conceptos propiamente. Si nos atenemos al marco kantiano y decimos que se trata de representaciones que se distinguen por su naturaleza o estructura básica, entonces la objeción parece diluirse en un cambio equívoco de nomenclatura para lo que Kant considera como intuición. Con ello, ya no resulta posible afirmar que la intuición tiene un tipo de contenido conceptual, pues el contenido de los protoconceptos sería esencialmente diferente del de los conceptos.

La segunda objeción tiene que ver con el carácter intensional de las intuiciones. Puesto que las intuiciones son intensionales, en el sentido brentiano, su contenido es conceptual. La idea es que si decimos que las intuiciones se dirigen a objetos, eso significa que contienen, al menos, el concepto “objeto”. Hay un malentendido que es preciso despejar primero. Del hecho de que la expresión “intuición de objetos” sea sin duda un concepto, el cual usamos filosóficamente para tratar determinados aspectos del conocimiento humano, no se sigue en absoluto que la naturaleza de la intuición sea conceptual. La *Elementärlehre* justamente se distingue por hacer notar que la intuición es una *cognitio* no discursiva, sino estética. Haciendo esto a un lado, el argumento descansa sobre el supuesto de que todo estado intensional involucra conceptos, lo cual genera el siguiente dilema: si queremos preservar la idea de que las intuiciones son intensionales, debemos aceptar que su contenido es conceptual; si queremos preservar la idea del contenido no conceptual para las intuiciones, tenemos que decir que no son intensionales, con lo que perdemos acceso a la idea de que las intuiciones contribuyen al conocimiento del mundo. Pero el supuesto en el que descansa el dilema —que se traduce en lo que podría llamarse un conceptualismo de lo mental (*i.e.*, si

todo lo mental es intensional, y todo lo intensional es conceptual, etc.)— dista de ser evidente y no tiene por qué ser aceptado sin razones. En Brentano queda claro que el acto mental de representar es distinto del acto de afirmar o juzgar, y ésta es una buena razón para no asumir de entrada que todo acto intensional involucra conceptos. Regresando a Kant, en el pasaje clasificatorio (A 320/B 377) la posición por defecto es el no conceptualismo, por lo que la carga de la prueba es claramente para el conceptualista. Eso basta para que el dilema no sea vinculante. Más allá, aun cuando no se dé por bueno el marco kantiano —es decir, incluso cuando no se adopte el no conceptualismo como posición por defecto—, no hay por qué suponer, sin argumentos de por medio, que la posición por defecto sea el conceptualismo.

*La vacuidad de los pensamientos*

5. Pasemos ahora a la primera parte de la consigna kantiana. ¿Cómo ha de entenderse la afirmación de que “los pensamientos sin contenido son vacíos”? Un imperativo para sopesar el alcance efectivo de esta frase es reconocer su retórica trivializante: es obvio que lo que no contiene nada es vacío, por lo cual también parece obvio que los pensamientos sin contenido son vacíos. Por supuesto que el contexto de la consigna kantiana sugiere fuertemente la idea de que son los pensamientos sin intuición los que resultan vacíos. Así, la frase ha sugerido un vínculo directo entre el contenido de los pensamientos y la intuición sensible, lo cual ya no suena trivial. Esto es cierto. Sería, no obstante, un error olvidarse de la retórica de la frase y, por emprender inmediatamente el trabajo de precisar cómo están vinculadas las intuiciones con el contenido de los pensamientos, evitar hacer la pregunta de ¿qué quiso decir el autor con una expresión en apariencia tautológica?

En las siguientes secciones presentaré un caso para destrializar la primera parte de la consigna kantiana, examinando varios sentidos de la vacuidad de los pensamientos en la llamada Deducción metafísica y en las lecciones de lógica. La guía inicial será la diferenciación de dos ciencias del pensamiento: la lógica general (o formal) y la lógica trascendental. De ella

surgen dos sentidos generales de la vacuidad de los pensamientos, y, en el caso de la segunda, aun otra distinción, inevitable pero polémica, *e.g.*, la que cabría hacer entre la vacuidad de los conceptos empíricos y la de los conceptos *a priori* (*notiones*). Esto permitirá comprender. Recordemos que, para Kant, lo propio de los conceptos, en cuanto representaciones características del entendimiento, es que mediante ellos pensamos los objetos. De modo que las expresiones “pensamiento vacío” y “concepto vacío” pueden tomarse, *ab initio*, como gruesamente equivalentes.

Recientemente, Mario Caimi ha presentado evidencias dirigidas a mostrar que, en el contexto histórico-filosófico en el que Kant escribió la *Crítica*, la de “concepto vacío” era una noción extraña para la concepción común de la lógica.<sup>20</sup> Lo que hacia finales del siglo XVIII se denominaba lógica estaba lejos de ser la disciplina formal que nosotros asociamos con el cálculo proposicional; y nunca estaba en ese marco separada de la sustancia del pensamiento, esto es, de los temas que ahora nos remitirían a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la mente, por ejemplo. Ni la tradición cartesiana de la lógica de Port Royal, ni las lógicas de impronta leibniziana entendían la lógica —*L'Art de penser*— como una disciplina formal.<sup>21</sup> Tomar en cuenta este marco histórico es clave para entender la primera parte de la consigna kantiana.

Si consideramos la idea kantiana de la lógica general como una ciencia del pensamiento que hace abstracción de aquello acerca de lo cual versan los pensamientos, un primer sentido de la frase “los pensamientos sin contenido son vacíos” será asignar a tal ciencia el papel de un conjunto de reglas, un *canon*, para el uso formalmente correcto del entendimiento en los juicios. En este sentido, lo propio de los pensamientos de los que se ocupa la lógica general es que no tienen contenido.

<sup>20</sup> Caimi 2005, pp. 138 y ss.

<sup>21</sup> Muy poco después de Kant, a comienzos del siglo XIX, las “lógicas” de Leibniz —la *Doctrina Formarum continet Logica et Combinatoriam*, y el *Calculi Universalis*, principalmente— se encontraron con la abstracción matemática (Bolzano, Euler, Boole) y contribuyeron decisivamente a conformar lo que ahora tenemos como lógica, que no es sino lógica matemática. Véase Kneale y Kneale 1980, pp. 310 y ss.

Esto significa abandonar la noción, generalizada en la época de Kant, de que la lógica general constituye un medio u *organon* para generar juicios acerca de cómo es el mundo.<sup>22</sup> La vacuidad de los pensamientos sin contenido es, en primera instancia, producto de la introducción de una nueva distinción en el terreno de la lógica y del proyecto de “purificar” esta ciencia de todo elemento que no intervenga directamente en la validez formal de los juicios y de las inferencias.<sup>23</sup>

Un resultado, tal vez sorprendente, de esta primera revisión es que, desde el punto de vista de la lógica general, no hay nada más normal que los pensamientos sin contenido. Las reglas que estudia esta ciencia, sugiere Kant, son análogas a las reglas de la gramática de una lengua:

Podemos formarnos una idea de la posibilidad de tal ciencia [la lógica general], tal como podemos formarnos una idea de la gramática general, que no contiene sino la mera forma del lenguaje en general, sin palabras, las cuales pertenecen a la materia del lenguaje.<sup>24</sup>

La idea es que así como un hablante puede expresarse correctamente en su lengua materna sin reconocer o siquiera conocer las reglas gramaticales que la rigen, un sujeto puede establecer conclusiones correctas a partir de juicios asumidos sin estar al tanto de las reglas empleadas para ello. Pero así como no puede haber un uso de una lengua “sin palabras”, no hay propiamente un uso del entendimiento “sin contenido”. Puesto que la lógica general se ocupa de pensamientos sin

<sup>22</sup> Véase *KrV A 50/B 74 y ss.* La convicción kantiana de que la lógica general no es un *organon* se basa en la conocida y cuestionada idea de que ella se compone propiamente de juicios analíticos, los cuales no nos dicen nada acerca del mundo.

<sup>23</sup> No es gratuito que, en sus cursos de Lógica, Kant utilizara el libro de Meier, quien en el siglo XVII había propuesto un programa de purificación de la lógica. Véase Caimi 2005.

<sup>24</sup> *JL*, intro., AA IX 13; la traducción es mía: “wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.”

contenido, y puesto que, al menos en parte, identificamos los pensamientos enunciando su contenido, esta ciencia nunca podrá decirnos algo acerca de los pensamientos determinados: a lo sumo hablará de las clases de pensamientos válidos según su forma. Esto significa que la consigna remite a una idea central de la *Crítica*: la vacuidad de los pensamientos es sólo lo que hay que esperar de la lógica general, por cuanto ella no se hace cargo de las condiciones del contenido de los mismos. Se trata, no de una falta o carencia, sino de la naturaleza misma de esta ciencia.

6. Para estudiar cómo funciona el entendimiento en el pensamiento objetivo se requiere, según Kant, una ciencia distinta, la lógica trascendental. Esta lógica comparte con la general el ser una ciencia no empírica que se ocupa de las reglas del pensamiento. A ambas les interesa la pregunta de qué es lo que cuenta como pensamiento válido. Sin embargo, la lógica trascendental asume la investigación diferenciada acerca de la validez objetiva —y no únicamente formal— de nuestros pensamientos, *i.e.*, acerca de la posibilidad (para un sujeto) de tener representaciones objetivas (*cognitio discursiva*) en el modo de juicios sobre cómo son las cosas. Es una ciencia no empírica, pues en la experiencia podemos encontrar principios que expliquen por qué un sujeto piensa lo que piensa, e incluso por qué tiene que pensar de esa manera, mas no se podrían ofrecer principios empíricos que respondieran a la pregunta de qué cuenta en general como un pensamiento objetivamente válido. “Pensar —advierde Kant— es conocer mediante conceptos.” Así, la Analítica de los conceptos, en especial, estudia la contribución del entendimiento al conocimiento de objetos de experiencia. Aquí, la vacuidad de un concepto no puede ser sino una falta, una merma.

En un ilustrativo pasaje sobre los conceptos, Kant indica:

Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, los conceptos, por lo tanto, en funciones. Entiendo por función el acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensa-

miento. . . Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios.<sup>25</sup>

Este pasaje reitera, con un énfasis particular, la *Elementärlehre*: las intuiciones no descansan en la espontaneidad del entendimiento, sino que son propiamente no conceptuales y, *por eso*, los conceptos han de provenir de un tipo específico de actividad intelectual, *i.e.*, aquella mediante la cual el entendimiento unifica, en “una representación universal y reflexiva”, la diversidad de la intuición. Así como la afección difiere de la función, así difieren las intuiciones de los conceptos. Los conceptos, cuyo empleo paradigmático es en el juzgar, son “funciones de unidad entre nuestras representaciones” (A 69/B 94). Es sumamente importante que el carácter funcional de los conceptos esté ligado al acto mediante el cual se integran diversas representaciones en una sola. De los conceptos —al menos en lo que atañe al pensamiento *humano*— es peculiar que la diversidad de representaciones que ellos requieren para ejercer su función unificadora tiene que venirles “de otro lado (*anderweitig*)”, *i.e.*, de una fuente extraconceptual que sólo puede ser la intuición sensible (B 145). El conocimiento del mundo espaciotemporal, en otros términos, no puede surgir únicamente de la actividad del entendimiento. Esto significa que hay una importante asimetría entre intuiciones y conceptos. En el párrafo § 3, *supra*, al dar cuenta del principio de la *Elementärlehre* de la independencia psicológica entre estos dos tipos de representaciones, indiqué que *podemos* tener intuiciones ciegas —se puede recibir información del mundo sin ejercer la capacidad de conceptualizarla o juzgarla—. Pero, según la Analítica trascendental, la actividad espontánea de unificar representaciones, si ha de conducir al conocimiento empírico, debe realizarse sobre lo dado en la intuición sensible. Esto implica que no hay, en correspondencia con la intuición ciega, una independencia psicológica

<sup>25</sup> A 68/B 93: “Alle Anschauungen als sinnlich beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens. . . Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt.”

de los conceptos respecto de las intuiciones. Puesto que los conceptos se caracterizan funcionalmente, esto es, su función es unificar lo diverso, y puesto que lo diverso debe ser provisto al entendimiento por la sensibilidad, los conceptos dependen de las intuiciones para cumplir la función que les es propia. ¿Obliga esto, acaso, a revisar la *Elementärlehre*, en particular el principio de que los conceptos son psicológicamente independientes de las intuiciones?

El pasaje citado de A 68 hace una caracterización general de los conceptos como funciones de unidad, y no distingue entre conceptos empíricos y conceptos puros o categorías. Esta distinción resultará clave para comprender, primero, en qué sentido pueden ser los conceptos independientes de las intuiciones y, después, en qué sentido, desde la lógica trascendental, pueden los pensamientos ser vacíos. Los materiales más explícitos sobre los conceptos empíricos no los encontramos realmente en la *Crítica*, sino acaso en las lecciones de lógica, las cuales, como es sabido, no fueron propiamente redactadas por Kant para su publicación. Consideremos el parágrafo § 3 de la *Jäsche Logik*, cuyo título es “Concepto empírico y puro”, junto con la observación 1:

El concepto es o bien empírico o bien puro. Un concepto puro es aquel que no se extrae de la experiencia, sino que, también en lo que concierne al contenido, surge del entendimiento. La idea es un concepto de la razón cuyo objeto no puede nunca encontrarse en la experiencia. Nota 1: El concepto empírico surge de los sentidos mediante la comparación de los objetos de la experiencia y mediante el entendimiento obtiene sólo la forma de la universalidad. La realidad de estos conceptos descansa en la experiencia real, de la cual nacen según su contenido. Si hay, no obstante, tales conceptos puros del entendimiento, los cuales, como tales, surgen del entendimiento aunque independientemente de toda experiencia, eso es algo que debe investigar la metafísica.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Jäsche Logik*, AA IX 92: “Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff (*vel empiricus vel intellectualis*). Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt. Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden. Anmerkung 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der

Según este pasaje, la diferencia entre los conceptos empíricos y los puros radica en la fuente de su contenido: si su contenido se obtiene de la experiencia, serán empíricos; si éste se obtiene del entendimiento mismo, entonces se trata de conceptos puros. En cuanto funciones de unidad, ambos tipos de conceptos tienen una forma común, la universalidad;<sup>27</sup> difieren propiamente en aquello sobre lo cual el entendimiento ejerce su función unificadora, *i.e.*, su contenido. Kant explica que un concepto tiene contenido [*Inhalt*] en la medida en que, en cuanto “concepto parcial [*Teilbegriffe*], está contenido [*ist enthalten*] en la representación de las cosas” (*Jäsche Logik* § 7).<sup>28</sup> El concepto de “ser rojo”, por ejemplo, es una representación parcial que es común a los tomates, al cinabrio, a las banderas mexicana y china, etc. El contenido del concepto “ser rojo” es aquello que es común a todos esos objetos. Algo similar puede decirse del concepto “árbol”: a través de él se piensa lo que es común a los pinos, los abetos, los eucaliptos, etc.<sup>29</sup> Kant no pone en duda que nos hacemos de ciertos conceptos, *i.e.*, tenemos representaciones parciales y comunes de las cosas en virtud de que las cosas nos afectan e impactan nuestros sentidos de cierto modo. Eso es lo que quiere decir que, según su contenido, los conceptos empíricos surgen de la experiencia real.

Los conceptos puros o categorías surgen del entendimiento no sólo en lo que respecta a su forma, sino también en lo que toca al contenido. Esto quiere decir que son representaciones parciales de las cosas, pero no en cuanto que éstas nos afectan sensorialmente, sino en virtud de las maneras en que la actividad del entendimiento, independientemente de la experiencia, unifica (y ordena) la diversidad sensible que las cosas presentan. La Estética trascendental, Kant recuerda, nos alienta a preguntarnos si hay tales conceptos puros: habiendo probado que

Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit. Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. Ob es aber reine Verstandesbegriffe (*conceptus puri*) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muß die Metaphysik untersuchen.” *Cfr.* *WL* XXIV 905.

<sup>27</sup> Longuenesse 1998, pp. 134–135.

<sup>28</sup> *JL* AA IX 95. *Cfr.* AA IX 58, *KrV* A 7. Véase Caimi 2005, p. 138.

<sup>29</sup> Véanse *WL* AA XVI 904; *JL* AA IX 94.

nuestra capacidad sensible nos provee de representaciones *a priori* para ordenar la diversidad de la intuición, parece natural preguntarse si puede haber también conceptos que no se originan en la afeción de los objetos, sino en *cómo pensamos* esos objetos según las formas *a priori* de la intuición (A 55/B 79 y ss.). Las lecciones de lógica asignan a la metafísica la tarea de elucidar si de hecho poseemos conceptos puros.<sup>30</sup> En la *Crítica de la razón pura*, esa tarea es lo que define a la lógica trascendental (A 56/B 80 y ss.), particularmente su primera parte, la Analítica de los conceptos.

En un célebre pasaje de *KrV* § 10, Kant escribe:

La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con los que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un *contenido trascendental* a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican a priori a objetos, cosa que no puede hacer la lógica general.<sup>31</sup>

Kant ha caracterizado el entendimiento como la capacidad de juzgar [*vermogen zu urteilen*], la cual es la fuente de la forma lógica de los juicios. Esa misma capacidad se muestra ahora como la fuente del contenido de los conceptos puros. El tema es, pues, el contenido, producido por la actividad del entendimiento, de aquellos conceptos que no se validan en la expe-

<sup>30</sup> Véase *WL AA XVI 905*.

<sup>31</sup> A 79/B 105; las cursivas son mías: “Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch |<sub>B 105</sub> der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.”

riencia y que no son meras formas lógicas de los juicios. Aquí el meollo está en que una y la misma función intelectual produce dos resultados diferenciados: “dar unidad” a los conceptos en un juicio, y “dar unidad” a la síntesis de la intuición pura. En el primer caso, el resultado es la unidad formal de cualquier concepto en un juicio en cuanto “representación universal”. En el segundo, el entendimiento produce reglas para la unidad de la síntesis de la intuición *a priori* y, en este sentido, es también el responsable del contenido de las categorías. Esto es lo que la *Jäsche Logik* § 3 indica: que también en cuanto a su contenido, los conceptos puros son producto (de la actividad espontánea) del entendimiento, a diferencia de los conceptos empíricos, cuyo contenido surge de la experiencia.

El pasaje indica, además, que la unidad sintética tiene prioridad sobre la unidad analítica, y esto se aplica a los conceptos puros tanto como a los empíricos. En su función sintética, el entendimiento recorre, capta y conecta lo diverso. Esto provee la materia [*Stoff*] de los conceptos, sin la cual ellos carecen de contenido (*KrV* A 77/B 102). La unidad analítica, por su parte, es producto de los “actos lógicos” de comparación, reflexión y abstracción (*JL* § 6), los cuales generan la forma de los conceptos, la generalidad. A partir de la caracterización inicial de una función como “la unidad del acto de ordenar diferentes representaciones bajo una común”, parece claro que antes de que diversas representaciones puedan ser unificadas *bajo* una representación común (un concepto), deben estar integradas como para constituir una diversidad específica entre otras. Independientemente de los rasgos propios de cada caso, esta integración supone la ubicación espaciotemporal de los particulares —cuyas condiciones ha establecido la Estética trascendental— y expresa la actividad del entendimiento al recorrer [*durchgehen*], captar [*aufnehmen*] y conectar [*verbinden*] en una multiplicidad las representaciones dadas.

Un ejemplo de la transformación analítica de representaciones en conceptos aparece en la primera observación a *JL* § 6. Se trata de la generación del concepto de árbol a partir de las representaciones sensibles de un abeto, un tilo y un sauce. Primero, mediante la comparación del tamaño, la forma, el tallo, el follaje y demás, se hacen notar sus diferencias; después,

mediante la reflexión [*Überlegung*], se captan las notas que son comunes a todas ellas. Finalmente, mediante la abstracción, se elimina todo aquello por lo cual difieren esas representaciones (el tamaño, la figura, las tonalidades y demás); con ello se genera el concepto de árbol, bajo el cual cabrá cualquier ejemplar de abeto, tilo, sauce y otros. Quizá involuntariamente, el ejemplo ilustra también la función sintética del entendimiento. Las operaciones lógicas de comparar, reflexionar y abstraer suponen una materia, en el sentido de *Stoff*, que ellas mismas no pueden generar, esto es, suponen la diversidad sensible de las representaciones de un abeto, un tilo y un sauce. La función sintética del entendimiento consiste en integrar esas representaciones en una diversidad relevante, de modo que puedan ser sometidas a las operaciones lógicas del entendimiento. Podría decirse, pues, que debemos primero recorrer, captar y conectar las representaciones sensibles de objetos determinados (los ejemplares de abeto, tilo y sauce) para, sólo entonces, poder generar mediante la comparación, la reflexión y la abstracción el concepto de árbol como representación universal y reflexionada.

Ahora bien, hemos visto que los conceptos en general tienen contenido en la medida en que son representaciones parciales de las cosas, o representaciones de las notas que son comunes a una diversidad de objetos. Las categorías son también *Teilvorstellungen*, pero sólo en la medida en que representan reglas comunes para recorrer, captar y conectar la diversidad dada en la intuición.<sup>32</sup> La función sintética del entendimiento, consistente en dar unidad a las representaciones sensibles, no procede caprichosamente, sino según principios o reglas. La categoría de sustancia, por ejemplo, en cuanto concepto de algo particular relativamente permanente en espacio y tiempo, está contenida en la representación de un árbol, junto con la de muchas otras. Algo análogo puede decirse de la categoría de cualidad, la cual está contenida en la representación de algo rojo. En ambos casos, las categorías tienen el papel de articular, a partir de diversos estímulos y representaciones, la unidad sintética relevante para que puedan surgir conceptos empíricos

<sup>32</sup> Longuenesse 1998, p. 152.

tales como el de “árbol” y el de “rojo”.<sup>33</sup> Si bien las categorías no producen ellas mismas un contenido empírico —*e.g.*, los conceptos de “rojo” y de “árbol”—, ellas proveen las reglas bajo las cuales la síntesis empírica ha de operar. Esto es lo que quiere decir que la actividad sintética del entendimiento introduce un *contenido trascendental* (*KrV* A 75/B 105). Como cualquier concepto, las categorías son representaciones generales y reflexionadas, pero ellas son, ante todo, reglas de unidad sintética de lo diverso de la intuición. Sin ellas no sería posible ni el contenido de los conceptos empíricos, ni la unidad analítica de los juicios.

7. Estos resultados tienen una gran importancia en la estructura de la *Crítica de la razón pura*. En particular, el doble producto de la función unificadora del entendimiento permite comprender la pretensión kantiana de “descubrir” las categorías a partir de las formas lógicas del juicio. Además, establece la primacía de la unidad sintética sobre la unidad analítica, lo cual anticipa los argumentos de la Deducción trascendental dirigidos a establecer la validez de las categorías para todos los objetos de la intuición.<sup>34</sup>

Independientemente de su importancia en el andamiaje de la *Crítica*, estos pasajes permiten dar respuestas a las interrogantes planteadas al inicio de la sección anterior (§ 6). Como vimos, la función unificadora de los conceptos debe ejercerse sobre algo provisto *desde fuera* del entendimiento mismo, *i.e.*,

<sup>33</sup> Kant introduce explícitamente la consideración de que las categorías son reglas en *KrV* A 106.

<sup>34</sup> Véase *KrV* § 16, B 133 n. La “derivación” kantiana de la tabla de las categorías a partir de la tabla de los juicios fue cuestionada desde la primera generación de lectores de la *Crítica*, con Fichte y Hegel entre los más prominentes. En el siglo XX, Klaus Reich adquirió notoriedad gracias a su esfuerzo por mostrar que el procedimiento kantiano es fundamentalmente correcto y que la clasificación de las categorías es exhaustiva y exclusiva. Véanse Reich 1932, y Longuenesse 1998, pp. 156–157. Sobre el *KrV* § 10, Roberto Torretti comenta que se trata de uno de los párrafos más oscuros de la obra y que sólo se puede entender sobre la base de un entendimiento previo de la Deducción trascendental (Torretti 1967, p. 395). Como es patente por lo dicho en el apartado anterior (§ 6), las lecciones de lógica, más que la Deducción trascendental, son fuentes indispensables para leer la llamada Deducción metafísica.

desde la sensibilidad. Esto pone sobre el tapete la cuestión de si hay una asimetría radical en la *Elementärlehre*, pues si bien se puede afirmar que las intuiciones son independientes de los conceptos (véase § 3, *supra*), la caracterización funcional de éstos impide afirmar su independencia frente a las intuiciones. Es importante recordar que la noción de independencia se deriva de la convicción kantiana de que sensibilidad y entendimiento son capacidades cognitivas de distinta naturaleza.<sup>35</sup> Eso permite comprender la independencia en cuestión en términos psicológicos: en el caso de la intuición, según dijimos antes (§ 2), la posesión del tipo específico de cognición (*representatio singularis*) que Kant denomina intuición no implica la posesión de las cogniciones que llama conceptos (*representatio per notas communes*) (*JL* § 1). Esto conduce a la idea —importante frente a la interpretación conceptualista de la *Elementärlehre*— de que las intuiciones tienen un contenido propio, no conceptual. Pero la caracterización funcional de los conceptos parece un obstáculo para afirmar, correspondientemente, que la posesión de conceptos no implica la posesión de intuiciones. Tal situación parece obligar a reformular la *Elementärlehre* en términos asimétricos: la independencia psicológica vale para el camino que va de las intuiciones a los conceptos, pero no para el que va de los conceptos a las intuiciones. Esto compromete la idea de que los conceptos, en cuanto cogniciones, no tienen un contenido propio, y deja, por así ponerlo, al entendimiento avasallado por la sensibilidad; además, parece dejar la frase “pensamientos sin contenido son vacíos” en la mera idea de que la lógica general, por su naturaleza, se ocupa de pensamientos carentes de contenido.<sup>36</sup>

El análisis ofrecido antes (§ 6) permite resistir, matizadamente, esas consecuencias. La clave está en evitar la identificación del contenido de los conceptos con el contenido de la intuición empírica. Caimi, por ejemplo, indica, a propósito de la

<sup>35</sup> Las cuales ameritan, consecuentemente, dos ciencias distintas: la estética y la analítica trascendentales.

<sup>36</sup> Esta consecuencia no tendría por qué trastocar la idea kantiana de que sensibilidad y entendimiento se distinguen por naturaleza, pues el entendimiento puede seguir siendo de distinta naturaleza que la intuición, aun cuando aquél dependa de ésta para ser lo que es.

primera parte de la consigna kantiana: “Sabemos que el contenido al que se refiere aquí Kant son las intuiciones.” Y también: “Que el contenido [de un concepto] deba ser una intuición es un concepto fundamental de la nueva Lógica, la *trascendental*” (Caimi 2005, pp. 136 y 146). En su consigna, como hemos ya notado, Kant sugiere esta lectura, según la cual la vacuidad de los conceptos es su carencia de contenido intuitivo. Lo equívoco de esta idea, generalmente aceptada, es que induce a identificar el contenido de los conceptos con el contenido de las intuiciones correspondientes. Pero esto no puede ser correcto. Sabemos que una intuición, desconectada de otras intuiciones y de los ejercicios de la espontaneidad (un marco de posibilidades inferenciales), es ciega y muda ante el mundo, incapaz de ver y decir algo acerca del entorno. Por esa razón puede decirse que, aunque es una cognición —un estado mental intensional— la intuición es epistémicamente inerte. Obsérvese que hay en este punto, sí, una importante asimetría entre intuiciones y conceptos. Los conceptos no pueden ser, como las meras intuiciones, epistémicamente inertes. Los conceptos en general, y las categorías en particular, por cuanto se refiere a la configuración no empírica del pensamiento, están diseñados para pensar objetos; mediante los conceptos se representa intelectualmente éste o aquel aspecto del mundo.

*Esta* asimetría, sin embargo, no compromete la independencia psicológica de los conceptos frente a las intuiciones y, por el contrario, la obliga. En efecto, que los conceptos están siempre epistémicamente cargados significa que ellos constituyen una unidad de tipo fundamentalmente distinto al de la intuición. Es lo diverso de la intuición lo que, recorrido, captado y conectado, constituye la unidad categorial en un juicio. Pero sin la actividad del entendimiento, la intuición es siempre ciega. El contenido de la intuición, por sí mismo, es afección; el del concepto es el contenido judicativo que es producto de la actividad del entendimiento en su función unificadora de la multiplicidad sensible. Para ponerlo en jerga hegeliana, el entendimiento realiza su propio contenido al mismo tiempo que eleva el contenido intuitivo a una unidad superior (conceptual) expresable en afirmaciones acerca de cómo son las cosas. Una consecuencia importante de este planteamiento, a la que volveremos en

un momento, es que el *locus* fundamental del pensamiento objetivo es la experiencia.

Para los conceptos empíricos, esto significa que ellos no sólo están determinados por el entendimiento en cuanto a su forma (la generalidad), sino también, parcialmente, en cuanto a lo que representan, su contenido. Esto es importante frente a la tentación de considerar los conceptos empíricos como cuasiintuiciones. La motivación, equívoca, de esa tentación radica en el hecho de que, como lo pone Kant claramente en las lecciones de lógica, la “realidad” o validez de los conceptos empíricos proviene de la experiencia. Es preciso distinguir el tipo de validez que puede tener una representación, y, por otro lado, su carácter intuitivo o conceptual. Identificar el contenido de los conceptos empíricos con el contenido de la intuición es convertir las representaciones comunes en representaciones singulares de la cosas, y eso no puede ser correcto. Los conceptos empíricos, por un lado, dependen causalmente de la sensación y, por otro, dependen estructuralmente de las intuiciones puras de espacio y tiempo, así como de las categorías. La función de los conceptos, cuando se trata de la síntesis empírica, se ejerce, no sobre una masa sensible pero ciega, sino sobre una diversidad de intuiciones ya articulada, por un lado, en condiciones espaciotemporales y, por otro, organizada discursivamente según categorías. El entendimiento, en suma, produce su propio contenido empírico (el único que puede ser objetivo, si es que la Deducción trascendental tiene algo de cierto), a pesar de que no lo produce autárquicamente, por sí mismo. Es, por lo tanto, perfectamente posible ejercer la capacidad de los conceptos sin ejercer la capacidad de la intuiciones: una vez conformado el concepto empírico, uno puede usarlo para un número indeterminado de casos e indefinidamente en el tiempo, y, en este sentido, independientemente de la diversidad intuitiva mediante la cual, en su origen, se produjo el concepto. Depender de la experiencia, como los conceptos empíricos, no quiere decir depender de la intuición, a pesar de que, inicialmente, antes de que el concepto haya surgido como tal, es necesaria la diversidad intuitiva (trascendentalmente articulada). Lo importante aquí es que, una vez generado (lo cual supone, por un lado, la integración categorial de la diversidad intuitiva relevante y,

por otro, los ejercicios de comparación, reflexión y abstracción que generan el concepto en cuanto a su forma), el concepto empírico no depende ni causal ni psicológicamente de las intuiciones. En el pensamiento empírico, el entendimiento puede conservar su independencia sin volverse autárquico —sin girar en el vacío—.

En un pasaje llamativo de los Postulados del pensar empírico, escribe Kant:

Un concepto que incluya en sí una síntesis ha de ser considerado vacío y no referido a ningún objeto cuando tal síntesis no pertenece a la experiencia, sea como tomado de ésta, caso en el que recibe el nombre de *concepto empírico*, sea en el sentido de que la experiencia en general (la forma de ésta) se base en ella como condición *a priori*, caso en el que constituye un *concepto puro*.<sup>37</sup>

Según este pasaje, la de concepto empírico vacío es una noción que carece de sentido desde la perspectiva de la lógica trascendental. La razón es que los conceptos empíricos son, trivialmente, conceptos cuya síntesis pertenece a la experiencia. Es, por lo tanto, ininteligible que algo sea un concepto empírico y que no tenga contenido. Puede haber conceptos empíricos vacíos, en el sentido de que refieran a lo que no puede ser dado en la intuición justamente porque consiste en una carencia, *e.g.*, lo oscuro, lo frío (A 167/B 209).<sup>38</sup> Sin embargo, dado que éstos serían casos de síntesis empírica, es evidente que este tipo de conceptos no constituye un contraejemplo para la aseveración de que la de concepto empírico vacío es una noción sin sentido.

Muy diferente cosa sucede con los conceptos puros. Puesto que la lógica trascendental, como lo indica reiteradamente Kant, se ocupa del contenido del pensamiento en la medida en que el pensamiento puede referirse *a priori* a objetos, los

<sup>37</sup> A220 B267: "Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der als Bedingung *a priori* Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann."

<sup>38</sup> Véase Caimi 2005, p. 141.

conceptos puros del entendimiento *pueden*, pero no *deben* ser vacíos. Es esto lo que explica que, según la lógica trascendental, la vacuidad de los conceptos puros ha de verse como una falta. Hemos visto que, mediante la síntesis pura, el entendimiento genera su propio contenido, el cual, según el pasaje de A 79/B 105, es un contenido trascendental. Las categorías, en otros términos, son reglas de integración de una multiplicidad sensible. Si los conceptos en general son funciones (sintéticas) de unidad, las categorías son reglas según las cuales esas funciones han de ejercerse. Pero esas reglas sólo pueden ser operativas (valer para el contenido objetivo de los juicios) si se restringen al campo de la experiencia posible y, por lo tanto, a los objetos espaciotemporales. La consecuencia principal de lo anterior es que las categorías tienen un rango limitado de validez. Su contenido trascendental, a pesar de ser generado por el entendimiento mismo, requiere que los objetos sean dados en la intuición *a priori*. En esto se decanta, bien entendida, la idea de que es necesario sensibilizar a los conceptos (A 51/B 76). De otro modo, las categorías resultan epistémicamente vacuas, *i.e.*, a través de ellas no se piensa, propiamente, ningún objeto.

En contrapartida con su validez limitada, las categorías exhiben el rasgo característico de que hacen posible la experiencia de objetos (no sólo son válidas únicamente para los objetos de la experiencia posible, sino que son además indispensables para conceptualizarlos), son necesarias para la experiencia de objetos. Si bien la “prueba” de esta tesis define la tarea de la Deducción trascendental, estamos ahora en condiciones de entender su significado. Las meras intuiciones empíricas, *qua* representaciones sensibles, surgen erráticamente, por lo que sólo pueden proveer una secuencia difusa y discontinua de representaciones sensibles —muy lejos de la experiencia en cuanto conocimiento sistemático de objetos—. <sup>39</sup> Una de las lecciones de la filosofía teórica de Kant es que la experiencia es, en gran medida, producto de las capacidades de integración de un pensador. Las categorías funcionan justamente como reglas de integración de los impactos de la sensibilidad en una trama

<sup>39</sup> Véase Heinrich 1969, pp. 645 y ss.

conceptual dentro de la cual es posible una variedad de juicios sobre cómo son las cosas. Es eso lo que significa hacer inteligibles las intuiciones (A 51/B 76).

Estos rasgos de las categorías —que sólo son válidas para los objetos de la experiencia, y que, al mismo tiempo, son indispensables para conceptualizarlos— se conjugan en la tesis de que el *locus* fundamental del pensamiento objetivo es la experiencia. Dicho de otro modo, la estructura del juicio objetivo es la estructura del juicio empírico, cuyos elementos fundamentales son las intuiciones puras de espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento.

*Final: ceguera y vacuidad*

8. En las páginas anteriores hemos reconstruido una posible manera de entender la consigna kantiana “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”. Hay, como hemos visto, dos sentidos fundamentales de la vacuidad de los pensamientos, según los cuales la afirmación, lejos de ser una trivialidad, tiene plena significación filosófica. Cada uno de esos sentidos está definido según el tipo de ciencia del pensamiento de que se trate —la vacuidad lógica (lógica general), y la vacuidad epistémica (lógica trascendental). La vacuidad lógica es tan sólo lo que hay que esperar de los pensamientos, considerados desde una ciencia que se caracteriza por hacer abstracción de los contenidos. En este marco, la primera parte de la consigna sería una especie de afirmación de hecho acerca de la naturaleza de la lógica —*i.e.*, que la lógica considera los juicios y los conceptos sólo desde el punto de vista de su forma, la generalidad—. Esto puede tomarse como un señalamiento de Kant a sus contemporáneos, ante las concepciones de la lógica entonces prevalecientes (quizá una reacción frente a la escuela leibniziano-wolffiana en la que Kant se formó). Si esto es cierto, y, como Caimi, creo que lo es, entonces la afirmación, vista bajo la luz de su marco histórico, dista de ser una trivialidad.

Pero hay también un argumento sistemático que muestra la significación filosófica de la frase “los pensamientos sin contenido son vacíos”. La vacuidad epistémica, *i.e.*, de los pensamientos considerados desde el punto de vista de la lógica tras-

cidental, no puede verse sino como un defecto. Por ello, la frase ha de tomarse también como una aserción normativa: un llamado a evitar los pensamientos sin contenido epistémico, precisamente cuando se espera de los pensamientos que digan algo acerca del mundo. Ahora bien, no es éste un llamado a evitar la vacuidad en los conceptos empíricos que usamos en los juicios —dado que los conceptos empíricos, como vimos, no pueden ser vacíos—. Se trata, por lo tanto, de un llamado a evitar la vacuidad justamente en aquellas representaciones intelectuales que, también según su contenido, son generadas por el entendimiento humano, *i.e.*, en los conceptos puros o categorías. Esto supone, naturalmente, que las categorías *pueden* ser epistémicamente vacías, en el sentido de que no se piensa mediante ellas ningún objeto. Y es por eso que la situación en la que una categoría es vacía se aparta decisivamente del uso que le es propio: se aparta de su sitio fundamental, el pensamiento empírico.

Es preciso no confundir la vacuidad lógica con la vacuidad epistémica. Hay pasajes diversos en la *Crítica* en los cuales Kant sugiere que una categoría vacía deja de ser un concepto puro para convertirse en una mera forma lógica del juicio.<sup>40</sup> Esto desdiría la idea de que las categorías *pueden* ser epistémicamente vacías, porque la vacuidad de las categorías sería en ese caso sólo la vacuidad de los pensamientos según la lógica general, y ésa no es vacuidad en sentido epistémico. En otros términos, si las categorías no se usan para pensar objetos, entonces serían meras reglas de la lógica general sin nada a lo cual aplicarse. Este reparo permite precisar los usos de vacuidad que están en juego. La distinción entre vacuidad lógica y vacuidad epistémica se hace necesaria para discernir la situación en la que la vacuidad es normal y aquélla en la que es una falta, y, por lo tanto, es parasitaria de la perspectiva, ya sea lógico-formal o lógico-trascendental, desde la cual se consideren los pensamientos. Es cierto que la lógica *simpliciter* no dice nada acerca del mundo, no se pronuncia, ni puede hacerlo, acerca de cómo son las cosas. Pero esto no debe verse como vacuidad epistémica, justamente porque la lógica general aborda el

<sup>40</sup> Véase A 95/B 175, entre otros.

pensamiento independientemente de sus pretensiones de decir algo sobre el mundo. Dicho de otro modo, al hacer abstracción del contenido de los juicios y los conceptos, la lógica general es indiferente ante cómo son las cosas, y, por lo tanto, carece de pretensiones epistémicas. Podría afirmarse, entonces, que los pensamientos según la unidad analítica del entendimiento son epistémicamente neutrales: no se genera contenido a partir de las meras operaciones lógicas de comparar, reflexionar y abstraer. Como vimos, las categorías no pueden ser epistémicamente neutrales, justamente porque su función es pensar objetos; su papel es dar unidad a lo diverso de la intuición y, con ello, generar sintéticamente el contenido de los juicios. Como sugerí anteriormente, la expresión “contenido trascendental de las categorías” (§ 7) ha de tomarse en el sentido de que las categorías son principios de integración que, si bien permiten articular discursivamente la experiencia, no tienen significación objetiva (*objektive Bedeutung*) más allá de ella.

No obstante, el rasgo más importante de las categorías, su papel generador de contenido según la unidad sintética, es lo que conduce a la pretensión de usarlas para elaborar juicios sobre objetos que no son ni pueden ser dados en la experiencia (B 88). La idea de que las categorías tienen un rango limitado de aplicación hace ver aquí toda su importancia, esta vez como una suerte de recordatorio gremial. La capacidad espontánea, creativa, del entendimiento para generar juicios sintéticos tiene un enorme poder de seducción para los metafísicos dogmáticos, quienes, tomando las categorías aisladamente, pretenden poseer una ciencia *a priori* de objetos. De modo que la tentación de usar las categorías al margen de la experiencia es, justamente, una manera de diagnosticar lo que está mal en la metafísica tradicional. Puesto que, claramente, esta metafísica tiene pretensiones epistémicas (*e.g.*, pretende poseer conocimiento sobre la naturaleza básica del alma humana, el mundo y dios), y puesto que omite las condiciones del pensamiento empírico —el único que puede ser objetivo—, la metafísica dogmática resulta ser epistémicamente vacía. Es por eso que la Analítica trascendental —que se ocupa de las condiciones del pensamiento objetivo— tiene como secuela una Dialéctica trascendental, una lógica que se ocupa de diagnosticar y denunciar los juicios

epistémicamente vacíos de la psicología, la cosmología y la teología racionales. Es notorio que, si lo anterior es correcto, hay una liga importante, y escasamente apreciada, entre la independencia psicológica de los conceptos y la vacuidad epistémica de los juicios de la metafísica tradicional.

9. En la primera parte de este ensayo critiqué la interpretación conceptualista de la *Elementärlehre* de Kant. El conceptualismo, como vimos, es la concepción filosófica según la cual las capacidades (humanas) de conocimiento están plenamente determinadas por el uso de conceptos. Dicho de otro modo, para el conceptualista, o bien no hay tal cosa como contenido no conceptual, o bien no hay un contenido no conceptual que sea relevante en la experiencia humana. Quizá el argumento más fuerte contra el conceptualismo es el que involucra el compromiso de Kant con la tradición del sensacionismo. Según el pasaje clasificatorio, tanto sensaciones como intuiciones son variantes de percepciones (*perceptio*), *i.e.*, de representaciones (estados mentales) conscientes. Difieren en que las primeras remiten a una modificación del sujeto, mientras que las segundas lo hacen a un objeto particular. La motivación para distinguir las como tipos o clases de percepciones es que las sensaciones, si bien son causadas por los impactos de los objetos sobre nuestra sensibilidad, ellas no son propiamente representaciones de objetos. Para ponerlo en una jerga que no es la de Kant, las sensaciones tienen sólo carácter fenoménico, pero no tienen carácter intensional —no se dirigen a nada—. En este contexto, si las sensaciones son el mejor candidato para ser portadoras de contenido no conceptual, el conceptualismo parece la posición correcta. La razón es que, desde el propio marco kantiano, en cuanto que son no intensionales, las sensaciones no pueden explicar cómo se genera el conocimiento empírico.

Ahora bien, es preciso notar que las sensaciones no son el único candidato para contar como representaciones con contenido no conceptual. De modo que la clave radica en tomar la intuición como una representación consciente de objetos (*cognitio*) cuyo contenido es no conceptual. Puesto que representa objetos particulares en espacio y tiempo, la intuición tiene un contenido cognitivo que nunca puede tener la sensa-

ción; y puesto que es siempre sensible, su contenido no conceptual presenta un fuerte contraejemplo para el conceptualismo. Más aún, como he argumentado (§§ 2-3), la asimilación de la intuición a la sensación es un grave error de interpretación de la *Elementärlehre* por parte del conceptualismo contemporáneo.

Pero, ante lo dicho en la segunda parte de este ensayo sobre la vacuidad de los pensamientos, ¿no podría aún prevalecer la interpretación conceptualista? Después de todo, un resultado del análisis de la deducción metafísica es que sólo lo que está conceptualmente articulado puede ser objetivo, lo cual sugiere con fuerza que el conocimiento humano está plenamente determinado por los conceptos. El conceptualista podría conceder que hay tal cosa como el contenido no conceptual de la intuición, y que éste se distingue intrínsecamente de la sensación, pero reparando en que son las capacidades conceptuales las que producen contenido epistémico: aquel que se expresa en juicios sobre cómo son las cosas, y que es el relevante cuando se trata de entender el conocimiento. De modo que, diría el conceptualista, en el momento en que se integra categorialmente al juicio, la intuición pierde su carácter no conceptual. La conclusión es que el contenido no conceptual de la intuición no es significativo para entender la experiencia cognitiva humana.

Este nuevo embate del conceptualismo es un can que ladra más de lo que muerde. Quizá todo esto se reduce a una cuestión adverbial, esto es, qué se quiere decir con que las capacidades humanas de conocimiento están *plenamente* determinadas por las capacidades conceptuales. Si tomamos en serio la *Elementärlehre*, la experiencia cognitiva humana debe entenderse como una totalidad estructurada y producida según las capacidades sensible e intelectual de representación que caracterizan, según Kant, a las criaturas humanas. No hay duda, pues, de que la articulación conceptual es indispensable para la experiencia humana. Si esto es lo que propugna el conceptualismo, que las capacidades conceptuales determinan plenamente la experiencia quiere decir algo así como que ellas son sus condiciones necesarias, ante ello la *Elementärlehre* no tiene nada que objetar. Habría que añadir, no obstante, que las capacidades sensibles, *i.e.*, no conceptuales, de representación son igualmente

indispensables para la experiencia, con lo cual no puede afirmarse que la posición de Kant sea propiamente la de un conceptualista.

Ahora bien, el adverbio puede tener pretensiones más amplias, esto es, que el ejercicio de las capacidades conceptuales —la función sintética del entendimiento en los juicios— basta para producir conocimiento. Puesto en términos que no son del todo los de Kant, el contenido epistémico —el que se expresa en los juicios acerca de cómo son las cosas, y que es el relevante para la experiencia humana— es siempre contenido conceptual. Aquí viene a la mano lo comentado anteriormente a propósito de la diferencia entre conceptos empíricos y puros. La experiencia puede caracterizarse como una totalidad cada vez más extensa de conceptos empíricos y, en esa medida, puede quizá pensarse que el conocimiento empírico está conceptualmente determinado. Pero, si son los conceptos empíricos los que se invocan aquí, es notoria una debilidad importante del conceptualismo, a saber, el carácter contingente de los conceptos empíricos. De ningún concepto empírico en particular, de ningún grupo específico de conceptos empíricos, puede decirse que sea indispensable para la experiencia. Quizá el conceptualista, concediendo lo anterior, aduzca aquí a su favor que, cualesquiera sean los conceptos empíricos involucrados, la experiencia requiere de ellos para ser lo que es. Pero, como indican las lecciones de lógica, los conceptos empíricos “surgen de los sentidos. . . [y su] realidad [. . .] descansa en la experiencia real, de la cual nacen según su contenido”. Esto significa que los conceptos empíricos están atados a la sensibilidad, en cuanto que su posesión implica la posesión de intuiciones. De manera que, lejos de determinar la experiencia, los conceptos empíricos más bien la suponen como un todo ya en orden.

Por otro lado, así como no cualquier agregado de representaciones constituye un juicio objetivo, no cualquier conglomerado de conceptos empíricos constituye la experiencia propiamente. Son los conceptos puros, o categorías, los que proveen condiciones estructurales de la experiencia. ¿Será acaso en los conceptos puros donde el conceptualismo pueda encontrar, finalmente, apoyo? Después de todo, no parece haber dudas

acerca del papel constitutivo de las categorías en relación con la experiencia. Si las categorías proveen las condiciones para que la diversidad empírica conforme un todo con el nombre de experiencia, y dado que es en la experiencia donde se despliegan contenidos epistémicos (en los juicios objetivos), parece inevitable concluir que los contenidos epistémicos son siempre contenidos conceptuales, que el conocimiento empírico está plenamente determinado por los conceptos puros. Ante esto conviene recordar que las categorías tienen un rango limitado de aplicación, *i.e.*, sólo funcionan verdaderamente como reglas de síntesis para aquello que, independientemente del entendimiento, se presenta en relaciones espaciotemporales. Y eso es algo que sólo la sensibilidad *a priori* puede proveer. Esto significa, ya, que las categorías no son las únicas condiciones estructurales de la experiencia cognitiva humana. De modo que, para ponerlo en una jerga que no es del todo la kantiana, el sistema de los conceptos y los juicios, y el sistema de las intuiciones y las sensaciones, pueden operar, y operan, de manera separada.<sup>41</sup> Pero la experiencia, que, como vimos, es para Kant el *locus* fundamental del pensamiento objetivo, sólo es posible mediante la interacción articulada de ambos sistemas. Es por ello que la diversidad sensible es esencial para el contenido trascendental de las categorías (§ 6). El proceso de conceptualización —que se expresa fundamentalmente en juicios acerca de cómo son las cosas— puede verse como el tránsito de un estado de información sensorial (con contenido no conceptual) a uno de tipo distinto, donde esa información está conceptualmente articulada. Para usar la metáfora kantiana, es en tales procesos donde la intuición abandona su ceguera y adquiere visión; y es en tales procesos donde los pensamientos con pretensiones de objetividad adquieren contenido. El resultado no es que la intuición abandone su contenido no conceptual y adquiera uno conceptual; tampoco, por cierto, que la intuición como tal se convierta en el contenido de los pensamientos. Lo que se conforma en el juicio es una unidad nueva, de la cual es parte esencial la intuición. Sin el contenido no conceptual de la intuición, el contenido conceptual de la experiencia se torna

<sup>41</sup> Al contrario de lo que parece pensar Schrader 1968.

ininteligible. Como lo advierte Kant, la referencia a la intuición es lo único que da sentido y significación [*Sinn und Bedeutung*] a las categorías (B 149). Pero es evidente que, con ello, el conceptualismo no encuentra, ni puede encontrar, apoyo alguno en la *Elementärlehre* de Kant.

## VARIACIÓN II

### LA AMENAZA DEL IDEALISMO

Es bien sabido que, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta su teoría filosófica como una revolución en la manera de entender el conocimiento humano.<sup>1</sup> Hasta ahora, dice Kant, “la metafísica ha sido un mero tantear a ciegas entre conceptos”, pero si, por una vez, intentamos proceder como si los objetos estuvieran gobernados por nuestras capacidades, en lugar de suponer que nuestros conocimientos están regidos por sus objetos, entonces el espinoso pasaje de la crítica puede conducir a la metafísica futura fuera de la selva y por “la senda segura de la ciencia”. Esta nueva presentación se propone sin duda destacar los aspectos distintivos y más originales de la propuesta filosófica de su autor, quizá porque, en su propia percepción, éstos habían sido ignorados o incluso menospreciados por algunos de sus primeros lectores. Aunque los prospectos de la empresa sean enormes, la crítica se presenta, distintivamente, como un ejercicio de humildad epistemológica, un gran y repetido recordatorio de la finitud y los límites de las capacidades humanas de conocimiento.

No se trata, empero, del recordatorio de los límites del conocimiento humano expresado en la máxima “cuanto más sabemos, más ignoramos”. En este caso, los límites que separan el conocimiento de la ignorancia son siempre movedizos, y es precisamente el reconocimiento de tales límites lo que dispara la investigación ulterior. La marca distintiva del programa filosófico de la crítica de la razón pura es, sin embargo, la idea

<sup>1</sup> *KrV*, B xv. Véase G. Serrano 1999.

de la ignorancia genérica (A 761/B 789). Sobre ciertos objetos la razón humana no *puede* pronunciarse teóricamente, *i.e.*, por su estructura misma, nuestro conocimiento objetivo alcanza sólo lo que está dado en la intuición. Por un lado, esta tesis equivale a la idea de que las capacidades conceptuales e inferenciales humanas están sujetas a la intuición sensible. Por otro, la declaración de que “los objetos deben ser dirigidos por nuestro conocimiento” se articula en la idea de que hay ciertas condiciones estructurales —investigadas por la filosofía trascendental— que los objetos deben satisfacer si es que han de ser considerados objetos de conocimiento. En la razón teórica, la objetividad ha de ajustarse a los límites impuestos por las condiciones subjetivas de los seres humanos, y toda pretensión de establecer cómo son las cosas independientemente de esas condiciones desemboca, de un modo o de otro, en los excesos por los que Kant se propone abandonar la metafísica de su tradición.

Según la *Elementärlehre*, un rasgo fundamental de las condiciones estructurales del conocimiento específicamente humano es que combina el ejercicio de capacidades conceptuales e intuitivas. Discursividad y receptividad son contribuyentes distintos, pero indispensables, para que los juicios acerca de cómo son las cosas tengan contenido.<sup>2</sup> Lo que llamo aquí *la amenaza del idealismo* proviene fundamentalmente de una manera de entender la contribución de las intuiciones humanas al conocimiento de la realidad empírica. La novedad y originalidad del programa kantiano se cifra, si atendemos a las observaciones programáticas de la segunda edición, en hallar un aspecto no empírico en la contribución de las intuiciones al conocimiento humano (B XVII). El efecto del giro kantiano en este punto radica, como se sabe, en que la espacialidad y la temporalidad no son propiedades de las cosas en sí mismas, ni de sus relaciones recíprocas, y sólo tienen valor objetivo para los fenómenos, los objetos dados en la intuición sensible. ¿Y quién no siente una amenaza, al menos para las creencias recibidas, ante la idea de que espacio y tiempo no son reales

<sup>2</sup> Véase la Variación I, “Intuiciones y conceptos”, *supra*.

—parte del mobiliario del mundo—, sino ideales, por así decirlo, parte del mobiliario de la mente humana?

1. Parece, pues, indudable que el idealismo de Kant es consecuencia de una determinada concepción sobre la naturaleza del espacio y del tiempo. Una cuestión dudosa, sin embargo, es si el filósofo prusiano ofreció buenas razones para apoyar tal consecuencia. Lo que sigue es un ejercicio de detección e inspección de las razones del idealismo kantiano. Lo que haré primero es mostrar cómo se conecta la amenaza del idealismo con un viejo problema de interpretación, al cual se le ha llamado la prueba del ácido de la *Crítica* y que en la literatura se conoce como el problema de la afección. Hago en este primer tramo de mi ensayo un recuento apretado del efecto de este problema de la recepción del idealismo trascendental kantiano, con Friedrich Heinrich Jacobi y Rae Langton como las estaciones inicial y final de este recorrido. En la segunda sección me concentro en el argumento sobre el espacio de la *Estética trascendental*, especialmente en la llamada *Exposición metafísica*. Aquí insisto en ver el argumento central de Kant como una *reductio* —un dilema destructivo— sobre las alternativas newtonianas y leibnizianas en torno a la naturaleza del espacio. En este contexto, subrayo que la teoría kantiana del espacio está diseñada para contestar la pregunta por la posibilidad de la experiencia espacial, esto es, cómo, sobre qué bases, somos capaces de detectar relaciones espaciales entre objetos? O también: cómo ubicamos los particulares de la percepción en una determinada posición del espacio? Parte importante de esta sección es la discusión crítica de algunas interpretaciones —acaso las más importantes— del idealismo kantiano a partir de la *Estética trascendental* durante la segunda mitad del siglo XX: P.F. Strawson, Henry E. Allison, Paul Guyer, Rolf-Peter Horstmann, Lorne Falkenstein. El argumento que propongo en torno a la subjetividad e idealidad del espacio ofrece recursos, hasta ahora poco atendidos o de plano ignorados, para responder a las críticas más comunes, incluyendo la vieja objeción de Friedrich Adolf Trandelenburg conocida como el problema de la alternativa ignorada. En la tercera sección de este ensayo introduzco un punto histórico significativo: en el siglo XVIII

circulaba otra teoría que sostenía la subjetividad del espacio, la del obispo irlandés George Berkeley. Esa sección está dedicada, pues, a presentar el trasfondo y la posición subjetivista de Berkeley. Para apreciar el significado y, acaso, la originalidad de la teoría kantiana de la subjetividad del espacio, es útil preguntarse hasta qué punto guarda ésta afinidades con la teoría de Berkeley. Esto es lo que hago en la cuarta sección, donde examino los pasajes de la *Crítica* y de los *Prolegómenos* en los que Kant expresa sus reacciones ante el cargo temprano de berkeleyanismo; un cargo, por cierto, que irritó profundamente al autor en su momento y sigue acosando a su filosofía.

*Receptividad y humildad: el desafío de F.H. Jacobi*

2. La declaración de humildad —o tesis de la ignorancia genérica—, así como el giro copernicano, son efectos de una tesis fundamental en la metafísica del conocimiento que propone la *Crítica*, es decir, la tesis de la receptividad. Para Kant, el conocimiento humano depende de la sensibilidad y, puesto que ésta es receptiva, sólo podemos conocer un objeto en la medida en que nos afecta. En el apéndice a su *David Hume über den Glaube*, de 1786, F.H. Jacobi, con su característica ironía, indicaba que, sin la receptividad, el supuesto incuestionable (*die absolute Voraussetzung*) de que “los objetos producen en nosotros impresiones en nuestros sentidos, y de esta manera producen representaciones” (Jacobi 1815, pp. 302–303), es imposible entrar en la *Crítica de la razón pura*, pero, una vez dentro, resulta imposible mantener ese mismo supuesto. La idea, que captura en una nuez la tensión fundamental de la filosofía teórica de Kant, se convirtió en una divisa interpretativa que ha perdurado unos doscientos años: la *Crítica de la razón pura*, con su revolución copernicana y su idealismo trascendental, es una historia que no se puede contar.

Jacobi observa que la teoría kantiana de la intuición sensible requiere que los objetos afecten nuestra sensibilidad para producir representaciones. Pero, en su lectura, el idealismo “superior” de Kant no puede satisfacer consistentemente este requisito. La razón es que esta teoría sólo tiene dos opciones para explicar la afición: o bien por los fenómenos, o bien por

las cosas en sí mismas. Esta última opción —la que, según Jacobi, Kant favorece— lleva a un callejón sin salida, pues exige atribuir espacialidad y temporalidad, así como sustancialidad y causalidad, las cuales sólo valen para la experiencia, a objetos que, según la misma doctrina, no pueden ser dados en la experiencia y de los cuales, por lo tanto, permanecemos siempre ignorantes.<sup>3</sup> Pero la primera opción no es mejor. Entre los diversos énfasis que Kant pone al describir la noción de fenómeno, Jacobi toma el de que los fenómenos, en cuanto objetos en el espacio, son “meras representaciones en nosotros”. En cuanto tales, los fenómenos son producto de la afección, por lo que no pueden explicarla. Además, en esta opción surge inevitablemente la pregunta de cómo distinguir el idealismo kantiano del de Berkeley. Después de todo, el obispo no tuvo ningún reparo en sostener que incluso lo que normalmente tomamos como objetos materiales son “ideas en la mente”. Junto con la llamada reseña de Gotinga, Jacobi contribuyó al cargo de berkeleyanismo, el cual enfureció a Kant en su tiempo y, por lo que se ve, sigue acosando a su filosofía teórica.<sup>4</sup>

Vale decir que Jacobi puso el dedo en el punto *dolens* del idealismo trascendental kantiano, a saber, que sus dos tesis centrales, la de la receptividad y la de la humildad, no son fácilmente conciliables. Por un lado, la receptividad exige que las cosas afecten la mente para poder conocerlas; por otro, la humildad nos dice que no podemos conocer cómo sean las cosas en sí mismas. De la combinación de ambas tesis parece seguirse el peculiar resultado de que no podemos conocer aquello que requerimos para producir en nosotros representaciones e iniciar, así, el proceso del conocimiento.

3. ¿Puede Kant dar una explicación satisfactoria de la afección? Este problema de interpretación ha ocupado recurrentemente

<sup>3</sup> J.G. Fichte intenta librar el problema reformando la letra de la *Crítica* y negando la afección de la cosa en sí. Véase *Grundriss*, pp. 340 y ss. Arthur Schopenhauer, sin mencionarlo, extrae una conclusión muy similar a la de Jacobi. Véase *Die Welt*, vol. I, apéndice “Kritik der Kantischen Philosophie”, pp. 515 y ss.

<sup>4</sup> Véanse Sassen, “Major Trends in the Early Empiricist Reception of Kant’s Critical Philosophy”, en Sassen 2000, pp. 1–49; Strawson 1966, pp. 6 y 23 y ss., y 1997b; Nagel 1986, pp. 93 y ss.

a los lectores de la *Crítica* a lo largo de más de doscientos años. En la segunda década del siglo XX, Erick Adickes le adosó a Kant la llamada teoría de la doble afección del yo.<sup>5</sup> Quizá es el esfuerzo más frontal para responder con recursos kantianos el ataque de Jacobi. Para Adickes, la teoría kantiana de la doble afección está diseñada para contestar la pregunta de ¿por qué la cosas no se nos dan a conocer tal como son en sí mismas, sino sólo como fenómenos? La respuesta radica, para él, en el “yo en sí” (*Ich an sich*). La idea es que las cosas afectan al yo, el cual a partir de ahí pone las cosas y sus relaciones como complejos de fuerzas en movimiento en espacio y tiempo. Así, Adickes le adjudica a Kant la idea de dos actividades paralelas que afectan la mente, la cual él tiende a identificar con el yo: una, mediante la cual las cosas en sí mismas producen las apariencias fenoménicas, es la afección trascendental; la otra, por la cual los cuerpos (los objetos en el espacio) producen en nosotros representaciones, la afección empírica. Su argumento, en pocas palabras, es que la afección empírica, la de los cuerpos en el espacio sobre la mente individual, explica las cualidades sensibles de los objetos, mientras que la afección trascendental explica la existencia de esos mismos objetos.

Quizá pueda afirmarse que Adickes multiplica los tipos de afección y los sujetos kantianos de conocimiento por no multiplicar los mundos, esto es, por evitar la tesis de que fenómenos y cosas en sí aluden a diferentes *tipos* de cosas. No obstante, su interpretación tiene el problema de que lo que en un momento es una representación para el yo en sí, debe servir después como una cosa en sí para el yo empírico, esto es, como lo que produce en la mente una representación empírica, *a posteriori*, de la misma cosa. Este problema de la interpretación de Adickes fue señalado, en los años setenta del siglo pasado, por Gerhold Prauss.<sup>6</sup> Este autor le critica a Adickes el tener una concepción metafísico-trascendente de la cosa en sí. En efecto, la postulación de dos actividades paralelas, una de las cuales es por principio desconocida, desdice el carácter crítico-trascendental del idealismo kantiano. Por lo demás, a Prauss

<sup>5</sup> Véase Adickes 1929, pp. 46-59.

<sup>6</sup> Gerhold Prauss (1974, pp. 192 y ss.) ha indicado que Adickes tiene una concepción trascendente, y no genuinamente trascendental, de la cosa en sí.

se debe la insistencia en que la expresión “cosas en sí”, en el contexto de la *Crítica*, tiene un carácter eminentemente adverbial, es decir, es una abreviación de “cosas *consideradas* en sí mismas”.

4. Henry Allison (2004 [1983]) ofrece una interpretación que se ha denominado epistemológica del idealismo trascendental, la cual ha alcanzado amplia repercusión en las décadas subsecuentes. Se trata de una solución ingeniosa y relativamente simple. En términos generales, la lectura de este autor sostiene que el problema ha sido mal entendido, ya que la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí mismas no es una distinción entre tipos de cosas o entidades, sino entre *maneras de considerar* uno y el mismo tipo de objetos. Es aquí donde se aprecia la fuerza y el alcance de la interpretación de Allison, pues el malentendido pernicioso toma la receptividad kantiana como la tesis metafísica de que hay cosas en sí que afectan nuestra mente. Tomada así, como una tesis metafísica, la receptividad conduce inevitablemente a un dualismo de dos mundos o de dos tipos de entidades, los fenómenos y las cosas en sí mismas, cuyas posibles relaciones resultan del todo opacas. Pero es un error pensar, como lo hace una larga tradición, que Kant se propone realizar afirmaciones existenciales, cuando su objetivo es más bien la metodología filosófica. Para Allison, no hay en el panorama dos clases de cosas, los fenómenos y las cosas en sí mismas, sino más bien dos maneras de considerar las mismas cosas, la empírica y la trascendental: las cosas, consideradas empíricamente, *i.e.*, en su relación con las condiciones de nuestra sensibilidad, son fenómenos, mientras que, tomadas en abstracción de tales condiciones, son cosas en sí mismas.

Las claves aquí son “abstracción” y “metodología filosófica”. En ocasiones, y con una diversidad de propósitos, muchos de ellos cognitivos, hacemos abstracción de cierta propiedad que pueda poseer un objeto. Podríamos considerar un trozo de cera, para evocar un ejemplo célebre, haciendo abstracción de su peso; pero eso, desde luego, no significa que ese trozo no posea la propiedad del peso. En otros contextos, en el laboral, por ejemplo, se consideran (o al menos se deberían considerar) las capacidades o propiedades de un solicitante de empleo

que son necesarias para el puesto que ocupará, según sea el caso, haciendo abstracción de su peso y estatura, e incluso de sus preferencias sexuales; pero eso no significa que los solicitantes no tengan peso, estatura o preferencias sexuales. Análogamente, según el idealismo trascendental podemos hacer abstracción de las relaciones espaciotemporales de los cosas en general, así como de sus propiedades categoriales, sin que eso signifique que ellas sean cosas no espaciotemporales y no causales. Fenómenos y cosas en sí mismas refieren, pues, a uno y el mismo tipo de cosas, y su diferencia no es metafísica sino, diría Allison, metodológica. Si despojamos a esta distinción y a las tesis asociadas de sus connotaciones metafísicas, el problema de Jacobi —que desemboca en un cargo de inconsistencia contra el idealismo trascendental— desaparece, pues no hay reino alguno de entidades desconocidas e incognoscibles, sino una manera de considerar las cosas, *i.e.*, *en abstracción* de las condiciones subjetivas, de acuerdo con la cual nada se puede decir de lo que afecta nuestra mente para producir representaciones.

Según Allison, la llamada afección empírica deja de ser un problema cuando se elimina del panorama la interpretación berkeleyana del idealismo kantiano. La crítica de Jacobi es, en esencia, que la noción misma de afección empírica es inconsistente con la idealidad de los fenómenos (*i.e.*, que son *bloÙe Vorstellungen in uns*); pero si se evita la asimilación berkeleyana de los fenómenos con las ideas o representaciones, no hay impedimento alguno para la tesis de que los objetos empíricos (los cuerpos u objetos lockeanos) ejercen poder causal sobre las mentes humanas individuales. Después de todo, desde el punto de vista empírico, la sensibilidad humana, tanto como los objetos que la impactan y estimulan, es parte de la naturaleza. Por esa razón, Kant puede afirmar sin contradicción que a los fenómenos, considerados como objetos perceptuales, ha de adjudicarse un determinado grado de influencia sobre los sentidos (A 166/B 208), y que no podemos conocer las cosas en sí mismas.<sup>7</sup>

Lo anterior deja un residuo por ajustar en el esquema, a saber, el lugar que podría ocupar en el idealismo kantiano la

<sup>7</sup> Allison 2004 [1983], pp. 250 y ss.; Allison 1973, pp. 43–63.

noción de afección trascendental. Según la cuña metodológica que propone Allison, las cosas en sí pueden ser tomadas sólo como algo indeterminado que afecta a la mente. De aquello que, considerado independientemente de las condiciones de la sensibilidad, afecta a la mente humana sólo cabe decir que es un objeto trascendental igual a  $x$ ; intentar siquiera decir un poco más es contravenir la pureza metodológica del idealismo trascendental. Ahora bien, puesto que no hay entidades desconocidas en el panorama, lo que afecta a nuestra sensibilidad no puede ser algo distinto a los objetos empíricos comunes; así que no hay un problema de la afección trascendental. Si queremos saber y comprender los mecanismos por los cuales los objetos afectan nuestra mente, es preciso abandonar la consideración trascendental y emprender la investigación empírica. Para Allison, pues, no hay ningún misterio con la cosa en sí ni con la afección trascendental. La expresión “las cosas en sí” no se refiere a un conjunto de entidades distinto al de los objetos ordinarios, sino a la clase de esos mismos objetos considerados abstractamente.

5. A pesar de sus indudables méritos, un problema severo de la propuesta de Allison es que paga un alto precio interpretativo por conciliar la tesis de la receptividad con la de la humildad. Según la función que el autor estadounidense le asigna a la afección trascendental, las cosas consideradas en abstracción de las condiciones de nuestra sensibilidad pueden pensarse sólo como algo que afecta a la mente, de ahí que el “concepto” de cosa en sí y el de “afección trascendental” estén estrechamente unidos. Pero, con ello, Allison convierte en una verdad analítica el que las cosas en sí no puedan ser descritas en términos espaciotemporales, pues cualquier enunciado acerca de las cosas en sí tiene que ser, por definición, un enunciado que abstrae de las condiciones de la sensibilidad. La tesis de la humildad, que enuncia la imposibilidad de conocer las cosas en sí, se vuelve de este modo una tesis del todo anodina. Es muy claro, sin embargo, que Kant no piensa que la humildad sea una trivialidad filosófica. Por el contrario, la retórica con la que el prusiano anuncia su programa, especialmente en la segunda edición de la *Crítica* —una retórica cargada de

entusiasmo revolucionario— es difícilmente compatible con la propuesta deflacionista de reconstrucción de la humildad por parte de Allison.<sup>8</sup> Si Allison tiene éxito en atajar el cargo de Jacobi, es sólo porque desinfla la tesis de la humildad y porque desautoriza la identificación berkeleyana de los fenómenos con las ideas o representaciones.

Hay consecuencias más profundas que una incompatibilidad entre la tesis filosófica que entraña la humildad y la retórica con la que Kant pretende destacar la originalidad de su teoría. Algunos de los argumentos fundamentales de la *Crítica* se volverían inútiles —acaso nada más que un adorno circunstancial— si se acepta a pie juntillas la reconstrucción de Allison. Piénsese, a manera de botón de muestra, en las tesis de la idealidad del espacio y del tiempo, las cuales son fundamentales en la *Estética trascendental*. Si el concepto de cosa en sí es un concepto que, cualquiera que sea su contenido, abstrae de las condiciones de espacio y tiempo, resulta obvio, sin más, que el espacio y el tiempo no son propiedades de las cosas en sí mismas (A 26/B 42). Pero si esto es así, no se ve para qué molestarse en derivar estas tesis como conclusiones de sendos argumentos, basados cada uno en la naturaleza del espacio y del tiempo, tal como Kant lo presenta en las respectivas Exposiciones metafísicas. En tal caso, no sería una exageración sostener que la *Estética trascendental* por entero, una de las partes más novedosas de la *Crítica* —quizá donde hay más en juego para Kant—, resultaría redundante e inútil.

Existen, entonces, buenas razones interpretativas para no aceptar la reconstrucción deflacionista de Allison. ¿Dónde nos deja eso? ¿Cuáles son las opciones? Parte de la secuela de este escrito es un desarrollo que busca evadir los inconvenientes del deflacionismo, tanto interpretativos como filosóficos. En otros términos, para mantener cierta excitación, o por lo menos entusiasmo filosófico, necesitamos que la humildad sea una tesis más robusta o sustantiva, y, puesto que el problema de Jacobi sigue en pie, habría que conciliarla con esa otra ineludible tesis kantiana, la receptividad. P.F. Strawson, en su todavía imprescindible libro de 1966, expresa a su manera el problema jaco-

<sup>8</sup> Véase Langton 2001 [1998], pp. 10 y ss.

biano. Kant no parece dejar dudas de que la receptividad tiene que funcionar como premisa para la humildad. Pero, apunta Strawson, si la humildad se sigue de la receptividad, no lo hace directamente. En efecto, del hecho de que debamos ser afectados por las cosas para poder conocerlas no se sigue, sin más argumento, que ignoremos las cosas tal como son en sí mismas. Strawson puntualiza que ésa es “una premisa fundamental y no argumentada de la *Crítica*”.

6. En su libro *Kantian Humility* (2001 [1998]), Rea Langton se ha propuesto perseguir esta idea strawsoniana y proveer la premisa faltante en el argumento kantiano de la humildad. A partir de materiales de los escritos tanto críticos como precríticos, Langton elabora un argumento original y filosóficamente sofisticado para su afirmación de que la tesis de la irreductibilidad representa la mediación entre la receptividad y la humildad. Esta tesis depende justamente de la reinterpretación que hace Langton de la distinción kantiana entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. A contrapelo de Allison y sus seguidores, Langton propone una lectura abiertamente metafísica de la misma. Más que dos perspectivas o puntos de vista sobre un mismo mundo, afirma Langton, esta distinción kantiana se refiere a dos conjuntos distintos de propiedades de las cosas, *i.e.*, las intrínsecas y las relacionales. En clave leibniziana, se trata de una distinción entre las propiedades que una sustancia posee por sí misma, sin considerar lo que pueda ser el caso en otras sustancias, por un lado; y las propiedades que una sustancia posee en virtud de sus relaciones con otras sustancias, por otro.<sup>9</sup> Así, la irreductibilidad es la afirmación según la cual las propiedades relacionales —entre ellas, notablemente, las propiedades espaciotemporales y causales— no pueden reducirse a (o no supervienen en) las propiedades intrínsecas. Naturalmente, esta tesis tiene enormes consecuencias y representa el *onus probandi* de la reconstrucción histórica y sistemática que Langton emprende con la filosofía teórica de Kant. Ahora bien, la tesis de la irreductibilidad implica que las propiedades intrínsecas son causalmente inertes y que las propiedades causales son sólo

<sup>9</sup> James Van Cleve (1999, p. 150) detecta claramente esta lectura de la célebre distinción kantiana, aunque sin suscribirla.

relacionales. De modo que las propiedades mediante las cuales los objetos nos afectan deben ser relacionales y no pueden ser intrínsecas. Dada la receptividad, *i.e.*, el requerimiento de que los objetos deben afectarnos para poder conocerlos, se sigue que no podemos conocer las propiedades intrínsecas de las cosas. Y esto es, en términos de Langton, la doctrina de que no podemos conocer las cosas en sí mismas, la humildad kantiana.<sup>10</sup>

*Idealismo y humildad, un esbozo*

7. Lo que plantearé en la secuela de este ensayo parte de que la tesis de la humildad debe seguirse de la tesis de la receptividad. Esto es terreno común para las más diversas posturas de los siglos XIX y XX.<sup>11</sup> También partiré de la lectura de Langton de la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí mismas, según la cual se trata de una distinción que concierne a las propiedades de una cosa. Donde me alejo de Langton es en el asunto del lugar del idealismo en este panorama. Esto, sin embargo, lleva forzosamente a considerar el otro aspecto, ya mencionado, de la crítica original de Jacobi y de otros lectores de su tiempo, a saber, el presunto berkeleyanismo de Kant. Según Langton, lo sustancial de la contribución kantiana no necesita pasar por el idealismo. Lo que es más, ella sugiere que la única

<sup>10</sup> La propuesta de Langton es provocativa y sumamente fructífera en varios frentes. Una provocación evidente es la consideración de la humildad kantiana como un módulo del todo independiente respecto de las teorías de la Estética y la Analítica trascendentales. Esto ha producido algunos reparos fuertes entre influyentes intérpretes de Kant, incluyendo al propio Allison (2004), Karl Ameriks (2003), y Falkenstein (2001), entre otros. Por otro lado, los intérpretes que simpatizan con su posición han expuesto dudas sobre la validez del argumento, especialmente por lo que se refiere a la tesis de la irreductibilidad. Lucy Allais (2006), por ejemplo, ha cuestionado la distinción de Langton entre poderes causales intrínsecos y propiedades intrínsecas causalmente inertes. James Van Cleve (2011), por su parte, ha cuestionado que la humildad se siga solamente de la receptividad y la irreductibilidad, y ha notado que el argumento requiere en todo caso la premisa antihumana de la necesidad causal [*necessitation*]. No obstante, esta adición no deja al argumento en mejor posición, dado que la teoría que apoyaría la premisa adicional, a saber, el estructuralismo causal, debilitaría la premisa de la irreductibilidad.

<sup>11</sup> Incluyendo a Herman Cohen (1885), a Kemp Smith (1923) y a Strawson (1966).

manera en que el idealismo, especialmente el idealismo respecto del espacio, puede constituir una explicación de la humildad es pagando el precio de un fenomenismo generalmente asociado con las teorías del obispo irlandés. El propósito específico de este escrito es cuestionar tal sugerencia y argumentar, en un ejercicio de reconstrucción tanto histórico como sistemático, que el idealismo kantiano del espacio contribuye fundamentalmente a explicar la imposibilidad humana de conocer las cosas en sí mismas.

Es importante, así sea de modo anticipatorio, precisar las posturas en juego. Tomemos la imagen védica del velo de *maya* (ignorancia o ilusión, en sánscrito). De un lado del velo están las cosas tal como aparecen ante nosotros, del otro están las cosas tal como son, independientemente de nosotros. Supongamos que aquí “las cosas” en ambos lados del velo son numéricamente las mismas. Recordemos ahora que la tradición moderna, especialmente a partir de John Locke, distinguió propiedades tales como el color, el olor y el sabor —las cualidades secundarias— de propiedades tales como la extensión y la figura —las cualidades primarias—. De modo general, una propiedad *P* atribuida a algún objeto *x* es *secundaria* sólo en el caso de que *x* (normalmente) parezca *P*; y una propiedad es *primaria* sólo si *x* es *P*. En el caso de las propiedades secundarias podría decirse, entonces, que su *esse* es su *percipi*, esto es, que su ser se reduce o no es más que su parecer. En la terminología común en este contexto, el color, el olor y el sabor de algo son “meras ideas en nosotros”. El fenomenismo es la teoría según la cual las propiedades primarias son también meras ideas en nosotros, esto es, que también en el caso de las propiedades primarias el ser se reduce al parecer. Como es ampliamente sabido, esta teoría se ha identificado, acaso justificadamente, con las teorías de George Berkeley en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y en otras obras. Nótese que el fenomenismo así entendido es también una forma de reductivismo. El fenomenismo del velo de *maya* tiene como consecuencia que no hay nada del otro lado de la apariencia de las cosas: el mundo queda reducido a su representación fenoménica.

En la *Crítica*, Kant sostiene como una de sus insignias la idealidad del espacio y el tiempo, a partir de su naturaleza

no conceptual y no empírica. Tomemos sólo el espacio. Si el espacio es ideal, entonces seguramente los cuerpos en el espacio —lo que la tradición cartesiana denominaba *res extensa*— son también ideales. ¿No es esto acaso fenomenismo? Si el espacio “está en nosotros”, como dice Kant en A 370 y otros lugares, los particulares en el espacio también están en nosotros. En un célebre pasaje de *Prolegómenos*, Kant llega a la curiosa situación de expresarse como un fenomenista cuando quiere defenderse del cargo de idealismo, y esto, en lugar de apagar reticencias, las ha inflamado. Nótese que, bajo el fenomenismo, la explicación de nuestra ignorancia de las cosas en sí equivale a la afirmación de que sólo podemos conocer lo que es “una idea en nosotros”, y lo que no lo es yace, para usar la imagen, del otro lado del velo de *maya*, *i.e.*, nos es inaccesible epistémicamente. ¿Es, entonces, Kant una especie de émulo de Berkeley, con el agregado de la ignorancia de las cosas en sí?

8. El hilo conductor de este ensayo será la pregunta de si puede haber una explicación idealista de la humildad que no pase por el fenomenismo. La motivación es, desde luego, dar con una respuesta afirmativa. Tal motivación no sólo tiene como base las evidencias textuales, sino también, y fundamentalmente, lo que tiene sentido atribuirle a Kant bajo una interpretación global como la que presenta Langton. Para convertir esa motivación en algo más que una mera conjetura informada, reconstruyo el argumento que Kant presenta en la *Estética*, ya en la primera edición, en torno a la idealidad del espacio. Después presento la posición de Berkeley, basándome sobre todo en los *Principles (PHK)*, pero también en *De Motu*; y recalco finalmente en los pasajes de *Prolegómenos* y de la segunda edición de la *Crítica* en los que Kant reacciona ante el cargo de berkeleyanismo.

*La (no) espacialidad de las cosas en sí*

9. No está en duda que el idealismo trascendental es, en muy buena medida, consecuencia de la reflexión kantiana sobre la naturaleza del espacio y del tiempo. Eso es justamente lo que se propone enfatizar la segunda edición de la *Crítica* con la descripción de su programa filosófico como una revolución en la manera de entender el conocimiento humano y sus objetos.

Una cuestión dudosa, sin embargo, es si su autor ofreció buenos argumentos para sustentar esa consecuencia. Por razones que tienen que ver con el deslinde kantiano del cargo de fenomenismo a la Berkeley, aquí examinaré sólo el argumento que Kant esgrime respecto de la naturaleza del espacio. Aunque análogo, el argumento respecto de la naturaleza del tiempo reviste sus propias complicaciones, y no lo voy a considerar por el momento. Por ello, lo dicho a continuación tendrá cuando mucho una validez parcial como interpretación de la Estética trascendental de Kant y del idealismo ahí supuesto.

10. En las Conclusiones de su argumento sobre la naturaleza del espacio en la Estética trascendental, Kant ofrece este bien conocido pasaje:

a) El espacio no representa para nada una propiedad de ninguna cosa en sí misma, ni una relación entre cosas en sí mismas, *i.e.*, ninguna determinación de ellas que se anexe (pertenezca) a los objetos mismos y que permanezca incluso si uno fuera a abstraer de todas las condiciones subjetivas de la intuición.<sup>12</sup>

Se ha invocado este pasaje como una expresión de la llamada tesis de la no espacialidad de las cosas en sí mismas.<sup>13</sup> Esta tesis, que en su versión más fuerte afirma que las cosas en sí mismas son no espaciales, ha suscitado de larga data importantes reparos y especulaciones. El principal reparo es relativamente obvio y lo expresaron ya los primeros lectores de la *Crítica*: esta conclusión del argumento que comienza con la Exposición metafísica del espacio contradice la que acaso es la tesis central del idealismo trascendental, a saber, que no conocemos ni podemos conocer las cosas en sí mismas. En efecto, afirmar de las cosas en sí mismas que no son espaciales es ya saber (o incluso descubrir) algo sobre su naturaleza; pero para el idealismo trascendental eso es imposible, por lo que la amenaza de incoherencia aquí es patente.

<sup>12</sup> A 26/B 42: “a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte.”

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Falkenstein 1995, pp. 289 y ss.

Por otro lado, las especulaciones sobre la tesis de la no espacialidad se han centrado en las relaciones justificatorias que guarda con otra conspicua idea de la Estética trascendental, expresada, entre otros lugares, en la secuela del pasaje citado:

b) El espacio no es más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa.<sup>14</sup>

Se trata aquí de la llamada tesis de la subjetividad del espacio, según la cual el espacio es considerado como condición subjetiva de la experiencia de objetos externos. La aparición de esta tesis quizá pueda salvar al idealismo trascendental de la incoherencia producida por la tesis de la no espacialidad. Una propuesta de reconstrucción, no exenta por cierto de especulación, parte de la idea de que, para Kant, el espacio no es atribuible a las cosas en sí mismas *porque* es una condición subjetiva de representación.<sup>15</sup> Esto querría decir que, cuando entendemos que el espacio es subjetivo, no hay razón para tomar las cosas como entidades espaciales determinadas, esto es, si consideramos “las cosas” independientemente de nuestro modo humano de tener experiencia de ellas. Así, la tesis de la subjetividad del espacio no se comprometería con ningún aserto que suponga un conocimiento de las cosas en sí. No obstante, esta propuesta de reconstrucción paga un alto precio por salvar al idealismo kantiano, puesto que fácilmente puede tomarse como la tesis escéptica de que no conocemos los objetos tal como ellos son realmente, donde ‘realmente’ quiere decir “independientemente de nuestro modo de tener experiencia de ellos”.

Paul Guyer ha especulado ejemplarmente en contra de esta interpretación. En su propuesta reconstructiva, es un error atribuirle a Kant la idea de que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas *porque* es una forma subjetiva de representación, cuando el vínculo justificatorio es, según él, el inverso: el espacio sólo puede ser una forma subjetiva *porque* no

<sup>14</sup> A 26/B 42: “b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.”

<sup>15</sup> Horstmann 1997a, p. 39.

puede ser propiedad de las cosas en sí.<sup>16</sup> Nótese que, independientemente de las motivaciones de Guyer para su propuesta, esta reconstrucción es potencialmente dañina para el idealismo trascendental, pues nos regresa al problema de su incoherencia. En efecto, al colocar la tesis de la no espacialidad como premisa de la tesis de la subjetividad, se está suponiendo que tenemos un conocimiento de cómo son realmente las cosas, *i.e.*, que son no espaciales, con lo que abiertamente se viola la tesis idealista trascendental de que no podemos conocer las cosas consideradas en sí mismas.

Es patente que nos encontramos ante una especie de revoladora intelectual que parece girar inútilmente entre dos polos, ambos claramente problemáticos. Pero esta revoladora puede desactivarse. Lo que haré a continuación es regresar al argumento kantiano de la Estética para mostrar lo que parece obvio si se mira bien el texto, a saber, que entre ambas tesis, la de la no espacialidad y la de la subjetividad, no hay una relación de fundamento a consecuencia, sino que son, conjuntamente, conclusiones que se derivan de una misma premisa. En este caso, con sus riesgos, me gustaría afirmar que se trata no sólo de lo que Kant debería decir, sino también de lo que en efecto dice. Centraré aquí mi discusión en el argumento que abre con la primera sección de lo que en la segunda edición Kant denomina “§ 2. Exposición metafísica del concepto de espacio” (A 22/B 38), y que culmina en el apartado de título “Conclusiones de los conceptos anteriores” (A 26/B 42 y ss.). Primero me dedicaré a reconstruir el argumento y a comentar sus premisas; después discutiré las consecuencias de esta reconstrucción para entender el idealismo kantiano, en particular para entender la tesis de la no espacialidad de las cosas en sí, y la de la subjetividad del espacio, así como la llamada alternativa no contemplada, *i.e.*, que las cosas en sí puedan acaso ser espaciales.

11. El argumento clave de Kant en la Estética, por lo que concierne a la naturaleza del espacio, tiene la forma de una *reductio*, un dilema destructivo, que puede presentarse con las siguientes premisas:

<sup>16</sup> Véase Guyer 1987, pp. 354 y ss.

- E1. El espacio es, o bien (a) una sustancia, una cosa autosubsistente, o bien (b) una relación entre sustancias, entre cosas autosubsistentes, o bien (c) una condición subjetiva de representación de los objetos de la experiencia.
- E2. Si el espacio fuera una sustancia (a), o una relación entre sustancias (b), entonces obtendríamos la representación de espacio a través de la experiencia. Pero,
- E3. El espacio es *a priori* y no discursivo; por lo que,
- E4. No podemos obtener la representación del espacio a través de la experiencia.
- Por lo tanto,
- EC1. E1a y E1b son falsas, el espacio no es una sustancia ni una relación entre sustancias, y
- EC2. E1c es verdadera, el espacio es una forma subjetiva de representación.
12. Históricamente, como es sabido, la premisa inicial se refiere a las dos principales concepciones del espacio vigentes hacia finales del siglo XVIII, la de Newton y la de Leibniz, en ese orden, así como a la concepción del propio Kant. La concepción newtoniana del espacio, perteneciente a la parte metafísica especulativa de la mecánica clásica, ha sido llamada sustantivista, en cuanto que entiende el espacio como entidad real, que subsiste por sí misma independientemente de la existencia de otras entidades.<sup>17</sup> Ahora bien, el espacio newtoniano se distingue fundamentalmente de los cuerpos, a los que tradicionalmente se consideran sustancias, en virtud de dos notas: su homogeneidad y su carácter absoluto. En el Escolio de los *Principia*, Newton estudia el espacio junto con otras tres magnitudes cuantificables: tiempo, lugar y movimiento; ahí distingue entre el espacio absoluto, verdadero, matemáticamente cuantificable, y el espacio relativo, aparente, cuantificable en relación con los cuerpos sensibles.<sup>18</sup> Más tarde, Samuel Clarke, en su

<sup>17</sup> Falkenstein 1995, pp. 159 y ss.

<sup>18</sup> Densmore 1995.

polémica con Leibniz, articuló en cuatro tesis las consecuencias filosóficas de esta concepción newtoniana. La primera es que el espacio es lógica y metafísicamente anterior a los cuerpos físicos. Esto es, aunque el espacio absoluto podría existir sin cuerpos, éstos —cosas tales como los planetas y las manzanas— no podrían existir sin el espacio. En segundo lugar, los cuerpos existen *dentro* del espacio —las manzanas y planetas se localizan en una región del espacio igual a su respectivo volumen, pero no hay nada fuera o externo al espacio mismo—. La tercera tesis consiste en que aunque pueden distinguirse regiones o partes del espacio, el espacio absoluto es indivisible. Finalmente, el espacio es, ontológicamente, un atributo de la naturaleza de Dios, específicamente de su inmensidad y omnipresencia.

Leibniz, por su parte, puede considerarse un relacionista en su concepción del espacio. Es imposible entrar en detalle sobre el contenido pleno de la polémica con la concepción newtoniana. Baste decir que el espacio absoluto newtoniano, matemáticamente cuantificable, es para Leibniz la abstracción de un orden percibido entre objetos coexistentes. El filósofo y científico de Leipzig considera el espacio

como una cosa puramente relativa [...]; como un orden de coexistencias [...]. Pues el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen [...]; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas.<sup>19</sup>

Una de las consecuencias contra Newton de esta concepción leibniziana es que la diferencia entre el espacio y los cuerpos no es una diferencia metafísica, una diferencia entre entidades reales o sustancias, sino la diferencia entre un sistema abstracto de relaciones, por un lado, y las cosas, *i.e.*, los cuerpos u objetos físicos que guardan entre sí relaciones espaciales determinadas, por otra. En el quinto escrito contra Clarke, Leibniz hace una muy buena ilustración de su posición mediante la analogía entre el espacio y un árbol genealógico. Un árbol genealógico es un sistema abstracto de las relaciones que sostienen hermanos,

<sup>19</sup> Leibniz *Polémica* (Tercera respuesta a Clarke), p. 68.

hermanas, padres, madres, tíos, etc. Así como un árbol genealógico no preexiste a la totalidad de sus partes o miembros, ni es metafísicamente distinto de éstos, así el espacio tampoco es una realidad preexistente a los cuerpos. Dada esta analogía, el espacio no es algo así como un contenedor en el cual los cuerpos están localizados y a través del cual se mueven —la posición de Newton y sus seguidores—, sino más bien una estructura abstracta de relaciones en la cual pueden insertarse los cuerpos reales, e incluso los posibles.

Kant se formó en la filosofía natural empapado del debate entre newtonianos y leibnizianos acerca del espacio. Comenzó como leibniziano, negando la existencia del espacio con independencia de los cuerpos y sus relaciones;<sup>20</sup> continuó como newtoniano, aparentemente afirmando la existencia del espacio sin cuerpos;<sup>21</sup> y recaló, ya en la *Crítica*, en lo que aparentemente es una tercera posición. Esa posición, por un lado, mantiene la idea de que el espacio es pensable sin los particulares que llamamos cuerpos, pero al mismo tiempo niega que el espacio sea una sustancia, un ser independiente. La manera kantiana de conjuntar estas dos posiciones es atribuyendo al espacio absoluto newtoniano la naturaleza de una representación, *i.e.*, un carácter subjetivo. En este marco, es perfectamente comprensible que la premisa inicial (E1) del argumento de la Exposición metafísica suponga que son tres, y sólo tres, las opciones disponibles para dar cuenta del espacio. Y es notorio, también, que esta premisa incorpore una tercera posición, la del propio Kant, como un nuevo jugador en el tablero.

13. La segunda premisa (E2) se refiere a las consecuencias, para el modo o manera en que nos hacemos de la representación del espacio, en el caso hipotético de que el sustantivismo o el relacionismo fueran verdaderos. La premisa distingue entre el espacio y su representación, y aquí debemos entender nuestra humana representación del espacio. Ahora bien, el espacio

<sup>20</sup> En la *Verdadera estimación de las fuerzas vivas*, de 1746.

<sup>21</sup> En la *Historia natural y teoría general del cielo* (AGNH), de 1755, aunque muy poco después, en la *Monadología física* (MP), de 1756, Kant regresa aparentemente a una posición newtoniana. Véase Torreti 1967, pp. 93 y ss., y Friedman 2012.

newtoniano, en cuanto cosa real infinita, contiene las relaciones espaciales específicas de los cuerpos. Independientemente de cómo sea el asunto desde el punto de vista divino —si el espacio es el sensorio de Dios, o si es el espacio infinito un modo en el que se manifiesta su omnipresencia—, para nosotros, los humanos, las relaciones espaciales entre los objetos se presentan en la experiencia. En consecuencia, para nosotros, la representación de esa cosa real, el espacio absoluto, distinta de los espacios de presentación, sólo podría lograrse como una generalización de las relaciones espaciales específicas, presentes en la experiencia. Algo muy similar sucede en el caso de que el espacio infinito sea una abstracción de las relaciones espaciales específicas entre cosas reales. Si sólo en la experiencia detectamos relaciones espaciales específicas, entonces la representación del espacio infinito, desde el punto de vista humano, tendrá que proceder a la manera de una generalización sobre lo que vale para las relaciones espaciales específicas.

Nótese que ésta es la premisa que será utilizada como palanca para concluir, con la premisa E4, el *modus tollens* cuya conclusión completa la *reductio* sobre el sustantivismo y el relacionismo. Obsérvese, además, que esta premisa E2 no parece depender de la teoría kantiana de la geometría, o al menos del modelo de geometría que se desprende de la Exposición trascendental, *i.e.*, justamente no entra en conflicto con que la geometría pueda contener juicios sintéticos *a posteriori*, como sería el caso si el espacio fuese una cosa o una relación entre las cosas.

14. E3 y E4 son las premisas fundamentales del argumento de Kant y en ellas se condensa su originalidad frente a las concepciones del espacio de su momento; por ello me extenderé más al examinarlas que con las otras premisas del argumento. Aunque ya en la *Dissertatio* (1770) Kant se había movido decisivamente hacia esta concepción, considerar el espacio como una intuición *a priori* es justamente la marca distintiva de la revolución copernicana en la *Crítica de la razón pura*. La parte más clara al respecto se halla en la Exposición metafísica, A 23/B 39 y ss. Los cuatro incisos de los que se compone la sección presentan la alternativa kantiana ante Newton y Leib-

niz. El espacio es, según el modelo kantiano, una representación necesaria, dada como una magnitud infinita; no es una representación empírica y no es un concepto discursivo. Por supuesto que estas cuatro notas están interconectadas; en la premisa del argumento que analizamos, no obstante, destacan el carácter no empírico o *a priori* y el carácter no discursivo o intuitivo del “concepto” de espacio.

Para comprender el carácter *a priori* del espacio, es importante tener presente la pregunta acerca de cómo nos hacemos de la capacidad para discriminar relaciones espaciales. No hay duda de que lo hacemos, ubicamos ítems a la derecha o a la izquierda, delante o detrás unos respecto de otros. Pero ¿cómo lo hacemos?, ¿cómo logramos esto? Y, además, ¿cuáles son esos ítems?, ¿cómo caracterizarlos?

Tenemos una respuesta en § 2 (1) de la Exposición trascendental:

1) El espacio no es un concepto empírico que pueda extraerse de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones puedan relacionarse con algo fuera de mí (esto es, con algo en otro lugar de espacio que en el que me encuentro), y en la misma medida, para que pueda representar tales sensaciones como fuera y como *juntas* unas respecto de otras, y, por lo tanto, no sólo como distintas sino como en distintos lugares, para ello la representación del espacio debe estar ya como fundamento.<sup>22</sup>

El argumento general de Kant es que nuestra capacidad de discriminar relaciones espaciales no sería inteligible si el espacio fuese una representación que adquirimos por la experiencia. Esta formulación del argumento se ha interpretado poniendo énfasis en la cláusula “fuera de mí” (*ausser mich*), como una especie de tautología: si decimos, abstrayendo por el momento del contenido de los términos, que *x* no es inteligible sin *y*, eso

<sup>22</sup> A 23/B 38: “1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.”

bien puede ser debido a que  $x$  y  $y$  son lo mismo. De aquí sale una objeción añeja al argumento.<sup>23</sup> Tal objeción no cuestiona que se requiera el espacio para representar relaciones espaciales; de hecho, toma tal tesis como una verdad trivial, pues, en efecto, estar fuera de mí no es sino estar en el espacio.<sup>24</sup> Eso no prueba, sin embargo, que la representación del espacio sea *a priori*, anterior (estructuralmente) a las relaciones espaciales discriminadas. También necesitamos algo así como la representación del color azul para discriminar tonos claros y oscuros en los cuales se nos presenta lo azul, tal como necesitamos poder representar el sonido para distinguir tonos altos y bajos. Eso no significa, sin embargo, que las representaciones de color y de sonido sean *a priori*. Antes bien, nuestras representaciones del color, del sonido y otras similares son ejemplos destacados de representaciones empíricas, aquellas que se obtienen comparando y contrastando los efectos que los estímulos del medio tienen sobre nuestra sensibilidad. ¿Por qué con el espacio tendría que ser diferente?

Se ha dado una respuesta sutil a esta objeción. No sólo se trata —según esta respuesta— de la necesidad del espacio para representar ítems en relaciones espaciales específicas, sino de lo que se requiere para distinguir tales ítems respecto de uno mismo.<sup>25</sup> La idea es que, para poder representar sensaciones localizadas en el espacio, *i.e.*, para discriminar espacialmente, debe presuponerse la distinción entre lo que está fuera en el espacio y lo que pertenece al sujeto de la experiencia. Una vez que puedo distinguir lo que se localiza en el espacio respecto de mí mismo y del tráfago de mis representaciones sensibles, sólo entonces puedo discriminar las relaciones espaciales entre los impactos del entorno sobre mi sensibilidad. Y esto dista de ser una verdad trivial acerca de lo que se requiere para captar relaciones espaciales.

<sup>23</sup> Entre los primeros críticos de Kant, Johann G.H. Feder y J.G.E. Maas, y, más recientemente, R.S. Walker, se cuentan entre quienes han hecho este tipo de objeción. Véanse Sassen 2000, pp. 106 y ss., y Walker 1978.

<sup>24</sup> Strawson (1966, p. 58) ridiculiza esta aparente tautología cuando escribe: “we could not become aware of objects as spatially related unless we had the capacity to do so” [no podríamos percatarnos de que los objetos están relacionados espacialmente a menos que tengamos la capacidad de hacerlo].

<sup>25</sup> Guyer 1987, p. 347.

15. Esta respuesta señala algo que en principio es correcto, pero comparte con la objeción que se propone eliminar el supuesto de que el tema de la Exposición metafísica es el reconocimiento de objetos externos y su diferenciación respecto de uno mismo.<sup>26</sup> Como ya lo indiqué, el tema de esta sección es, más bien, el del discernimiento espacial: ¿cómo es que somos capaces de detectar relaciones espaciales determinadas, cómo podemos ubicar ítems en nuestro entorno espacial? Es ése el contexto relevante para la tesis kantiana de que el espacio es una representación *a priori*. (La pregunta es no sólo cómo podemos trazar diferencias, sino cómo podemos trazar diferencias *espaciales*.) Para ver cómo procede el razonamiento de Kant en esto, regresemos a dos de las preguntas planteadas antes. Una, hermenéutica, ¿cómo entender los ítems que ubicamos en el espacio? Y la otra, crítica, ¿porqué el espacio tendría que funcionar de un modo distinto de como lo hacen los colores y los sonidos?

En el pasaje citado de la Exposición metafísica, la formulación de Kant parece bastante clara: los *relata* de la discriminación espacial son las sensaciones [*Empfindungen*].<sup>27</sup> Esto no debe sorprendernos si atendemos a las consideraciones iniciales de la Estética, donde por sensación se entiende “el efecto de

<sup>26</sup> Sigo en esto a Falkenstein 1995, pp. 160 y ss.

<sup>27</sup> Lorne Falkenstein —quizá el intérprete contemporáneo que más ha contribuido a una comprensión cabal de la Estética trascendental— encuentra en esto un problema, y afirma que aquí Kant es descuidado con la terminología. Las sensaciones son materias de la intuición (“matters of intuition”), y las intuiciones sin conceptos son ciegas. Así que ¿cómo podríamos saber lo que son o cómo operan las sensaciones sin antes conceptualizarlas? La preocupación legítima de este autor es cómo asegurar que en el proceso de conceptualización el entendimiento no extraiga de ellas algo que lleve a asignar ciertas posiciones relativas mutuas y a *construir* una representación de ellas como si estuvieran colocadas o dispuestas en el espacio. Para evitar dar por supuesto este punto en esta fase de la argumentación, Falkenstein sugiere tomar los *relata* de la discriminación espacial como “materias de la sensación” (*matters of sensation*): “whatever it may be in our experiences, as they appear to us through intellectual processing, that plays the role of *relatum* in spatial relations. . .” [lo que sea que, en nuestras experiencias, tal como se nos presentan a través del proceso intelectual, desempeña el papel de *relatum* en las relaciones espaciales. . .]. Esto prepara el terreno para la reconstrucción antiempirista (Falkenstein 1995, pp. 160 y ss.).

un objeto por el que somos afectados” (A 19–20/B 34). Dichas consideraciones, además, anticipan lo que puede llamarse el argumento del orden y la posición: “Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas [*ordnen*] y puestas [*gestellet*] en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación.” Por difícil que resulte imaginarlo, si lo único que tengo son sensaciones, todavía no puedo discernir sus relaciones espaciales; los *relata* en este caso no producen sus relaciones. La idea central, más precisamente, es que, para poder detectar *relaciones* espaciales entre lo dado en la intuición, *e.g.*, relaciones tales como la de ser adyacente, la diversidad sensible debe presentársenos en un *orden* y en una *posición* espaciales. Brevemente, pues, en lo que concierne al espacio, sin orden no hay relaciones. ¿Basta eso para justificar que el espacio es una representación *a priori*?

Contrastemos esta situación con el comportamiento de los colores y sus relaciones. Podemos imaginar una tabla cromática en la que todos los colores accesibles al ojo humano estén distribuidos en muestras según su brillo, saturación y sombreado. Aquí acaso se podría decir también que para poder detectar relaciones entre las muestras, por ejemplo, la de adyacencia y proximidad, necesitamos que las muestras posean un orden y una posición, *i.e.*, una tabla cromática. Así, por ejemplo, el bermellón y el escarlata mantienen entre sí una relación de adyacencia y proximidad que no mantiene ninguno de ellos con el verde. Pero ¿acaso eso significa que el espacio cromático —el muestrario— es una representación *a priori*? Justamente no. El muestrario no puede generarse sino a partir de las muestras mismas, y de la posición que cada muestra guarda respecto de las otras según su brillo, saturación y sombreado. Lo fundamental es que las relaciones entre los elementos, y el orden que configuran esas relaciones, están determinadas por una cualidad graduable *en* los elementos mismos. En ausencia de tal cualidad, o de esa serie de cualidades graduables (o si por alguna causa nos es inaccesible), tanto las relaciones como el orden desaparecen, porque las relaciones y, en último término, el orden mismo se establecen comparativamente. Dado que tales cualidades sólo pueden detectarse en experiencias cromáticas particulares, se sigue que el orden cromático es un orden empírico, que depende de la experiencia cromática. En suma,

el orden cromático es un orden comparativo y, también, un ejemplo paradigmático de orden empírico —que depende de la experiencia cromática—. Cabría, decir, en franca oposición a lo que se dijo sobre el espacio, que aquí sin elementos no hay relaciones, y sin relaciones no hay orden.

Veamos si el caso del orden cromático constituye un contraejemplo para la concepción kantiana del espacio. En el caso de los colores, sólo es parcialmente cierto que se requiera el orden para detectar relaciones. Dada la tarea de seleccionar el tono ubicado entre el azul celeste y el azul prusiano, por ejemplo, en una tienda de pinturas, podría decirse que la tabla es necesaria para representar las relaciones cromáticas —se trata quizá de una necesidad práctico-pragmática o algo así—. Pero esto no captura el sentido en el que, para Kant, el orden es anterior a las relaciones espaciales. La razón es que la tabla misma sólo puede generarse mediante la comparación de las cualidades propias de sus elementos y, en este sentido, son los *relata* los que son necesarios para determinar las relaciones y, en último término, el orden cromático mismo. De modo que, por lo que parece, si hay un contraejemplo a la concepción kantiana de orden espacial, ése no es el del orden cromático.

En este contexto, es crucial entender que no todo orden es comparativo. La secuencia de elementos en el abecedario, por ejemplo, no tiene nada que ver con las propiedades de las letras —ni fonéticas, ni gráficas—. En este caso, se trata de un orden estipulativo o convencional. Nada en los elementos mismos constituye una razón por la cual ellos guardan determinadas relaciones entre sí, esto es, el orden no se genera comparativamente. El orden convencional es en cierto sentido arbitrario, pero es un orden al fin. Distinto del convencional y del comparativo, es lo que se ha llamado el orden presentacional.<sup>28</sup> Como el orden convencional, el presentacional no está determinado por sus elementos; más precisamente, por una propiedad o serie de propiedades intrínsecas a los elementos. Esto ya quiere decir que no es un orden comparativo. Pero, además, a diferencia del convencional, el orden presentacional no es arbitrario, y esto es decisivo. Lo que determina el or-

<sup>28</sup> Falkenstein 1995, p. 162.

den presentacional —lo que lo hace no ser arbitrario— es que los elementos se presentan en una posición específica ante un observador que a su vez tiene una posición determinada con respecto a los elementos en un mismo plano o marco. En el orden presentacional —lo que no sucede con el convencional ni con el comparativo—, el observador (el encargado de la tarea de detectar relaciones) es parte del orden mismo. Kant ofrece dos ejemplos destacados de orden presentacional: el espacio y el tiempo.

Ahora bien, ¿es el orden espacial, en cuanto presentacional, un orden que dependa de la experiencia? El orden espacial, podría decirse, es el orden *de* la experiencia, puesto que supone el punto de vista, situado, de un sujeto que capta o detecta relaciones tal como se le presentan a la percepción. Cabría presumir, entonces, que el orden espacial es un orden empírico, que depende de la experiencia de sus elementos. Después de todo, es mediante la observación como detectamos relaciones espaciales, tales como ser adyacente. Sin embargo, nótese que, si bien es cierto que el orden de la experiencia es necesariamente espacial, de ello no se sigue que el espacio sea un orden empírico, que dependa de la experiencia. Para Kant, en la experiencia en general, los elementos —los objetos de la intuición— están ya espacialmente ordenados; de modo que lo que observamos tiene de suyo una posición espacial relativa al observador y a otros elementos en un mismo espacio. Digamos que, si la tarea es detectar si entre cualesquiera dos objetos hay relaciones de adyacencia, es evidente que tenemos que ir al mundo y considerar, en la experiencia, qué relaciones sostienen los objetos según ellos se nos presentan. Pero es también evidente que esas relaciones, a diferencia de las relaciones cromáticas, no dependen de cualidades intrínsecas observadas, sino de cómo aparecen relacionados los objetos ante un observador que comparte con ellos un mismo orden: el espacio. Esto es lo que significa que se necesita un orden espacial para representar relaciones espaciales. Y aquí, en efecto, del hecho de que se necesite un orden espacial para representar relaciones se sigue que tal orden es *a priori*, que su fuente no es la experiencia. Pero el espacio, en cuanto orden de presentación, no sólo es *a priori* en el sentido negativo de que es independiente de la experiencia

espacial (de objetos en el espacio), sino también en el sentido de que hace posible esa experiencia. La posibilidad misma de detectar relaciones espaciales supone que la experiencia está ya espacialmente ordenada. Así, el sentido en el que el orden de la experiencia es espacial —necesariamente espacial— es también el sentido en el que el orden espacial no es empírico: esto, también, es lo que significa que el espacio es condición de posibilidad de la experiencia. Y el espacio como orden *a priori* es la reinterpretación kantiana del espacio absoluto newtoniano.

Antes de abandonar esta sección notemos que si el espacio es el orden de la experiencia, pero no es un orden empírico, se sigue en efecto que el orden de la experiencia no es empírico, y esta tesis es una manera de entender la revolución copernicana desde su sitio más prominente, el “descubrimiento” filosófico de la intuición *a priori*.

16. Vayamos ahora a la segunda parte de la premisa E3, que el espacio es no discursivo. De manera preliminar recuérdese que, según la doctrina de los elementos, intuiciones y conceptos se distinguen estructuralmente según su modo de representar objetos.<sup>29</sup> Mediante la intuición externa, según Kant, se nos presentan particulares ubicados en el espacio, donde el espacio es un orden *a priori*. Mediante la actividad conceptual, en cambio, detectamos esos particulares a través de las notas comunes que pueden compartir con otros particulares localizados. Esto es lo que Kant, a la manera de su época, denomina *subsunción*. Ahora bien, ¿por qué no pensar que el espacio es una representación del entendimiento, *i.e.*, un concepto? La respuesta corta es que hay un único orden espacial, la tesis de la unicidad o singularidad del espacio. En los incisos 3 y 4 de la Exposición metafísica escribe Kant:

En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino

<sup>29</sup> Véase la Variación I, “Intuiciones y conceptos”, en este volumen, pp. 19-60.

que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. . .<sup>30</sup>

El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita multitud de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las contiene bajo sí. Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como si contuviera *en sí* una multitud infinita de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio (pues todas sus partes son coexistentes, incluso al infinito).<sup>31</sup>

Una manera de presentar este argumento es como una consecuencia mereológica de la tesis de la aprioricidad del espacio. Si el espacio fuera un concepto, sus partes precederían al todo. Pero el carácter *a priori* del espacio significa que es un orden de presentación que debe estar en su sitio para poder representar espacios particulares. Como vimos en la sección anterior, es porque poseemos la representación *a priori* de espacio que podemos detectar relaciones espaciales específicas. Así, en lo que concierne al espacio, el todo precede a las partes. Y ésta es también, en último término, la razón por la cual el espacio es esencialmente uno.

Ahora bien, ciertamente podemos formar conceptos de relaciones espaciales; de hecho, los usamos comúnmente; me refiero a conceptos tales como “ser contiguo”, “estar a la derecha/izquierda, abajo/arriba”, etc. Digamos que éstos son conceptos espaciales. Podría decirse que el concepto de “ser contiguo” se

<sup>30</sup> A 25/B 39: “Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig. . .”

<sup>31</sup> A 25/B 40: “Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält: aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche sind zugleich).”

forma, como todos los conceptos empíricos, mediante ejercicios de comparación, reflexión y abstracción. Observamos una diversidad de relaciones de contigüidad, las comparamos, reflexionamos sobre lo que tienen en común y abstraemos sus diferencias.<sup>32</sup> Estas consideraciones, sin embargo, no desdican la tesis de la no discursividad del espacio. La formación de conceptos espaciales supone, *inter allia*, que podemos discernir múltiples relaciones espaciales en la experiencia. Pero eso sólo es posible cuando el espacio en cuanto orden presentacional está ya en su sitio. De modo que los conceptos espaciales mismos no podrían surgir en ausencia del orden en el que se presentan al observador las relaciones espaciales.

Es fundamental que la representación de espacio no guarda respecto de la multiplicidad espacial el mismo tipo de relación que la que guardan los conceptos con la multiplicidad de representaciones que forman o pueden formar su extensión (lo que en la *Jäsche Logik* § 7 se denomina *Umfang*). Según Kant, los conceptos, en cuanto generales, representan lo que es común a varias representaciones y, en tal sentido, los conceptos son representaciones *contenidas en* una multiplicidad. Para usar el conocido ejemplo de la *Jäsche Logik*, el concepto de árbol *está contenido en* las representaciones de tilo, abeto y pino. Pero, simultáneamente, el concepto *contiene bajo sí*, esto es, subsume, los particulares a los que se aplica —el concepto de árbol subsume todo lo que es un tilo, un abeto y un pino—. Esto quiere decir que los conceptos, tomados como totalidades, suponen la multiplicidad de representaciones en las que están contenidos, así como los particulares que ellos subsumen. El resultado de este examen es que, en los conceptos, las partes preceden la unidad entre las partes.

Muy otra cosa sucede con la representación de espacio. El orden espacial *no subsume* las relaciones espaciales particulares, como sería el caso si fuera un concepto. *Pace* Leibniz, no es como si lo que representamos espacialmente fuese una abstracción de lo que está dado en las partes del espacio. Aunque en la experiencia detectamos diferentes espacios (la mesa, la oficina, el interior del vagón de tren, el patio), cada uno de

<sup>32</sup> Véase *Jäsche Logik* § 6.

ellos tiene una posición dentro de un único espacio omniabar-cante; cada uno de ellos es sólo una parte de un orden espacial que se extiende indefinidamente. Por ello, cuando representamos una diversidad de espacios no representamos una diversidad de objetos particulares, sino las partes de una misma totalidad ordenada. Es por ello que la unidad de las partes en el espacio es esencial a las partes mismas; ellas sólo pueden determinarse e individualizarse por su posición en el orden espacial, y esto sólo pasa al introducir límites en una totalidad previa. Dada la alternativa presentada por cuanto toca a las posibilidades de representación de objetos (toda *cognitio* es o bien intuición, o bien concepto), según el pasaje clasificatorio (A 320/B 377), Kant está obligado a concluir, en un argumento por eliminación, que la de espacio es la representación de un objeto singular, y que los múltiples espacios, las relaciones espaciales específicas, son partes de un único objeto: la tesis de la singularidad del espacio.<sup>33</sup>

17. Vayamos ahora a las conclusiones del argumento de la Ex-posición metafísica del espacio. Si la primera conclusión, que el espacio no es una propiedad de las cosas ni una relación entre cosas, se toma como la tesis de la no espacialidad, *i.e.*, como la afirmación de que las cosas en sí *son* no espaciales, entonces salta a la vista una objeción. El argumento cuya médula es la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio concluye que la experiencia humana incluye como pieza fundamental el orden espacial de presentación de los particulares. Pero de ahí no se sigue que el espacio sea *solamente* el orden de la experiencia humana. En otros términos, y simplificando, Kant ha mostrado a lo sumo que el espacio es una propiedad de las cosas tal como aparecen ante nosotros, los humanos, en la experiencia, pero su argumento no permite descartar, como parece hacerlo en la primera conclusión, que el espacio pueda ser también una propiedad de las cosas al margen de la experiencia humana. Esta objeción se conoce como el problema de la alternativa ignorada.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Falkenstein 1995, pp. 280 y ss.

<sup>34</sup> Allison (1976, p. 315) se refiere a Adolph Trendelenburg, *Logische Untersuchungen Hirzel*, Leipzig, 1862.

De modo que, con la primera conclusión, se han tenido comúnmente dos problemas interconectados: el problema del conocimiento de las cosas en sí, y el problema de la alternativa ignorada. La conexión radica en que la primera conclusión de la Exposición metafísica (EC1), interpretada como la tesis de la no espacialidad de las cosas en sí, supone que tenemos acceso a cómo son las cosas independientemente del punto de vista humano, lo cual contradice la tesis de la humildad epistémica. Y el problema de la alternativa ignorada dice que el argumento de Kant es un *non sequitur*, o sea, que de la subjetividad del espacio no se sigue la no espacialidad de las cosas en sí, por lo que la tesis de la no espacialidad es una suerte de preferencia impertinente por parte de Kant. Veamos ahora cómo la reconstrucción ofrecida aquí del argumento kantiano lidia con estos problemas.

Si el argumento reconstruido (E1–EC2) es correcto, hay buenas perspectivas para rechazar ambos problemas. Abordemos primero el problema de la alternativa ignorada. El supuesto común es que el argumento de Kant corre de la aprioricidad a la no espacialidad de las cosas en sí, y el cargo es que, aun concediendo el paso de la aprioricidad a la subjetividad, no hay razón para aceptar el paso de la subjetividad a la no espacialidad. Suponiendo por el momento que la negación de E1a y E1b equivale a la tesis de la no espacialidad, lo que resulta claro si se ve el argumento como una *reductio* es que ni la tesis de la no espacialidad se sigue de la tesis de la subjetividad, ni, por cierto, ésta de aquélla. Ambas se siguen de la naturaleza *a priori* del espacio. Si tomamos en serio que la Exposición metafísica opera bajo un dilema destructivo, podemos explicar de dónde surge la objeción de la alternativa ignorada, aunque sin darle crédito argumental. En efecto, de la *reductio* se colige con claridad que la no espacialidad no puede sostenerse sin sostener la subjetividad del espacio, y viceversa. Pero lo crucial es que no hay una relación justificatoria entre ambas tesis. Dicho de otro modo, quien sostenga la no espacialidad debe sostener la subjetividad, y viceversa, a riesgo de incoherencia. Pero no es que las cosas en sí sean no espaciales *en virtud* de que el espacio es subjetivo, ni que el espacio sea subjetivo *porque* las cosas en sí sean no espaciales; el espacio es ideal, y subjetivo,

porque es una representación *a priori*. Debe notarse que los dilemas destructivos son argumentos residuales, cuya conclusión es algo así como el último hombre en pie. Por ello es incorrecto asumir, como lo hace la objeción de la alternativa ignorada, que de la aprioricidad se siga la subjetividad, pero no la no espacialidad de las cosas. La subjetividad del espacio es, más bien, el último hombre en pie.

18. La reconstrucción del argumento de Kant permite, además, rechazar la lectura que encuentra la tesis de la no espacialidad en la primera conclusión del argumento sobre el espacio de la Estética. Por lo pronto, está claro que el argumento descarta el sustancialismo y el relacionismo como modelos adecuados para dar cuenta de la naturaleza del espacio. Para los newtonianos, el espacio es una sustancia homogénea e infinita que contiene las relaciones espaciales; para Leibniz y sus seguidores no hay tal contenedor, sino que las propiedades espaciales son siempre extrínsecas y subsidiarias de las propiedades intrínsecas de las sustancias, las mónadas. Para ambos, no obstante, hay una diferencia metafísica fundamental entre los cuerpos, como ítems que ocupan un lugar, y el espacio mismo. Los newtonianos piensan que los cuerpos presentan sólo las propiedades espaciales aparentes, que desaparecen en el espacio matemático; o para decirlo mejor, las diferencias entre los cuerpos se convierten sólo en diferencias cuantificables.<sup>35</sup> Bajo el relacionismo, el espacio infinito es una representación abstracta de las relaciones entre los cuerpos; pero los cuerpos representan sólo las propiedades extrínsecas de las sustancias, y en la metafísica leibniziana son reducibles o asimilables a las mónadas.<sup>36</sup>

Para Kant, en cambio, la diferencia entre el espacio y los cuerpos es la diferencia entre la intuición *a priori* y los particu-

<sup>35</sup> Buroker 1981, pp. 87 y ss.

<sup>36</sup> Ésta es la lectura de la teoría leibniziana de las relaciones que podría atribuirse a Kant, pero que de ningún modo es la única. Véanse Langton 2001 [1998], pp. 70 y ss., y Buroker 1981, pp. 24 y ss. Más recientemente, también Bertrand Russell (1937 [1907]) y Benson Mates (1986) han considerado esa teoría como una especie de reductivismo lógico-metafísico. Como contraste, véase el ensayo ya clásico de Hide Ishiguro (1972), así como Plaisted 2002, pp. 69 y ss.

lares dados a la intuición externa; de modo que el argumento puede verse como un cambio de óptica en la consideración del espacio. Desde el punto de vista de nuestro conocimiento de los cuerpos, *i.e.*, de la experiencia espacial, el espacio es condición de las relaciones específicas entre los cuerpos y de las relaciones que los configuran en cuanto a su extensión; en esto Kant se acerca a Newton y a sus seguidores, *viz.*, con la idea de que el espacio absoluto subsiste en ausencia de los cuerpos. Pero inmediatamente se aleja de ellos —y hace un guiño a Leibniz— porque, para Kant, el espacio no es una cosa autosubsistente que contenga las relaciones espaciales específicas, sino un orden de presentación de los particulares. Leibniz, como hemos visto, rechaza enfáticamente el sustancialismo y sostiene que el espacio es un orden abstracto de relaciones, actuales y posibles, entre las cosas que percibimos.<sup>37</sup> Bien podría decirse que, frente a Newton, Kant es, como Leibniz, un relacionista en torno al espacio; pero, a diferencia de éste, no piensa que las relaciones puedan reducirse a propiedades intrínsecas de las sustancias. La razón, al menos parcial, por la que esto es así se encuentra en la idea kantiana de que el espacio es un orden de presentación de los particulares.

Que sea un orden *de presentación* significa, ya lo hemos mencionado, que en el orden se incluye siempre un observador situado en un punto determinado de ese orden. Y que sea el orden *de los particulares* significa que todo lo que es un particular se nos presenta a los humanos ordenado espacialmente, *i.e.*, con una localización determinada. Para decirlo con una glosa de Strawson, el espacio es uno de los modos en los que (a los humanos) se nos presentan los particulares.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Aquí, “las cosas que percibimos” son los cuerpos, pero en la metafísica leibniziana, al menos como la lee Kant, los cuerpos son siempre reducibles a las mónadas. Véase “Leibniz’s Third Paper”, en Leibniz *Polémica*, p. 26. La inclusión de las relaciones espaciales posibles en el espacio permite entender, desde la perspectiva de Leibniz, cómo los cuerpos pueden intercambiar sus posiciones sin intercambiar ninguna otra propiedad, y, contra Newton, concebir el espacio vacío. Véanse Garber y Longuenesse 2008, pp. 67 y ss., y Buroker 1981, pp. 24 y ss.

<sup>38</sup> Strawson 1966, p. 81: “la idea de particulares que se encuentran en la experiencia es la idea de que hay ítems ordenados espacial y temporalmente. El espacio y el tiempo son formas de lo particular.” Dado el sesgo epistemológico

¿Por qué este rechazo kantiano del sustancialismo y del relacionismo no equivale a la tesis de la no espacialidad de las cosas en sí? La respuesta a esta pregunta coincide con la solución al problema del conocimiento de las cosas en sí. El cambio de óptica que introduce Kant puede resumirse en dos puntos mutuamente relacionados. El primero consiste en colocar su teoría del espacio en el marco de una investigación filosófica sobre la sensibilidad humana. El segundo es que tal investigación es el primer gran componente de esa propedéutica del sistema de la razón pura que es la crítica de la razón pura. Ese sistema, como se sabe, no contiene afirmaciones sobre los objetos, sino “sobre nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que es éste posible *a priori*” (A 12/B 25).<sup>39</sup> Así que la conclusión de que el espacio no es una propiedad de las cosas, ni una relación entre las cosas consideradas en sí mismas, tiene que verse como un aserto sobre nuestro modo de captar relaciones espaciales, *i.e.*, ni el sustancialismo ni el relacionismo permiten entender cómo es que los humanos somos capaces de representar el espacio. Podemos ciertamente concebir otros modos de captar el espacio —por ejemplo, el de Dios y el de los murciélagos—, pero no contamos en absoluto con medios para evaluarlos, y esas concepciones en todo caso no pueden desempeñar ningún papel en el conocimiento humano de particulares.

19. Lo anterior se conecta naturalmente con un punto más general respecto de qué hacer con el concepto kantiano de la cosa en sí. Tanto el problema de la alternativa ignorada como el problema del conocimiento de las cosas en sí suponen que

que Strawson encuentra en el planteamiento kantiano, esta idea no obstante deja indecisa la cuestión de si i) lo espacial es el modo en que los particulares están ordenados y, por ello, los modos en que nosotros los humanos nos percatamos de ellos; o ii) lo espacial es el modo en que nos percatamos de las instancias particulares y, por ello, el modo en el que los particulares están ordenados. Insistir en que el espacio es un orden de presentación de los particulares permite desambiguar la cuestión. La posición presentada es así compatible con la versión austera de espacio y tiempo.

<sup>39</sup> El cambio en la segunda edición, donde se añaden los subtítulos de la exposición metafísica y de la trascendental, subraya este aspecto de la teoría kantiana del espacio y del tiempo.

hay para Kant algo que decir ontológicamente relevante sobre las cosas en sí mismas. Sólo bajo ese supuesto tiene sentido discutir si tales o cuales propiedades o características —*i.e.*, la espacialidad— pueden o no atribuirse a las cosas. Pero trabajar bajo este supuesto significa comprometerse con un dudoso modelo interpretativo de la diferencia entre los fenómenos y las cosas en sí al que se le ha llamado el modelo de los “dos mundos”.<sup>40</sup> En efecto, tomar el concepto de la cosa en sí como el de un objeto al que se le pueden atribuir o no determinadas propiedades significa tomarlo como un concepto determinado de un tipo de cosa distinto del tipo de cosa que son los fenómenos. Mucho ahorra en esto recordar la observación de Gerhold Prauss en el sentido de que la expresión “cosa en sí” se usa, en la *Crítica*, de modo sobre todo adverbial, *i.e.*, como una abreviatura de “las cosas *consideradas* en sí mismas”; por ello propone el modelo que se ha llamado “de los dos aspectos”, que como vimos fue retomado por Henry Allison.<sup>41</sup> Como una cuestión histórica, cabe afirmar que el primer modelo es precrítico, por cuanto se corresponde con lo dicho en la *Dissertatio* (§ 3); pero en la *Crítica* emerge poderosamente el segundo modelo.<sup>42</sup> Vale la pena citar *in extenso* un pasaje clave (B 307) de la sección nouómenos y fenómenos de esta última obra:

Desde el comienzo mismo se muestra una ambigüedad que puede desatar un gran malentendido. Puesto que el entendimiento, cuando llama mero fenómeno a un objeto [*Gegenstand*] en una relación [*Phänomen*], se hace también, a la vez, fuera de esta relación la representación de un *objeto en sí mismo* y, consecuentemente, se representa a sí mismo como si pudiera hacer *conceptos* de tal objeto; y puesto que el entendimiento no ofrece sino

<sup>40</sup> O también, en la nomenclatura de Prauss contra la interpretación de Erick Adickes, metafísico-trascendente, en contraste con la filosófico-trascendental.

<sup>41</sup> Allison 1976, y 2004 [1983].

<sup>42</sup> La transición está marcada por la pregunta, expresada en una carta a Marcus Herz (21 de febrero de 1772): “En la disertación me fue suficiente expresar sólo negativamente la naturaleza de las representaciones intelectuales: esto es, que no son modificaciones del alma mediante los objetos. Pero cómo es entonces posible una representación que se refiera a un objeto sin ser de algún modo afectada por él, fue algo que pasé en silencio.”

las categorías por las que el objeto en este último sentido puede ser al menos pensado, [el entendimiento] es entonces llevado al error de tomar el concepto enteramente *indeterminado* de un ser inteligible [*Verstandeswesen*], como algo en general fuera de nuestra sensibilidad, por un concepto *determinado* de un ser que podríamos de algún modo conocer mediante el entendimiento. (B 306–307)

El punto central de este complicado pasaje es que el de cosa en sí es el concepto indeterminado de un objeto del mero entendimiento. El contenido positivo de la teoría de la cosa en sí es, por supuesto, muy amplio y debatido, pero este punto crítico permite al menos una conclusión negativa: la teoría de la cosa en sí no constituye ni una propuesta metafísica ni una epistemológica sobre una clase específica de objetos. No es metafísica porque no contesta a la pregunta ¿hay acaso objetos que no podamos (los humanos) intuir?; y no es epistemológica porque no contesta a la pregunta ¿podemos conocer objetos de los cuales no tenemos un concepto determinado?<sup>43</sup> La función de la teoría es más bien resolver un problema que surge de la constitución de nuestro entendimiento y su relación con los objetos. Es cierto que la doctrina tiene consecuencias metafísicas y epistemológicas, pero ello no justifica interpretarla en el sentido metafísico-trascendente, *i.e.*, bajo el modelo de los dos mundos. Ésta es una lección común a Strawson, Allison y, más recientemente, a Langton. En la medida en que las objeciones de la alternativa ignorada y del conocimiento de las cosas en sí suponen este modelo de la diferencia entre cosas en sí y fenómenos, en esa misma medida se vuelven sospechosas y, acaso, espurias.

20. Vayamos ahora a la segunda conclusión del argumento, la tesis de la subjetividad del espacio. Habiendo rechazado la tesis de la no espacialidad como una interpretación plausible de la primera conclusión, notemos que Kant se refiere a ella como el principio de la idealidad del espacio.<sup>44</sup> La idealidad es, entonces, la tesis de que el espacio no es una cosa ni una relación

<sup>43</sup> Horstmann 1997a, p. 37.

<sup>44</sup> Leibniz también pensaba que el espacio es ideal en el sentido i) de que es una estructura abstracta, como el árbol genealógico, y ii) en el sentido de ser reducible (o superviniente) a las mónadas, *i.e.*, no hay diferencias espaciales si

entre las cosas. Ahora bien, la tesis de la subjetividad y la tesis de la idealidad se derivan conjuntamente de la *reductio* sobre la primera premisa del argumento (E1), de modo que la secuencia de presentación EC1–EC2 no corresponde a una prioridad lógica de la primera sobre la última. A riesgo de sonar repetitivo, ni la tesis de la subjetividad se deriva de la idealidad, ni viceversa, sino que ambas tesis se derivan de la naturaleza *a priori* del espacio. Por ello, la segunda conclusión del argumento, la tesis de la subjetividad, no necesita suponer una conexión general entre aprioricidad y subjetividad, al contrario de lo que indica Allison (1976, p. 316). Lo que el argumento requiere suponer es que la tesis de la subjetividad es *una* opción frente al sustantivismo de Newton y al relacionismo de Leibniz, tal como, por cierto, lo indica la primera premisa (E1). La tesis de la subjetividad se deriva de la aprioricidad (E3) porque es ésta, la tesis de naturaleza *a priori* del espacio, la que permite eliminar las alternativas, pero no porque el argumento establezca una conexión positiva entre la subjetividad y la aprioricidad del espacio. Vale la pena regresar al pasaje de marras:

b) El espacio no es más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa. Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones de esos objetos, se puede entender cómo la forma de todos los fenómenos puede estar dada en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales y, por tanto, *a priori*, y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, principios de las relaciones de ellos. (A 26/B 42)

Es aquí donde se establece la conexión crucial entre el espacio y la sensibilidad humana, pero no es obvio en qué consiste exactamente.<sup>45</sup> En dos oraciones, ciertamente largas, Kant nos

no hay diferencias en las propiedades intrínsecas de una cosa. Véanse Garber y Longuenesse 2008, p. 69, y Langton 2001 [1998], pp. 71 y ss.

<sup>45</sup> Ya Newton había vinculado el espacio con la sensibilidad, aunque en su caso se trata de la sensibilidad divina: el espacio como *sensorium deum*. Leibniz, como es sabido, obliga a Clarke a revisar esta idea en la *Correspondencia*.

da una serie abigarrada de asociaciones en torno al espacio: que es una mera forma, una condición subjetiva, una forma dada *a priori*, y una intuición pura. Lo primero que debe notarse es que la idea de condición subjetiva está puesta como explicación de lo que significa que el espacio sea la forma de los fenómenos de los sentidos externos (los cinco sentidos) —los objetos lockeanos—. Puede expresarse esto de un modo relativamente simple; lo que dice Kant aquí es que la percepción humana —cada episodio específico de percepción de objetos— supone el orden espacial de presentación. Dicho de otro modo: los particulares se presentan siempre ubicados en un orden espacial, por lo que este orden puede verse como una condición de nuestra cognición sensible de esos particulares.

Hasta aquí no habría por qué arquear la ceja. Tanto newtonianos como leibnizianos podrían asentir a la idea, casi trivial, de que sin espacio no hay percepción de cuerpos. Pero que el espacio sea una condición *subjetiva* de la percepción de objetos es ya algo muy distinto; Kant se propone subrayar con ello que la espacialidad no es una condición que, por ponerlo así, aporte el objeto de percepción. No es sólo que sin el orden espacial sea imposible percibir particulares, los cuales siempre se perciben ubicados, sino que el espacio es una condición de la ubicación de los objetos perceptibles que proviene de la constitución de la mente humana. ¿No podría, sin embargo, decirse lo mismo, punto por punto, de la experiencia cromática? ¿Podríamos asentir, acaso, a la idea de que siempre que percibimos objetos los percibimos con algún tono y saturación de color, y que el orden cromático es una condición subjetiva de nuestra percepción? Justamente no. La apreciación de tono y saturación cromática en un determinado campo visual no requiere ningún orden; podemos, si queremos, como hemos señalado anteriormente, formar una tabla cromática con los tonos y saturaciones que presenta el campo visual, pero éste es claramente un orden que depende de la percepción específica de similitudes y diferencias. El orden cromático, pues, si se quiere, es un orden generado *ex post facto* o *a posteriori*, por la experiencia. El orden espacial, por el contrario, es generador de la experiencia: aporta el orden sin el cual la experiencia no sería posible. Basta recordar la afirmación introductoria de la Estética sobre

la noción de *forma* del fenómeno —como aquello que permite a lo múltiple del fenómeno ser ordenado en ciertas relaciones (A 20/B 34)— para trazar los vínculos que Kant establece aquí entre la aprioricidad del espacio y su carácter de *forma* de todos los fenómenos.

Pero ¿qué hay aún en favor de la idea de que el orden espacial como condición de la experiencia es subjetivo o, como Kant escribe, “está dado *a priori* en la mente”? Esto nos lleva a recalcar en la frase sobre la receptividad:

puesto que la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones. . . <sup>46</sup>

A mi entender, lo mejor que puede hacerse con esta parte del razonamiento de Kant es tomarla como la introducción de la tesis de la receptividad, esto es, una tesis sobre la intuición humana, sobre el modo típicamente humano de captar cognitivamente objetos particulares: la sensibilidad humana requiere ser impresionada por su entorno. Así, que el espacio sea una condición subjetiva de la sensibilidad quiere decir que es un orden de presentación que vale sólo para la intuición humana. No sabemos cómo se vería el asunto para modos de intuición no sensibles, o para modos de intuición sensible diferentes de la humana. Eso no significa que no los haya, o que no pueda haberlos. (Piénsese en la percepción canina, presuntamente acromática, o en la orientación acústica de los murciélagos.) Aquí se perfila la idea de que la tesis de la subjetividad es una restricción sobre la tesis de la aprioricidad vía la receptividad. Que el espacio sea un orden de presentación de los particulares es algo que se puede afirmar al considerar las capacidades humanas para detectar relaciones espaciales, y, en ese sentido, vale sólo desde el punto de vista humano: para decirlo provocativamente y no sin ambigüedad, la condición subjetiva es la condición humana (el mundo *sub specie humanitatis*).

Hemos dicho que en esta segunda conclusión del argumento Kant expone la tesis de la subjetividad del espacio a través

<sup>46</sup> No hace un gran favor al razonamiento de Kant entender aquí esta cláusula disposicionalmente. No es obvio que la capacidad de disolución en agua del azúcar preceda temporalmente a su disolución.

de la conexión crucial entre el espacio y la sensibilidad humana. La tesis de la subjetividad, pues, propone que el espacio es un orden de presentación característicamente humano, que funciona como condición para la ubicación de los particulares en la percepción. Esto es lo que quiere decir que el espacio forma parte de la constitución de la sensibilidad humana. Pero ¿no es esto ya demasiado, incluso para un strawsoniano? En un importante pasaje sobre la Estética, Strawson observa que uno puede admitir que lo espacial es el orden de los particulares y, por ello, el modo humano en el que éstos se presentan; pero no por eso hay que admitir, y no es para nada obvio, que lo espacial sea el modo en que los particulares se presentan a los humanos y, *por ello*, el orden que sostienen los particulares entre sí.<sup>47</sup> Es ésta última frase la que provee la imagen recurrente del idealismo kantiano según la cual la mente crea el mundo, y es una imagen que ha probado ser un escollo enorme para la tesis kantiana de que el espacio es una forma de la sensibilidad humana.

¿En qué se distingue la tesis de la subjetividad, como la hemos enunciado, de la idea sesgada de que lo espacial es el modo humano de ordenar los particulares de la percepción y, *por ello*, el orden en el que los particulares mismos están ordenados? Lo que no está en duda en esta discusión es que todo lo que es un particular es algo que se presenta ubicado en el espacio. La preocupación de fondo es cierto sesgo kantiano que haría dudoso, y quizá imposible, el realismo contenido en afirmaciones tales como que el mundo está *de suyo* ordenado espacialmente. En efecto, si la razón por la cual los particulares se presentan en determinado orden espacial es que el espacio es el modo en el que los particulares se presentan a los humanos, no se ve claro que los particulares puedan guardar las relaciones espaciales que de hecho guardan independientemente de la subjetividad humana. Pero este sesgo sólo surge si se ve la tesis de la subjetividad del espacio como una tesis que se proponga explicar la espacialidad de los particulares. He insistido en que el tema central de esta parte de la estética es la intuición externa: ¿en qué consiste, o qué requiere, nuestra capacidad de

<sup>47</sup> Strawson 1966, pp. 25 y ss.

detectar relaciones espaciales entre los particulares de la percepción? El papel de la tesis de la subjetividad del espacio en todo esto es, como vengo diciendo, introducir una restricción en la idea de que el espacio es condición de la intuición externa, es decir, la restricción marcada por la receptividad.

Veamos el efecto de la receptividad en la idea de que el espacio es condición de la intuición externa. Si bien el espacio es un orden de presentación que está presupuesto en toda percepción de objetos, la ubicación de los objetos y las relaciones espaciales que de hecho mantengan los objetos no están para nada “dadas en la mente del sujeto”. Puesto que la sensibilidad humana es receptiva, ella misma no puede nunca “generar” los particulares mismos y su ubicación. La ubicación de los particulares, si bien presupone el espacio como un orden presentacional típicamente humano, sólo puede provenir del impacto que tiene un trozo de mundo sobre nuestro aparato sensorial. Acaso podría decirse que sin la condición del espacio como orden humano de presentación no hay intuición empírica, pero sin intuición empírica externa no podemos conocer la ubicación y las relaciones entre los objetos. Por así decirlo, el orden lo pone *a priori* la sensibilidad humana, pero la ubicación y, por consiguiente, las relaciones actuales entre los objetos, eso lo pone el mundo. Esto ilumina, matizando, la idea de que el orden espacial es generador de la experiencia: es generador de la forma en que pueden presentarse los fenómenos, pero no de los fenómenos mismos ni de sus relaciones.

Si esto es cierto, no hay entonces en la tesis de la subjetividad ninguna inferencia desde el espacio como condición subjetiva hasta el orden espacial de los particulares. Más aún, la tesis de la subjetividad supone que el mundo es espacial, y que el orden espacial del mundo es algo que podemos conocer; justamente la Exposición metafísica, como hemos señalado, parte de que reconocemos relaciones espaciales entre objetos de la percepción, y se pregunta cómo es eso posible. Pero acota, si se quiere, que el orden espacial del mundo —el orden de los particulares— es el orden de presentación de los objetos para las criaturas que, como los humanos, requieren los impactos de los objetos sobre sus sentidos para poder percibirlos. Y ésa es la razón por la que podemos conocer el orden espacial del mundo. Así que

el modo en el que para los humanos vienen ordenados los objetos y el orden en el que los objetos están de suyo ordenados es uno y el mismo. Si así se quiere, se puede separar el orden de los particulares del orden de presentación —por ejemplo, para pensar ubicaciones alternativas de los particulares, para enjuiciar las propiedades de los objetos de la geometría—; pero, en la experiencia, los particulares se presentan ya ubicados en un orden de presentación que la experiencia misma no genera, por lo que buscar una relación de fundamento a consecuencia entre ambos órdenes parece una tarea que está fuera de lugar.

21. Dijimos antes que, en el argumento de la Exposición metafísica, la tesis de la subjetividad se deriva fundamentalmente de la tesis de la aprioricidad del espacio. Ahora bien, esto supone, en la *reductio*, la primera premisa, donde la subjetividad del espacio como forma de la intuición es la tercera alternativa frente al sustancialismo y el relacionismo. Paul Guyer, en cambio, supone que el argumento de la Exposición metafísica comienza con una inferencia de la aprioricidad a la subjetividad, y *procede* con una dudosa inferencia de la subjetividad a la idealidad. Puesto que hay problemas serios, considera Guyer, con el segundo tramo del argumento, la tesis de la idealidad del espacio carece de sustento. El punto básico de la crítica de Guyer es que hay una falacia en la manera como Kant deriva el carácter necesario del orden espacial de la experiencia. Consideremos momentáneamente este asunto.

Guyer toma un pasaje de las Observaciones generales a la Estética como hilo conductor de su reconstrucción. Ahí Kant vincula el idealismo de espacio y de tiempo con su teoría de la geometría:

Si el espacio no fuese, pues, una mera forma de nuestra intuición, la cual contiene las condiciones *a priori* sin las cuales no serían posibles para nosotros los objetos exteriores (que nada son en sí mismos sin estas condiciones subjetivas), no podríamos establecer nada sintéticamente y *a priori* sobre objetos exteriores. Es por tanto indudablemente cierto y no sólo meramente posible o probable, que el espacio y el tiempo son, en cuanto condiciones

necesarias de toda experiencia (externa e interna), meras condiciones subjetivas de toda intuición humana.<sup>48</sup>

Es notorio que ésta es la conclusión de un razonamiento indirecto que comienza con la hipótesis de que el espacio es objetivo y “condición de posibilidad de las cosas en sí mismas” (A 46/B 64), y procede sobre la premisa de que la geometría (euclidiana) ofrece “multitud de proposiciones sintéticas *a priori*” sobre el espacio. La pregunta entonces es, “¿de dónde tomamos tales proposiciones, y dónde se apoya nuestro entendimiento para llegar a tales verdades absolutamente necesarias y universalmente válidas?” (A 47/B 64). La respuesta corta es: sólo en la intuición pura, entendida como condición subjetiva de la intuición de objetos externos.

Guyer insiste repetidamente en que este argumento no es concluyente. Dado el carácter *a priori* del espacio como intuición pura, se pueden explicar los juicios sintéticos *a priori* de la geometría sin por eso concluir que el espacio sea sólo subjetivo y trascendentalmente ideal, *i.e.*, que no es nada (real) en ausencia de las cosas espaciales. La razón es que el argumento de la geometría no descarta que las propiedades espaciales puedan ser, también, propiedades de los objetos al margen de la experiencia humana. Más aún, alguien con proclividades realistas (como Guyer) podría bien argumentar que, justo porque conocemos *a priori* la necesidad de que nuestra experiencia sea espacial —que todo lo que se presenta en la experiencia se presenta en términos de relaciones espaciales—, una buena explicación de por qué los objetos que percibimos se presentan en relaciones espaciales es porque son, de suyo, espaciales.<sup>49</sup> En otros términos, a falta de un argumento adicional, la subjetivi-

<sup>48</sup> A 48–49/B 66: “Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen *a priori* enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjective Bedingungen an sich nichts sind: so könntet ihr *a priori* ganz und gar nichts über äußere Objecte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind.”

<sup>49</sup> Guyer 1987, p. 349.

dad del espacio y el subsecuente idealismo trascendental son sólo preferencias impertinentes frente a la alternativa realista.

A partir de aquí, Guyer procede a establecer que, para Kant, la necesidad del espacio como forma de la intuición excluye “la genuina espacialidad de las cosas en sí”. Ante la pregunta de por qué es incompatible nuestro conocimiento *a priori* del espacio con la espacialidad de las cosas en sí, la respuesta, según Guyer, es: por el argumento, falaz, de la necesidad absoluta.

Kant asume —escribe Guyer— que lo que conocemos *a priori* no es la proposición 1) necesariamente, si hemos de percibir un objeto, entonces tal objeto debe ser espacial. . . , sino 2) si percibimos un objeto, entonces éste es necesariamente espacial.<sup>50</sup>

De ahí, Kant asume —según Guyer— que no podemos saber, al margen de la experiencia humana, si los objetos son necesariamente espaciales. A lo sumo, sabríamos que los objetos son contingentemente espaciales —como por una casualidad—. La conclusión idealista es que sólo podemos saber que un objeto es necesariamente espacial si es un producto de nuestra propia creación —el idealismo como el mito de la mente productora de mundo—. La primera proposición remite a una necesidad condicionada, la cual es suficiente para la vindicación de nuestro conocimiento *a priori* del espacio. La segunda, que remite a la necesidad absoluta, es la única que permite descartar la alternativa realista y concluir que el espacio es subjetivo e ideal. No obstante, y esto es fundamental para este intérprete, desplazarse de la primera a la segunda proposiciones es cometer una falacia modal, pues de la necesidad condicionada a nuestra representación de las relaciones espaciales no se sigue la necesidad absoluta. Puesto que el idealismo del espacio es, según este autor, una teoría basada en los requerimientos impuestos por una falacia, el resultado es que hay que rechazar tal teoría.

22. La lectura de Guyer permite ciertamente destacar un aspecto importante del argumento de Kant en la Exposición metafísica del espacio, a saber, la distinción entre la idealidad y la

<sup>50</sup> Guyer 1987, p. 364.

subjetividad del espacio. Se trata, si se quiere, de una distinción adverbial —aunque, en estos asuntos, un adverbio puede hacer una enorme diferencia filosófica—. Guyer sostiene que de la tesis de la subjetividad no se sigue directamente la de la idealidad: de que el orden espacial sea condición subjetiva de la experiencia no se sigue que ese orden no pueda ser, también, el orden que los objetos sostienen entre sí al margen de la experiencia humana posible. Esto es cierto. Lo que esta observación ilumina es que la idealidad del orden espacial puede entenderse como la restricción de que el espacio es *solamente* una condición subjetiva de la experiencia humana. Pero a esta conclusión puede llegarse, y en el argumento expuesto se llega, por un camino distinto al de Guyer.

Si el razonamiento corriera de la aprioricidad a la subjetividad, y de ésta a la idealidad, esto es, si la subjetividad fuese premisa de la idealidad, Kant estaría ciertamente presionado para mostrar que la subjetividad excluye “la genuina espacialidad de las cosas en sí”. Es siempre bajo este supuesto que Guyer muestra cómo Kant se encontraría en una situación harto complicada si mantuviese la necesidad absoluta de las relaciones espaciales como consecuencia de sus consideraciones sobre los juicios de la geometría euclidiana. No obstante, hay razones para sospechar que Kant logró ver esta posible lectura, pues se preocupó, en la segunda edición de la *Crítica*, por evitar dar la impresión de que la tesis de la aprioricidad del espacio es un resultado o una consecuencia de su teoría de la geometría.<sup>51</sup> Ahí, la introducción de una diferenciación clara entre las exposiciones metafísica y trascendental busca precisar que sus argumentos en favor de la aprioricidad de la representación de espacio son plenamente independientes de su teoría de los juicios de la geometría. Busca poner en claro, dicho de otro modo, que la necesidad de los juicios de la geometría es una consecuencia de la aprioricidad del espacio, y no viceversa, la aprioricidad una consecuencia de la necesidad. Esto puede verse como una posible razón por la cual Kant presenta, primero, la Exposición metafísica, donde establece que el espacio es una intuición *a priori* (la premisa E3, *supra*). Esta tesis por sí

<sup>51</sup> Horstmann 1997a, pp. 51 y ss.

misma debería bastar para mostrar que el espacio, tal como figura en la experiencia humana, no puede ser tratado como algo objetivo, ni en el sentido de que sea una cosa autosubsistente, ni en el sentido de que sea un conjunto de relaciones entre cosas autosubsistentes (la *reductio* sobre E1). Sólo entonces Kant procede a mostrar, en la Exposición trascendental, que únicamente bajo la concepción del espacio como intuición *a priori* se está en una situación adecuada para entender por qué los juicios de la geometría han de ser considerados como juicios *a priori*. Es por ello evidente que, para Kant, nada se juega en la empresa de probar la idealidad trascendental del espacio con la suposición de que la geometría contiene verdades necesarias. Y, si esto es correcto, también es evidente que los supuestos sobre los cuales procede la crítica de Guyer no son obligatorios.<sup>52</sup>

Atemorizado por el mito de la mente creadora de mundo, Guyer diagnostica que Kant no puede descartar la “genuina espacialidad de las cosas en sí”, y que, por consiguiente, fracasa en su conclusión idealista de que el espacio es sólo una condición subjetiva humana. Este autor omite, o decide ignorar, sin embargo, la consideración del argumento de Kant como una *reductio* sobre el sustancialismo y el relacionismo. Por supuesto que el argumento marca un vínculo fundamental entre la aprioridad del espacio, por un lado, y su idealidad y subjetividad, por otro. Pero sería incorrecto pensar que tal vínculo es directo. La *reductio*, como ya señalamos, es una argumentación residual, y si se toma con seriedad, la idealidad del espacio resulta el primer residuo, negativo, y el segundo, la subjetividad, positivo (A 26/B 42). Pero no es que la idealidad sea premisa de la subjetividad, ni viceversa; ambas se derivan, en el mismo paso y con la premisa del carácter *a priori* e intuitivo del espacio, de una reducción sobre los primeros dos disyuntos de la premisa inicial E1, esto es, las posiciones prevalecientes sobre

<sup>52</sup> Al menos en lo que concierne a la segunda edición. *Cfr.* Falkenstein 2001. De hecho, el pasaje de las *Observaciones generales* referido, que Guyer cita *in extenso*, puede verse como una suerte de reformulación de la Exposición trascendental, con un particular sesgo antileibniziano, esto es, mostrando que las relaciones espaciales no pueden ser relaciones conceptuales. Sobre esto, véase Allison 1976, p. 318.

la naturaleza del espacio en la época de Kant. En este marco no parece haber ninguna motivación para buscar excluir, como lo hace Guyer, “la genuina espacialidad de las cosas en sí”.

23. En suma, el diagnóstico de Guyer es insatisfactorio, pero no porque haya un razonamiento que sea, ése sí, efectivo para descartar el realismo trascendental (*e.g.*, como expediente para explicar por qué las cosas aparecen ubicadas espacialmente). Se trata, más bien, de que la expresión “la genuina espacialidad de las cosas en sí”, en el contexto del argumento E1-E5, es o bien trivial, o bien no tiene un significado determinado. Como vimos a propósito del reparo strawsoniano (§ 20, *supra*), la tesis kantiana de la subjetividad del espacio es perfectamente compatible con la idea, trivial, de que el mundo es *de suyo* espacial. Lo que esto quiere decir es que la ubicación espacial de los particulares no es algo que ponga la subjetividad, o que dependa de las condiciones de la sensibilidad humana. Si se acepta esta retórica, en efecto, la localización específica y las relaciones espaciales específicas que de hecho sostienen los particulares son independientes de la constitución subjetiva de los humanos. En general, los humanos controlamos poco la ubicación de los objetos. Para nosotros, no obstante, detectar la ubicación y las relaciones espaciales entre los particulares supone un orden en el que tales particulares se nos presentan y que *no pone el mundo*. Recordemos que un orden de presentación, a diferencia de un orden comparativo, generado por la experiencia (*e.g.*, un orden cromático), no supone que los elementos y sus propiedades son meramente dados a la percepción directa y que la comparación de tales propiedades permite establecer el orden. Tampoco es un orden convencional, en el que los elementos están ordenados por una decisión relativamente arbitraria, y que no tiene nada que ver con las propiedades de los elementos. En un orden de presentación, como lo es el orden espacial, los elementos son los particulares dados a la percepción y sus propiedades son las relaciones espaciales que sostienen entre sí ante un observador. La idea es, entonces, que los humanos requerimos representar el orden espacial para ser capaces de detectar particulares y sus relaciones, y, por ello, el orden espacial no puede ser un orden comparativo, empíricamente gene-

rado. La experiencia, pues, no genera el orden espacial en el que se ubican los particulares. Así, podría decirse trivialmente que el idealismo kantiano del espacio admite la espacialidad de los objetos de la intuición.

Si Guyer pide otra explicación de la espacialidad de los objetos de la intuición a partir del idealismo del espacio, ¿qué está, entonces, pidiendo? ¿No es acaso una exigencia desbordada? Y lo es, en la medida en que supone que hay algo significativo que decir sobre las propiedades espaciales de los cuerpos, además de todo lo que se puede decir partiendo de la ubicación de un objeto (cuerpo) en el orden espacial (euclidiano) de la experiencia humana. Esto es todo lo genuina y todo lo espuria que puede ser la espacialidad de las cosas, por lo que pretender que hay algo más que explicar es, acaso, desafiar los límites del sentido.

24. En este punto tenemos ya una idea clara de las razones del idealismo kantiano: se sustentan fundamentalmente en la idea de que el espacio es una intuición *a priori*. Así, hemos visto que la llamada tesis de la no espacialidad de las cosas en sí tiene su origen en la tesis antisustancialista de que el espacio no es nada real en ausencia de cuerpos. Es a esto a lo que Leibniz llamaba la idealidad del espacio. A diferencia de Leibniz —quien, al menos en lo que concierne a su posición en la polémica con Clarke, sostenía que el espacio es una abstracción de las relaciones espaciales actuales y posibles entre las sustancias materiales o cuerpos—, Kant coloca al espacio como una representación no conceptual de un orden de presentación, sólo dentro del cual pueden los objetos tener una ubicación, un *locus*.

Al insistir en que la premisa fundamental del argumento de la Exposición metafísica es la tesis de que el espacio es una intuición *a priori* (E3), he querido destacar que las dos conclusiones del argumento, la idealidad y la subjetividad, están en el mismo nivel, esto es, que ambas son una consecuencia de la reducción sobre las opciones sustancialista y relacionista. Esto significa, como he mostrado a propósito de las interpretaciones de Guyer y de Strawson, que es un error buscar una relación de fundamento a consecuencia entre ambas tesis. Allison señala, acaso atinadamente, que “el estatus *a priori* del espacio implica la

idealidad trascendental de aquello que representa”.<sup>53</sup> No obstante, según este autor, tal conclusión supone la conexión general entre la aprioricidad y la subjetividad, *viz.*, la afirmación de que “podemos conocer a priori sólo lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (B XVIII). Como podrá notarse, esta lectura omite que la subjetividad es un resultado, y no una premisa, del argumento, con lo que propicia, y no evita, la revolvedora intelectual de la que hablamos al principio de esta sección.

Respecto de la segunda conclusión del argumento de la Exposición metafísica, es preciso anotar un punto histórico importante. En el siglo XVIII había en circulación otra teoría que sostenía la subjetividad del espacio, a saber, la de George Berkeley. No debe sorprender, en consecuencia, que los primeros lectores de la *Estética* supusieran que la teoría de Kant tuviese más afinidades con la del obispo de lo que aquel estaba dispuesto a reconocer, al menos en la primera edición de la *Crítica*. Es hermenéuticamente útil, para apreciar el contenido y, acaso, la originalidad de la tesis kantiana de la subjetividad del espacio, preguntarse hasta qué punto guarda afinidades con la teoría de Berkeley. Esto es lo que haremos en las siguientes secciones.

### *El desliz berkeleyano*

25. Las relaciones *odi et amo* en la filosofía, como fuera de ella, son más frecuentes de lo que acaso nos gustaría aceptar. Las de Kant con Berkeley están sin duda entre las más célebres en la filosofía moderna. Como anticipé, una poderosa recepción de la *Crítica* entre sus contemporáneos sostuvo que el idealismo kantiano es muy similar o incluso “virtualmente indistinguible” del idealismo de Berkeley; y, a pesar de los airados reparos de Kant en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de su *opus magnus*, esta recepción de ciertos aspectos del idealismo trascendental ha prevalecido a lo largo de más de doscientos años. En efecto, las opiniones de los intérpretes actuales siguen divididas acerca de si Kant tiene éxito, y hasta qué punto, en deslindarse del cargo de berkeleyanismo.<sup>54</sup> Mi objetivo aquí no

<sup>53</sup> Allison 1973, p. 44.

<sup>54</sup> Falkenstein 1995, p. 459; Emundts 2008, pp. 117 y ss.; Winkler 2008, pp. 142 y ss.

será partisano, esto es, no me propongo intervenir directamente en esta disputa. Como en muchas de estas relaciones, la diferencias son a menudo de énfasis, pero los énfasis pueden ser cruciales. Lo que haré aquí es proponer una reconstrucción de la posición filosófica de Berkeley que pueda servir para iluminar, por contraste o por semejanza, el idealismo kantiano. Me interesa tener claro el *cargo* de berkeleyanismo del que Kant, y también muchos kantianos, quieren librar al idealismo trascendental. En esta sección presento primero, como marco general, una manera de entender ese cargo, que llamaré idealismo fenomenista o, simplemente, reductivismo. Después, acudo a determinados pasajes, sobre todo de los *Principios (PHK)*, para mostrar las motivaciones del obispo para arribar a lo que se ha llamado el desliz berkeleyano, que es la médula del reductivismo. Finalmente, recalco en la crítica de Berkeley al modelo newtoniano del espacio, así como en su propia posición relacionista respecto del espacio. En la sección siguiente analizaré los pasajes de *Prolegómenos* y de la segunda edición de la *Crítica* donde Kant pretende librarse del cargo de reductivismo, y me preguntaré qué lecciones se pueden extraer de esto para entender el idealismo trascendental desde la conclusión del argumento de la Exposición metafísica del espacio en la Estética trascendental.

26. Hay diversas maneras de formular el cargo de reductivismo. Notemos, de entrada, que ‘reducir’ es un término relativo: sólo quien sabe de qué tamaño es la tortilla completa puede quejarse de que se la han dado reducida. Una manera de formular el ataque que nos ocupa es con la idea de que, para Kant, el ser se agota en el parecer. Consideremos, para explicar esto, diferentes modos de hablar de pareceres, remitiéndonos brevemente a la distinción clásica entre propiedades primarias y secundarias de los objetos. Es evidente que, si algo es una serpiente, eso es algo que, en condiciones normales, parece una serpiente. Que algo sea una serpiente explica por qué, en un momento dado, ese algo puede parecer una serpiente. Y si bien parecer una serpiente es ciertamente compatible con no ser una serpiente, la explicación de lo que es una serpiente no requiere, en principio, explicar por qué algo parece una

serpiente. En este sentido, parecer una serpiente está subordinado a ser una serpiente. Puesto en términos de posesión de conceptos: es imposible hacerse del concepto “parecer una serpiente” si uno no posee ya, previamente, el concepto de “ser una serpiente”.

Algo similar, con sus matices, puede afirmarse en el caso de ser y parecer un triángulo. Podríamos decir que no se necesita considerar qué figura *parece* tener un determinado objeto para saber que algo es un triángulo. Desde luego que ser un triángulo puede explicar por qué algo parece un triángulo, pero la *apariencia* triangular no requiere desempeñar ningún papel en la explicación de lo que es un triángulo. En este ejemplo, entonces, ser un triángulo es independiente de parecerlo.

¿Qué podríamos decir ahora en el caso de ser y parecer rojo? Cabe afirmar, de modo similar a los casos anteriores, que ser rojo explica por qué algo puede parecer rojo en condiciones normales. Pero, puesto que no podemos decir que ser rojo es independiente de parecer rojo, la explicación es en este caso siempre circular: esto se debe a que ser rojo consiste justamente en parecer rojo en circunstancias normales de percepción. Esta circularidad no tiene que ser viciosa;<sup>55</sup> tal vez haya que tomarla como un rasgo de cierto tipo de propiedades, las que desde Locke se llaman secundarias. De modo general, una propiedad *P* atribuida a algún objeto *x* es *secundaria* sólo en el caso de que *x* (normalmente) parezca *P*; y tal *propiedad* es *primaria* sólo si *x* es *P*.

En el caso de las propiedades secundarias, la idea es, entonces, que el parecer es constitutivo del ser; o, como también se ha dicho, su *esse* es su *percipi*. En contraste, por supuesto, las propiedades primarias pueden atribuirse al objeto, incluso si no parece tenerlas. Sirva aquí el ejemplo recurrente de la forma de la rama sumergida en un estanque: aunque no parece recta, podemos, si sabemos suficiente acerca del mundo, afirmar que lo es; más aún, podemos explicar por qué sólo parece estar doblada.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> McGinn 1983, pp. 6 y ss.

<sup>56</sup> Este potencial explicativo es importante como motivación de la distinción lockeana.

Pues bien, en este marco, es un reductivista quien piense que no hay una diferencia de naturaleza entre las propiedades primarias y las secundarias. Esto puede ser porque piensa que las propiedades secundarias se reducen a (no son sino) las primarias, o porque piensa que las primarias se reducen a las secundarias. En lo que sigue trabajaré suponiendo que el idealismo berkeleyano es un reductivismo del segundo tipo, esto es, aquel que sostiene que en general, e incluso para lo que normalmente llamamos cuerpos —las sustancias materiales de los filósofos—, el ser no es sino el parecer.

27. Berkeley está en los anales de la historia de la filosofía y es parte de la información filosófica común por su frase “ser es ser percibido”. En esta consigna provocadora está contenido, como en una nuez, lo que se ha llamado el desliz berkeleyano.<sup>57</sup> Para entender este desliz es preciso mirar con cierto cuidado sus ideas sustantivas, en especial las contenidas en el *Tratado*, las cuales son relativamente poco conocidas y apreciadas con justicia. Quizá resulte apropiado recordar que el de Berkeley es un programa reformista, pues propone la revisión de determinados conceptos que de hecho poseemos, por ejemplo, el de objeto material.<sup>58</sup> En efecto, la dialéctica de su discurso es del tipo “al contrario de lo que a primera vista parece (de lo que nos dicen nuestras intuiciones prefilosóficas) el concepto de cuerpo material es el concepto de algo que ‘está en la mente’”. La médula de ese programa, que tiene pleno sentido filosófico, contempla, sintéticamente hablando, dos momentos: uno destructivo y otro constructivo. El primero es la cruzada del obispo contra la abstracción lockeana; en el momento constructivo aparece la reinterpretación del mundo material en términos de lo contenido en la mente de Dios. No es cosa, aquí, de detenernos en una reconstrucción plena de ese programa. Lo que interesa son aquellos de sus elementos que permitan entender con justicia el desliz berkeleyano.

Examinemos un par de pasajes de los *Principios del conocimiento humano*. En el primero, después de proponer el experimento de “mirar en los propios pensamientos y tratar de con-

<sup>57</sup> Nagel 1986.

<sup>58</sup> Véanse Strawson 1959, y Kripke 1982.

cebir si es posible que un sonido, o figura, o movimiento o color exista sin la mente o impercibido”, Berkeley escribe:

Esta sencilla prueba habrá de llevarte a ver que lo que sostienes [la existencia de los objetos materiales sin la mente] es una crasa contradicción. Tan es así que me conformo con ponerlo todo en la cuestión: si es posible concebir que una sustancia móvil o, en general, cualquier idea, o cualquier cosa como una idea, exista de otro modo que en la mente que la percibe, de inmediato abandonaré mi causa.<sup>59</sup>

A pesar de la convicción con la que escribe este autor, es difícil sustraerse a la impresión de que hay algo profundamente insatisfactorio con el idealismo berkeleyano. Es notorio que el reto que Berkeley propone en el pasaje supone una carga probatoria para quien sostenga que el de cuerpo material es el concepto de algo que no está en la mente. En este pasaje, la tesis de que, para los cuerpos materiales, ser es ser percibido, se deriva de la imposibilidad de formar una idea de algo no percibido. Si trato de pensar, por ejemplo, una serpiente no percibida, encuentro que sólo puedo evocar la idea de una serpiente, y esa idea es, para Berkeley, algo que percibo. Tradicionalmente, a este argumento se ha puesto la objeción de que se basa en una confusión, porque toma la idea o representación de una serpiente por la serpiente misma —confunde, pues, las cosas con las ideas de las cosas—. Se ha dicho que Berkeley toma fatalmente la representación perceptual de un objeto, en cuanto medio o vehículo para pensarlo, por el objeto mismo.<sup>60</sup> Alguien puede ciertamente utilizar la imagen visual de una serpiente para representar una serpiente, pero eso no significa que represente con ello la imagen de una serpiente; del mismo modo que si alguien dibuja una serpiente en un

<sup>59</sup> *PHK* § 22; la traducción es mía: “This easy trial may make you see that what you contend for is a downright contradiction. Insomuch that I am content to put the whole upon this issue: if you can but conceive it possible for one extended movable substance, or, in general for any one idea, or anything like an idea, to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause.”

<sup>60</sup> Nagel 1986, p. 96.

papel, no dibuja el dibujo de una serpiente. Esto parece, efectivamente, justificar la acusación de que Berkeley hace de las cosas ideas, representaciones.

Consideremos un momento qué pudo motivar en Berkeley este desliz. Es bastante claro que de por medio está su rechazo de la abstracción. Podría decirse que el combate contra la abstracción procede en los *Principios* según la máxima de que lo que está unido no se puede separar arbitrariamente en la mente. La abstracción consiste en separar lo que está unido. Así, por ejemplo, según Berkeley, podemos formar la idea de un animal cuyas extremidades inferiores sean equinas y cuyo torso y cabeza sean humanos. Aunque nadie haya visto nunca un ejemplar animal semejante (y, por lo que sabemos ahora, eso es biológicamente imposible), formamos esa idea mediante un proceso de abstracción (*PHK* § 10). La reunión de las partes separadas es producto de las fuerzas activas de la mente humana, sobre todo de la imaginación. Es evidente que tanto la separación de las partes como su unificación son arbitrarias; pero en la medida en que estas ideas se mantengan en el reino de la ficción, de los cuentos y las historias —*i.e.*, en tanto no tengan pretensiones de decir cómo es el mundo— no hay ninguna dificultad con ellas.

El problema, el que Berkeley quiere desterrar del panorama filosófico, surge cuando se toma la abstracción como un procedimiento para generar ideas complejas que tienen la pretensión de representar el mundo. Ésta es la abstracción a la que apelan los teóricos de las ideas abstractas.<sup>61</sup> Quizá el atractivo más obvio de la abstracción en este marco sea que permite dar una explicación intuitivamente aceptable de la formación de lo que en la terminología kantiana es el carácter general de los conceptos. En efecto, poseer el concepto de triángulo es, bajo este modo de pensar, poseer una representación que permite reconocer una diversidad abierta de figuras triangulares, pero que no se identifica con la representación singular de ninguna de ellas en particular. La idea general de triángulo es una idea abstracta, en virtud de que se genera separando mentalmente aquello que de particular y diverso tienen nuestras percep-

<sup>61</sup> Waxman 2005, pp. 272 y ss.

ciones de las cosas, formando, así, una nueva representación: la idea de triángulo.<sup>62</sup> Lo correspondiente podría decirse de otras ideas abstractas como la de humano o la de objeto material.

No obstante, Berkeley, con un gesto característico, confiesa que él no cuenta con tal capacidad de abstracción, e invita a sus lectores a considerar si ellos la poseen o no (*PHK* § 13). Cuando pienso la idea de humano, es su argumento, pienso siempre en éste o aquel humano —Pedro, María o Juan— con todo y sus particularidades, su género, su color de piel, compleción, estatura, etc. Pero no pienso realmente nada cuando tengo la idea de un humano que no es ni blanco ni gordo ni alto, y que podría ser todo eso o su contrario. La abstracción de los filósofos es, pues, una quimera, y no hay, hasta no probar lo contrario, tal cosa como una capacidad de abstracción que no separe arbitrariamente en la mente lo que está unido de suyo.

Ahora bien, Berkeley no sólo combate en los *Principios* la abstracción como procedimiento para generar ideas,<sup>63</sup> también rechaza la noción de que mediante la abstracción puedan distinguirse aquellas propiedades o cualidades de los objetos materiales que dependen de la constitución sensorial humana de aquellas que no lo hacen. Este rechazo cristaliza en la llamada tesis de la inseparabilidad, según la cual las cualidades primarias y las secundarias se encuentran inseparablemente unidas en todo objeto de percepción.<sup>64</sup> A propósito de esta tesis, examinemos ahora un segundo pasaje de esta obra:

cuando intentamos abstraer la extensión y el movimiento de toda otra cualidad, y las consideramos por sí mismas, inmediatamente las perdemos de vista y caemos en grandes extravagancias. Todas ellas dependen de una doble abstracción: primero, se supone que la extensión, por ejemplo, puede ser abstraída de toda otra cualidad sensible; segundo, que la entidad de la extensión puede abstraerse de su ser percibida. Pero quienquiera que reflexione, y se tome el trabajo de entender lo que dice, reconocerá, si no estoy

<sup>62</sup> Véase Locke, *Essay* III, I–III.

<sup>63</sup> Este rechazo le genera el problema de explicar cómo surgen las ideas sin apelar a la abstracción. Berkeley no parece tener una solución a este problema, al menos en los *Principios*. Cfr. Robles 1990.

<sup>64</sup> McGinn 1983, p. 46; Waxman 2005.

equivocado, que todas las cualidades sensibles son igualmente *sensaciones* e igualmente *reales*; ahí donde hay extensión, también hay color, a saber, en su mente.<sup>65</sup>

Hay que advertir en este punto que la tesis de la inseparabilidad no implica la imposibilidad de distinguir las cualidades primarias de las secundarias en un objeto; no implica, pues, la confusión entre ambos tipos de cualidades. Lo que afirma es que ningún objeto puede instanciar un tipo de cualidades—sean primarias o secundarias— si no instancia el otro. En toda su generalidad, la tesis es que, para todo objeto de percepción *A*, *A* sólo presenta cualidades primarias si presenta cualidades secundarias. “Ahí donde hay extensión, también hay color.” Es evidente que Berkeley extrae de esta tesis una consecuencia idealista; tal como él mismo remata la frase, extensión y color están, ambos, “en la mente” de quien los percibe.<sup>66</sup> El razonamiento completo es algo como lo siguiente: puesto que las cualidades secundarias existen sólo en la mente (su ser es su ser percibido), y puesto que sólo hay cualidades primarias ahí donde hay secundarias (tesis de la inseparabilidad), entonces las cualidades primarias también están “sólo en la mente”.

Ésta sería la manera berkeleyana de reducir las cualidades primarias y, en última instancia, el mundo material, a la lógica de las cualidades secundarias. No obstante, con este argumento, el reductivismo de Berkeley estaría basado en una falacia (*non sequitur*), pues, a partir de la necesaria coinstanciación de propiedades no se extrae la conclusión de que las propiedades coinstanciadas sean de la misma naturaleza. Esto resulta evidente si reparamos en un ejemplo. Supongamos que todo aquello que tiene propiedades estéticas tiene también propie-

<sup>65</sup> *PHK* § 99: “when we attempt to abstract extension and motion from all other qualities, and consider them by themselves, we presently lose sight of them, and run into great extravagances. All of which depend on a twofold abstraction: first, it is supposed that extension, for example, may be abstracted from all other sensible qualities; and secondly, that the entity of extension may be abstracted from its being perceived. But whoever shall reflect, and take care to understand what he says, will, if I mistake not, acknowledge that all sensible qualities are alike *sensations* and that they are alike *real*; that where the extension is, there is color, too, to wit, in his mind.”

<sup>66</sup> Véase también *PHK* § 10.

dades materiales; de ahí no se sigue para nada que las propiedades materiales sean de la misma naturaleza que las estéticas.<sup>67</sup> De modo que la tesis de la inseparabilidad puede acaso ayudar a entender la conclusión idealista de Berkeley, pero no resulta un medio adecuado para justificarla.

28. A pesar de las reservas debidas frente a la fase destructiva del programa de Berkeley, es pertinente mencionar, siquiera escuetamente, algo sobre su fase positiva. En efecto, según la reforma conceptual que propone el obispo, “objeto material” no significa *objeto material* o cuerpo; de modo que éste no es, en realidad, el concepto que normalmente aplicaríamos a los cuerpos, a la realidad física, sino que significa algo así como una idea. La fase positiva nos tendría que ofrecer una explicación de por qué, de todos modos, pensamos normalmente que los cuerpos se distinguen fundamentalmente de las ideas.

Una clave de la fase positiva se halla en las secciones 26–33 de los *Principios*. El razonamiento puede reconstruirse como sigue. El hecho de que los llamados objetos materiales sean ideas o, más propiamente, colecciones de ideas, no nos impide en absoluto trazar la distinción general entre lo que es real y lo que es meramente ilusorio (fantástico, producto de la imaginación, como el centauro). Tan pronto como atendemos a las fuentes de las ideas (*PHK* § 26), nos percatamos de que algunas de ellas las produce nuestra mente a voluntad, mientras que otras, particularmente las sensaciones, se nos imponen de acuerdo con ciertas leyes. La conexión y la admirable regularidad de tales ideas son testimonio “de la sabiduría y la benevolencia de su Autor” (*PKH* § 30). Esto le permite a Berkeley concluir que, si bien los objetos materiales son reales (*PHK* § 33), en el sentido de que no se confunden con las entidades imaginarias, tienen no obstante la realidad de las ideas, esto es, son ideas en la mente de Dios, su creador.

Es esta reinterpretación del mundo material como contenido en la mente de Dios lo que le permite a este gran filósofo matizar su reductivismo, si bien deja intacto su desliz. Este desliz, como diremos ahora, es una confusión de la forma con el

<sup>67</sup> Véase McGinn 1983, p. 47.

contenido de las ideas. Si aquello a lo que llamamos cuerpo es algo que está en la mente de Dios, es dudoso que podamos decir de eso que es una idea en *nuestra* mente. Para nosotros, la idea de cuerpo es la idea de algo fuera de nuestra mente, algo que ella por sí misma no produce (y que es legaliforme). Ahora bien, el experimento mental que constituye la médula del reto berkeleyano en *PHK* § 22 —concebir un objeto o propiedad sin la mente— está planteado desde la perspectiva de lo que es el caso para las débiles y finitas mentes humanas. En otros términos, la hipótesis de que la existencia fuera de la mente entra en contradicción con las condiciones de la mente concierne sólo a la mente humana. Pero las condiciones de la mente humana en relación con nuestras ideas pueden entenderse de dos maneras, a saber, como forma y como contenido. El contenido de una idea es aquello acerca de lo cual ella versa. La idea de una serpiente tiene como contenido “una serpiente”. Esto quiere decir que las ideas se identifican, y son las ideas específicas que son, en virtud del contenido que tienen. Así, la idea de un ofidio y la idea de una serpiente pueden referir a una y la misma criatura, pero son evidentemente dos ideas distintas. Ahora bien, todas nuestras ideas deben tener una forma (subjéctiva) que las haga accesibles desde el punto de vista humano, un medio o vehículo por el cual el contenido se torne inteligible para la mente, *e.g.*, el dibujo de una serpiente, o las palabras “una serpiente”, “a snake”, “eine Schlange”. No obstante, del hecho de que el contenido sólo sea significativo cuando se presenta en una determinada forma, no se sigue que el contenido de la idea se confunda con el medio en el que se presenta. Éste es el desliz berkeleyano, un desliz de la forma al contenido del pensamiento.

Con su consigna de que ser es ser percibido, Berkeley suscribe que, incluso en los casos en los que nos sentimos inclinados a afirmar que ser no es ser percibido (los objetos materiales), el ser (extenso) no consiste en nada más que en su parecer extenso. Hemos visto que las dos tesis de las que se desprende esta conclusión —la de la inseparabilidad y la de las ideas divinas— han de ser tomadas con mucha cautela. La primera puede desembocar en un *non sequitur*; la segunda, acaso en una convicción teológica o piadosa según la cual todo lo que

existe existe en la mente divina, de donde la consigna en realidad tendría que ser cualificada: ser es ser percibido por Dios. Es justamente este último aspecto del idealismo berkeleyano el que acaso autoriza a Kant a llamarlo místico o visionario.

29. Veamos ahora brevemente, para completar este panorama, cómo opera el programa de Berkeley en la discusión entre sustantivistas y relacionistas en torno al espacio.<sup>68</sup> Aquí hay también una fase destructiva y una fase positiva. En *De Motu*, el irlandés es bastante enfático en su rechazo de la idea newtoniana de espacio absoluto. En § 52 se refiere explícitamente a los newtonianos, presentando la distinción entre espacio relativo y absoluto, y citando directamente del Escolio a las Definiciones de los *Principia*. Pero es en el pasaje § 53 donde presenta su argumento crítico:

Así que imaginemos que todos los cuerpos han sido destruidos y reducidos a nada. Lo que queda es lo que ellos [los newtonianos] llaman espacio absoluto, habiendo eliminado, junto con los cuerpos mismos, toda relación que surgiera de la posición y distancia entre ellos. Ahora bien, este espacio es infinito, inmóvil, indivisible, insensible, sin relación y sin distinción. Esto es, todos sus atributos son privativos o negativos. Parece entonces que es una mera nada. La única ligera dificultad que surge es que es extenso, y la extensión es una cualidad positiva. Pero ¿qué tipo de extensión, pregunto, es aquella que no puede dividirse ni medirse, y cuyas partes no pueden ser percibidas por los sentidos o dibujadas por la imaginación?<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Véanse §§ 13–15, *supra*.

<sup>69</sup> *De Motu*, IV, 25: “And so let us imagine that all bodies have been destroyed and reduced to nothing. What remains they call absolute space, all relation which arose from the position and distances of bodies having been removed along with the bodies themselves. Again, that space is infinite, immovable, indivisible, insensible, without relation and without distinction. That is, all attributes are privative or negative. It seems therefore to be mere nothing. The only slight difficulty arising is that it is extended, and extension is a positive quality. But what sort of extension, I ask, is that which cannot be divided nor measured, no part of which can be perceived by sense or pictured by the imagination?” La traducción es mía, a partir de la versión inglesa del texto latino hecha por D.M. Jesseph.

Esta crítica se basa, claramente, en la tesis empirista de que todas las ideas significativas de los objetos físicos deben derivarse de las percepciones de sus cualidades sensibles. De acuerdo con esto, los únicas ideas de espacio, y de movimiento, que son significativas y, por ello, útiles para formular leyes físicas son aquellas que se definen por su referencia a objetos sensibles particulares.<sup>70</sup> En la cita, Berkeley argumenta característicamente por eliminación: las posibles propiedades enlistadas de un espacio sin cuerpos son todas privaciones de atributos de objetos sensibles, por lo que, dada la tesis empirista y dado que por hipótesis en el espacio absoluto no hay cuerpos, ninguna de ellas cuenta como una cualidad legítima o significativa. Únicamente la extensión parece positivamente una cualidad. Pero no podemos atribuir extensión a algo que no podemos medir y, como el espacio absoluto no se puede percibir, tampoco se puede medir. De ahí se sigue que no podemos atribuirle extensión al espacio absoluto y que, en general, no tiene cualidades, por lo que metafísicamente es mera nada (*mere nothing*).

Hay un ángulo de esta conclusión de Berkeley, sin embargo, que amerita abordarse por su conexión, y por su contraste, con la teoría kantiana del espacio. Se trata de la tesis de que no podemos formar una idea significativa de un espacio no sensible (*insensible* en el original latín). Aquí el razonamiento parte de que hay sólo tres vías, o facultades, como las llama Berkeley, para formar ideas: los sentidos, la imaginación y el intelecto. Que el espacio absoluto no puede captarse sensorialmente es algo que no hace falta argumentar, puesto que el propio planteamiento newtoniano lo sostiene. La imaginación tampoco nos da el acceso deseado, porque la imaginación representa cosas sensibles y depende de la percepción para darle contenido a sus ideas. Finalmente, tampoco el intelecto puede realizar la tarea, pues sus objetos son “espirituales”, *i.e.*, inmateriales y, por lo tanto, inextensos. De modo que a la conclusión metafísica de que el espacio absoluto es una no entidad, una nada, se añade ahora la conclusión epistemológica de que, incluso si hubiera tal cosa, no podría ser conocida. Y la razón es justamente que, si el espacio es no sensible —como

<sup>70</sup> Véase Buroker 1981, p. 14.

tiene que ser el espacio absoluto— entonces es imposible conocerlo.

Si, como se ha indicado,<sup>71</sup> la pregunta ¿es real el espacio? equivale a la pregunta ¿existe el espacio independientemente de los objetos físicos?, parece claro que Berkeley responde con una negativa enfática. Pero en los *Principios*, con un matiz que refleja acaso la fase positiva de su programa, él admite que puede dársele un contenido a la idea de un “espacio puro”:

Cuando, suponiendo que todo el mundo haya sido aniquilado salvo mi propio cuerpo, digo que aún permanece el *espacio puro*, con ello no quiere decirse sino que concibo posible que los miembros de mi cuerpo se muevan en todas direcciones sin la menor resistencia.<sup>72</sup>

Berkeley piensa aquí en términos de la movilidad del propio cuerpo. Si puedo moverme sin obstáculos, lo que hay es *espacio*; si encuentro resistencia, lo que hay es *cuerpo* (PHK § 116). Ahora bien, la resistencia al movimiento viene en grados; en un extremo está la ausencia de resistencia, el movimiento sin esfuerzo, y en el otro la imposibilidad de movimiento, incluso ante el mayor esfuerzo. De modo que la idea de cuerpo proviene de la experiencia de la resistencia al movimiento, mientras que la de espacio proviene de la experiencia del movimiento sin resistencia. El espacio, según esto, es la mera ausencia de cuerpos, por lo que no es nada adicional e independiente de ellos. Aquí Berkeley concede efectivamente un contenido a la idea de espacio —el espacio *puro* o espacio sin cuerpos—, pero ese contenido se deriva, negativamente, de la idea de cuerpo. En otros términos, sin cuerpos no hay espacio; y los conceptos espaciales (arriba/abajo, derecha/izquierda) surgen directamente de las relaciones entre los cuerpos. Así, por ejemplo, el lugar (*locus*) de un objeto no es para Berkeley nada más que su posición en relación con otros objetos (*De Motu* § 58), mien-

<sup>71</sup> Buroker 1981, p. 22.

<sup>72</sup> PHK § 116: “When, therefore, supposing all the world to be annihilated besides my own body, I say there still remains pure space, thereby nothing else is meant but only that I conceive it possible for the limbs of my body to be moved on all sides without the least resistance.”

tras que para Newton era la posición que el objeto ocupa en el espacio absoluto (Pr. Def. Schol. III).

30. En su discrepancia enfática con Newton y sus seguidores en torno al espacio absoluto, y en su consiguiente adopción del relacionismo, Berkeley comparte, acaso sorprendentemente, fobias con Leibniz; pero no comparte filias. Donde el de Leipzig extrae una conclusión abstraccionista —el espacio es una abstracción de las relaciones (véase el § 12, *supra*)—, el de Dublín saca una conclusión que podría llamarse subjetivista. ¿Por qué? ¿De dónde el subjetivismo? De la noción de que la representación del espacio, para usar la terminología kantiana, proviene de la experiencia, del contacto o *commercium*, con los cuerpos. El espacio es básicamente la sensación de falta de resistencia al movimiento. Esto le permite a Berkeley sostener la idealidad y la subjetividad del espacio, así como abrazar el relacionismo. El espacio es ideal porque no es nada independientemente de los cuerpos y sus relaciones. Metafísicamente hablando, el espacio, para el irlandés, es la ausencia de cuerpos, por lo que si no hay relaciones entre los cuerpos, no hay entonces espacio; es subjetivo, además, en el sentido en que las sensaciones son subjetivas. Como veremos, la naturaleza subjetiva del espacio proviene, para Berkeley, de la naturaleza subjetiva de las sensaciones. Esto marca una diferencia fundamental respecto de la tesis kantiana de la subjetividad del espacio.

#### *¿Un Berkeley prusiano?*

31. Después de la primera edición de la *Crítica*, Kant escribió diversos pasajes en los que se refiere explícitamente a las ideas de Berkeley.<sup>73</sup> Esto indica que el obispo es uno de los jugadores principales en la arena filosófica del idealismo trascendental a partir de su primera recepción. Junto a la variedad de epítetos con los que Kant describe el idealismo berkeleyano (*dogmático, místico, visionario*, etc.), en estos pasajes puede discernirse una

<sup>73</sup> *KrV* B 71, B 274–275; *Prol AA* IV 293; 375. Es bien conocido que en esto la llamada *Reseña de Gotinga*, publicada anónimamente, aunque redactada a dos manos por Christian Garve y J.G.H. Feder, tuvo una responsabilidad directa. Véase Sassen 2000, pp. 53 y ss.

mezcla de reacciones.<sup>74</sup> Por un lado, es evidente que el prusiano objetaba la identificación de su idealismo trascendental con el ángulo fenomenista de Berkeley, *i.e.*, la reducción de la experiencia a mera ilusión. Por otro, y tomando en cuenta la fina ironía con la que años antes había ya combatido al telépata sueco Immanuel Swedenborg,<sup>75</sup> es seguro que a Kant le irritaba profundamente la idea berkeleyana de un sistema de espíritus inmatrimales que se influyen mutuamente a través de Dios como principio causal. Esto podría llamarse *espiritismo*. Lo que haré en esta sección es, primero, preguntarme si ambas reacciones son compatibles. Después, me concentraré en algunos pasajes en los que Kant se propone abiertamente desembarazarse del cargo de berkeleyanismo; aquí la pregunta conductora es si el idealismo kantiano del espacio equivale a un fenomenismo; finalmente, examinaré el efecto que tienen estas consideraciones en la tesis kantiana de la subjetividad del espacio.

#### Fenomenismo o espiritismo

32. Como lo han sugerido diversos comentaristas, es posible que el fenomenismo no capture con justicia la posición de Berkeley.<sup>76</sup> Según hemos visto en la sección precedente, el fenomenismo que se le ha endosado a Berkeley depende de hacer colapsar la lógica de las cualidades primarias con la de las cualidades secundarias. De ahí surge la noción de que, según Berkeley, y para usar la imagen conocida, no hay en verdad *nada* detrás del velo de *maya*: la experiencia de objetos es indistinguible de la mera imaginación de objetos. La razón que se aduce para rechazar esta reconstrucción de la doctrina del obispo es que, se dice, Berkeley nunca se propuso negar la realidad de lo que está del otro lado del velo, sino sólo (!) que su existencia sea la de los cuerpos u objetos materiales. De ser esto correcto, Kant no sólo tiene reacciones diferentes frente al programa reformista de Berkeley, sino que tales reacciones son incompatibles. En efecto, una cosa es objetar la idea de que no hay experiencia de objetos, sino sólo ilusión, *i.e.*, que

<sup>74</sup> Véase Falkenstein 1995, p. 430.

<sup>75</sup> En los *Sueños de un visionario*.

<sup>76</sup> Véanse Turbayne 1955, pp. 225 y ss., y Falkenstein 1995, p. 316.

no hay nada del otro lado del velo de *maya*, y otra distinta es objetar la idea de que lo que hay detrás del velo es, en contra de las creencias ordinarias, mental e inmaterial. Estamos ante un asunto interpretativo y filosófico amplio y complejo. Aquí me ceñiré a lo más elemental.

Antes dijimos que fenomenismo y espiritismo son dos aspectos del programa de Berkeley. Ahora hay que recordar que ambos aspectos corresponden a las dos fases de su programa reformista, la negativa y la positiva. En efecto, el fenomenismo se desprende de la fase negativa, según la cual, y en contra del pensamiento ordinario, los cuerpos son, metafísicamente hablando, seres de pensamiento —ideas—. La coartada mayúscula de Berkeley, que contrarresta el choque que indudablemente produce este planteamiento, radica, según la fase positiva, en la reinterpretación del mundo material como el contenido de la mente de Dios. Pero las respectivas conclusiones de las fases negativa y positiva no son coincidentes. La primera muestra que lo que normalmente tomamos como objeto material es una idea en nuestra mente, esto es, que para una mente humana ser es ser percibido. Esto es lo que autoriza encontrar el fenomenismo en la fase negativa. La conclusión espiritista de la fase positiva es, pretendidamente, lo que le permite descartar el fenomenismo. No obstante, si algo muestra la fase positiva, es que los cuerpos materiales son ideas en la mente de Dios: las conexiones causales que encontramos en lo que tomamos como mundo material se deben a la legalidad con la que Dios piensa ese mundo. De donde la expresión correcta aquí es: ser es ser percibido por Dios. Es evidente que se trata en cada caso de tesis distintas; una se refiere a lo que cabe para la mente humana, la otra a lo que concierne a la mente divina. Si esto es correcto, las dos fases del programa berkeleyano no se conectan, por lo que, estrictamente, no podríamos hablar de incompatibilidad.

33. Como una cuestión histórica, es claro que Berkeley sólo se reconocía en el espiritismo, nunca en el fenomenismo, lo cual revela acaso que, desde su propia perspectiva, ambas posiciones son incompatibles. Sin embargo, la precupación de Kant con el berkeleyanismo no radica en algún examen del que se

desprenda la incompatibilidad del fenomenismo con el espiritismo, en la filosofía del obispo. Independientemente de si Berkeley se reconocía a sí mismo como fenomenista, las reacciones de Kant ante la reseña de Garve indican una conciencia clara en el prusiano de que debía deslindar su idealismo tanto de la posición del fenomenismo —que, con razón o sin ella, se le había endosado ya en la recepción de su propio tiempo al filósofo irlandés— como de la del espiritismo.

El idealismo —escribe Kant en *Prolegómenos*— consiste en la afirmación de que no hay sino seres pensantes, siendo las cosas que pensamos como intuitas en la percepción sólo representaciones en los seres pensantes, a las cuales no les corresponde de hecho ningún objeto externo a él. (AA IV 288–289)

La primera parte de este pasaje refleja el espiritismo de Berkeley, aunque Kant debió acaso agregar que, además de seres pensantes, también existen sus ideas. La segunda parte reflejaría la posición del obispo sólo si se le agregara una condición: no se trata de que ningún objeto corresponda a las representaciones de los objetos materiales, sino de que no les corresponde nada *material*. De acuerdo con esto, es incorrecto decir que “las cosas que pensamos como intuitas en la percepción” son sólo representaciones, cuando son más bien signos que se refieren a la manera en que las cosas están dispuestas a afectarnos, dependiendo de cómo procedamos a actuar. Un ejemplo de esta posición se halla en la *Nueva teoría de la visión* § 147 (Berkeley 1975, p. 51). Según Lorne Falkenstein, esta conclusión berkeleyana no es en último término muy distinta de la que Kant se atribuye a sí mismo en los *Prolegómenos* 13, nota iii, esto es, afirmar la existencia de las cosas en sí mismas y negar que podamos conocer nada acerca de ellas. Con ello, según este autor, Kant deja abierta la posibilidad de que las cosas en sí mismas sean espirituales y no materiales. A favor de esta interpretación está el énfasis con el que Kant parece negar, en la nota ii de ese mismo pasaje de *Prolegómenos*, que las cosas en sí mismas puedan ser espaciales; esto parece ciertamente implicar la conclusión espiritista de Berkeley. Así, concluye sumariamente Falkenstein:

si hay una diferencia entre Kant y Berkeley, es sólo que Berkeley está dispuesto a describir las cosas en sí mismas, tales como Dios y el alma, y a sostener que ellas están relacionadas causalmente entre sí, mientras que Kant quiere evitar cualquier discurso como ése.<sup>77</sup>

Al contrario de lo que sugiere Falkenstein, ésta no es una mera diferencia de matiz. O para decirlo de otra forma: esta diferencia de matiz resulta enormemente importante, en la medida en que atañe directamente a la tesis kantiana de la humildad. ¿Es el fenomenismo una premisa de la tesis de la humildad? ¿Es la tesis de la humildad compatible con el espiritismo? En lo que sigue ensayaré dos argumentos histórico-sistemáticos para responder negativamente ambas preguntas.

#### Idealismo y fenomenismo

34. El cargo de fenomenismo puede formularse como lo hacen los primeros críticos de Kant: “todo lo que podemos conocer, y de lo que podemos decir algo es meramente representación” (Sassen 2000, p. 58). Después de la primera edición de la *Crítica*, Kant se muestra bastante consciente de esta interpretación de su teoría, y hace esfuerzos, tan denodados como infructuosos, por librarse de ella. Pero es que en la *Estética trascendental* tenemos una frase que no parece dejar lugar a dudas, un frase que además Kant dejó intacta después de los exabruptos y la iracundia de los *Prolegómenos* ante la reseña de Gotinga, y en las modificaciones a la *Crítica* en su segunda edición:

lo que llamamos objetos externos no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad. . .<sup>78</sup>

Para dar cuenta del conocimiento objetivo, el idealismo kantiano pide aceptar la tesis de que aquellos objetos que describimos mediante propiedades primarias son *meras representaciones*, *i.e.*, lo que aparece de las cosas ante nuestra sensibilidad. La

<sup>77</sup> Falkenstein 1995, p. 430, y p. 316 n.

<sup>78</sup> *KrV* A 39/B 45: “was wir äussere Gegenstände nennen, nicht anders als blosser Vortellungen unserer Sinnlichkeit sein. . .”

explicación de lo que aparece —como escribe asimismo un filósofo contemporáneo— “no puede referirse sin circularidad a las propiedades primarias, puesto que ellas tienen que ser explicadas en términos de ese aparecer”.<sup>79</sup> El error de Kant, según esta idea, es asimilar la lógica de la representación de objetos —de modo paradigmático, la representación de los particulares en términos de sus propiedades primarias— a la lógica de las propiedades secundarias; para decirlo en otros términos, la propiedades fenoménicas, las que adosamos a los fenómenos, incluyen esencialmente la espacialidad y la temporalidad. Normalmente, al menos desde Locke y Newton, las propiedades espaciotemporales no dependen de cómo parecen ser las cosas a un observador. Pero, en Kant, las propiedades espaciales, o mejor, las relaciones espaciales de los particulares, al igual que el color, el sabor, etc., obedecen a la lógica de las apariencias, o de las propiedades secundarias: *A* es *F* si y sólo si *A* parece *F*. En esta situación, es imposible acudir a la explicación de que las cosas aparecen extensas en virtud de que *son* extensas, independientemente de la sensibilidad humana. La tesis de la humildad, en esta lectura, es un producto del fenomenismo kantiano. Ante la pregunta sobre qué hace que los particulares aparezcan en relaciones espaciales, el idealismo kantiano está obligado a guardar silencio, so pena de rebasar los límites del sentido.

35. Esta lectura no aparece sólo en la primera edición de la *Crítica*. Es posible afirmar, a partir de las reacciones de Kant ante sus primeros críticos, que sus diversos intentos por deslindarse del fenomenismo no siempre ni claramente desembocan en el éxito. Detengámonos en dos pasajes ilustrativos. El primero, de los *Prolegómenos* § 13, observación ii:

Mucho antes que él, pero al menos desde Locke, se ha supuesto y establecido comúnmente, y sin perjuicio para la existencia real de las cosas externas, que de muchos de sus predicados puede decirse que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino sólo a sus fenómenos, y que no tendrían ninguna existencia propia fuera de nuestra representación. A estos predicados pertenecen

<sup>79</sup> Nagel 1986, p. 95.

el calor, el color, el sabor, etc. Pero si yo, por importantes razones, además de éstos cuento también entre los meros fenómenos a las restantes cualidades de los cuerpos, llamadas *primarias*: la extensión, el lugar y en general el espacio con todo lo que le pertenece [...], no se puede alegar la menor razón para no admitir esto; y así como no se puede llamar idealista a quien considera que los colores no son propiedades inherentes a los objetos en sí mismos, sino modificaciones inherentes sólo al sentido de la vista, así tampoco se puede llamar idealista mi doctrina sólo porque yo encuentro que aún más propiedades y, en verdad, que todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo pertenecen meramente a su fenómeno: pues con esto no se suprime, como en el verdadero idealismo, la existencia de la cosa que aparece, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma.<sup>80</sup>

Este texto es sumamente valioso y ha sido ampliamente comentado, pues su autor muestra una conciencia clara tanto del cargo de idealismo como de las dificultades para eliminarlo.

<sup>80</sup> *Prol AA IV 289*; sigo, con variantes, la traducción de Mario Caimi: “Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur den Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.” Seguramente Kant piensa en el mismísimo Aristóteles cuando sugiere, en las primeras frases del pasaje, que antes de Locke ya se había trazado la distinción entre propiedades primarias y secundarias.

Estamos ante una especie de argumento de autoridad por analogía que tiene consecuencias desastrosas para su ambición, casi desesperada, de librarse del cargo mencionado. Si no se encuentra objeción, diría el argumento, a la idea lockeana de que hay cierto tipo de propiedades que dependen del modo o manera en que nos afectan sensiblemente los objetos que las presentan, entonces tampoco debe objetarse la idea kantiana de que todas las propiedades que es posible adjudicar a un objeto de la intuición dependen de nuestras humanas condiciones subjetivas. Es preciso notar que, incluso con esta manera —ciertamente simplificada— de ponerlo, el argumento de Kant no está expuesto a la falacia parte-todo. Es obvio que, del hecho de que haya algunas propiedades que no puedan adjudicarse a los objetos independientemente de cómo ellos nos afectan, no se sigue que todas las propiedades de los objetos se comporten de este modo —a esta conclusión puede llegarse por razones independientes (*aus wichtigen Ursachen*)—. Lo crucial de la analogía, no obstante, es la expresión “sin perjuicio para la existencia real de las cosas”. Si la atribución de propiedades secundarias no pone en riesgo la existencia real de las cosas, léase aquí, de los cuerpos, ¿por qué habría de hacerlo la afirmación de que la propiedades primarias, en analogía con aquéllas, describen el mundo corporal según las peculiares condiciones cognitivas de los humanos y, por ello, pertenecen a los cuerpos sólo en cuanto éstos así nos aparecen?

El filósofo prusiano atisba, de un modo u otro, la plétora de problemas contenidos en este argumento, cuando en seguida manifiesta su deseo de saber cómo tendría que expresarse para que sus afirmaciones no fueran consideradas idealistas. Efectivamente, la analogía tiene un gran punto ciego que trabaja en contra de sus propósitos dialécticos: la razón por la que la atribución de propiedades secundarias a los objetos no representa ningún peligro para la “existencia real” de los mismos es, *grosso modo*, que hay una suerte de prioridad ontológica de las propiedades primarias sobre las secundarias.<sup>81</sup> O, para decirlo mejor, lo único que puede instanciar una propiedad secundaria es un ítem que, previamente, instancia propiedades

<sup>81</sup> Locke, *Essay* II, XXIX–XXX.

primarias, un objeto lockeano. Éste es el marco metafísico —en la determinación del concepto de color, por ejemplo— en el que la filosofía natural, en particular la óptica, se ocupa de la mecánica de la percepción cromática y explica, en términos de propiedades primarias, la apariencia coloreada de las cosas. Pero Kant, claramente, no cuenta con esta plataforma. Imagínese, por extraña que sea, una situación en la que las secundarias fuesen las únicas propiedades que pudieran atribuirse a las cosas: en ese caso no sería obvio que hay algo así como objetos independientes de su apariencia; dicho de otro modo, si todo lo que puede instanciarse son propiedades secundarias, o propiedades que se comportan como ellas, es dudoso que los ítems que las instancian tengan una existencia real, *i.e.*, independiente de la mente que las percibe. Con su insistencia en que las propiedades primarias deben, también, adjudicarse sólo a los fenómenos, Kant se priva del argumento de la prioridad ontológica para salvaguardar la existencia real de los objetos que poseen propiedades primarias. De nuevo, la humildad epistémica —según la cual es ilícito atribuir propiedad alguna a las cosas en sí mismas— es un efecto de la reducción fenomenista. Bien mirado, el argumento no sólo no marca el rumbo correcto para librarse de la acusación de idealismo, sino que exhibe abiertamente las debilidades de la revolución copernicana en este punto.

Este rumbo interpretativo, por lo demás, parece favorecer al bando berkeleyano que, con justificación, dirá que ese problema no lo tiene su teoría: hay claramente una prioridad de las ideas en la mente de Dios sobre las meras sensaciones en la mente humana. Desde la perspectiva de Berkeley, esto constituye una ventaja considerable, pues permite explicar la diferencia entre propiedades primarias y secundarias; y si esa explicación supone el espiritismo teocéntrico, tanto mejor.

36. Veamos ahora un pasaje muy conocido, y poco comprendido, de la segunda edición de la Estética trascendental: “Sería una falta de mi parte —escribe Kant en *KrV* § 8, an. iii— si, de lo que debiera contar como fenómeno [*Erscheinung*], hiciera una mera ilusión [*Schein*].” Y agrega la nota siguiente:

Los predicados del fenómeno [*Erscheinung*] pueden atribuirse al objeto mismo en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la ilusión [*Schein*] jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal ilusión añade al objeto *para sí* [*für sich*] algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto; por ejemplo, los dos anillos inicialmente atribuidos a Saturno. Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo [*an sich selbst*] y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno. Está, pues, justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso ilusión alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa *en sí* [*an sich*], las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores *en sí* [*an sich*], sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la ilusión.<sup>82</sup>

Ésta es una observación acerca de lo que significa “parecer”, dirigida a distinguir “ilusión” de “fenómeno”. El camino, de comienzo, se presenta más prometedor que el de *Prolegómenos* § 13, ii. Ante todo, Kant quiere evitar aquí un malentendido respecto de su doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, y voltear el tablero —desplazar la carga de la prueba— al objetor de la teoría (*i.e.*, quien afirme que espacio y tiempo tienen realidad objetiva). El malentendido consiste en tomar la

<sup>82</sup> *KrV* B 69–70 n; sigo, con variantes, la traducción de Mario Caimi: “Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selbst beigelegt werden in Verhältniß auf unseren Sinn, z.B. //B70// der Rose die rothe Farbe oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum weil er, was diesem nur im Verhältniß auf die Sinne oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für sich beilegt, z.B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beigelegte. Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des letzteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen wenn ich der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältniß dieser Gegenstände zum Subject zu sehen und mein Urtheil darauf einzuschränken, alsdann allererst entspringt der Schein.”

tesis de que el espacio y el tiempo son las formas en las que los objetos aparecen en la experiencia cognitiva, por la tesis de que los objetos espaciotemporales —incluido uno mismo en cuanto objeto— son *meras apariencias*. Las consecuencias del malentendido se bifurcan según se trate de las intuiciones externas o internas. En el primer caso, la consecuencia es reducir (*herabsetzen*) los cuerpos a ilusiones; en el segundo, convertir nuestra propia existencia personal en algo sólo aparente. Aunque Kant utiliza esta última consecuencia para rematar su argumento, lo más relevante para nosotros se relaciona con el asunto de cómo concebir los cuerpos —los objetos de los que se dice están en el espacio—.

El reparo, pues, que Kant quiere atajar principalmente proviene de malinterpretar una consecuencia del idealismo trascendental en relación con el espacio, *i.e.*, que las espaciales no son relaciones que pertenezcan a las cosas independientemente del punto de vista humano (A 26/B 42). En ese caso, y según tal interpretación, si los cuerpos, *i.e.*, los particulares que son instancias de propiedades primarias, no son independientes de “la condición subjetiva de nuestra sensibilidad”, entonces su estatus es de meras apariencias o de “representaciones en nosotros”. Kant nos ha dicho, en A 26–27/B 42–43, que del espacio, y de las relaciones espaciales entre objetos extensos, sólo puede hablarse desde el punto de vista humano. De ahí la urgencia de deslindar fenómeno de apariencia, en el sentido de una ilusión, pues si lo que constituye al fenómeno, lo que es inseparable de la representación del objeto, es una condición típicamente humana, eso significa que el mundo de los objetos externos está determinado por nuestra constitución subjetiva, con lo que su realidad independiente (*i.e.*, respecto de nuestras capacidades de representación) queda en cuestión. Se trata del mismo ángulo de ataque que, sin mucho éxito, Kant quiso cerrar en *Prolegómenos*.

Pueden entrecruzarse dos vías para evitar quizá la conclusión indeseada según la cual del idealismo trascendental se sigue que los cuerpos son meras apariencias. La primera aparece en la nota citada y se condensa en la idea de que la ilusión (*Schein*) no puede atribuirse como predicado a un objeto. La segunda es argumentar que la idea de que los cuerpos son fenómenos

(*Erscheinungen*) no compromete la existencia de los mismos, en virtud de la naturaleza *a priori* del espacio.

37. Volveremos a la segunda vía en una sección subsecuente; veamos ahora adónde lleva la primera. Kant contrasta en este pasaje fenómeno con ilusión, enfatizando que los predicados fenoménicos pertenecen al objeto mismo, mientras que la ilusión no puede predicarse de un objeto. No obstante, en su doctrina de la ilusión, Kant parte de que, al menos en lo que se refiere a las ilusiones empíricas, la responsabilidad no radica en la sensibilidad, sino en el juicio,<sup>83</sup> lo cual justamente vincula la ilusión con la adjudicación de propiedades a objetos (piénsese en la ilusión óptica de un oasis en el desierto, o en la vara sumergida en un estanque). La ilusión, en general, indica Kant, consiste en atribuir a los objetos lo que pertenece sólo a la relación determinada de tales objetos “con los sentidos o, en general, con el sujeto” (B 69 n).<sup>84</sup> ¿Qué quiere decir, entonces, que la ilusión no *puede* nunca atribuirse (*kann niemals... beigelegt werden*) a un objeto como predicado?

La nota examinada nos presenta tres casos: de nuevo, las propiedades secundarias —el color rojo de la rosa, después el de las asas del planeta Saturno y, por último, el de las propiedades espaciotemporales de los fenómenos—. El punto central puede resumirse así: hay algunas propiedades aparentes —propiedades que dependen de la relación del objeto con el sujeto— que pueden correctamente atribuirse a los objetos. Pero en la ilusión se atribuye al objeto lo que sólo atañe al sujeto. Los casos primero y tercero ejemplifican propiedades del primer tipo, el segundo ejemplifica la atribución, incorrecta, de ilusión.

El primer caso apunta de inicio a la idea de que las propiedades secundarias pueden correctamente atribuirse a los objetos mismos. El color rojo, por ejemplo, es una propiedad real, y no sólo ilusoria, de un objeto: cuando decimos que la rosa es roja, porque parece roja, no decimos que sólo parece ser roja. La vemos como es, aunque, para ponerlo de alguna manera, la realidad de tal propiedad no vaya más allá de cómo aparece el

<sup>83</sup> Véase *Anthr* § 8, AA VII 146.

<sup>84</sup> *Cfr.* A 297/B 353.

objeto ante nuestra percepción. En otros términos, representar un objeto según nos afecte sensorialmente no significa poseer una representación ilusoria del mismo.

Hay una situación análoga con la espacialidad de los fenómenos. En este caso, las propiedades espaciales (lo mismo podría decirse de las temporales) no sólo pueden atribuirse correctamente a los fenómenos, sino que son “inseparables de su representación”. Ésta es otra manera de expresar uno de los puntos centrales de la Estética trascendental, a saber, que la espacialidad radica en el modo de intuición humana, es decir, sensible o derivado (B 72), por lo que no puede ella predicarse al margen de la receptividad de los sujetos humanos.

El ejemplo de las asas de Saturno, por otra parte, lo extrae Kant de la historia de la astronomía moderna;<sup>85</sup> lo que él sugiere en el pasaje citado es que, en su atribución original, los astrónomos confundieron lo que sólo pertenece a las peculiares condiciones de observación de uno o varios sujetos, o sea las suyas, con lo que pertenece al objeto mismo.

Hay varios puntos problemáticos en esta argumentación. El que tal vez salta primero a la vista es que el caso del planeta Saturno no es el ejemplo más claro de ilusión; diríase, incluso, que se trata de una distorsión de la historia de la astronomía moderna.<sup>86</sup> Bien miradas, las diferencias entre las descripciones de Saturno radican en la *explicación* de las caras y la tra-

<sup>85</sup> Cfr. *AGNH*, § 5, *AA I* 296 y ss.

<sup>86</sup> Fue Galileo quien, en 1623, reportó sus resultados de la observación del planeta Saturno, en los que incluyó la presencia de dos cuerpos laterales. Esto precipitó el interés por el planeta, con la consiguiente variedad de observaciones por parte de los astrónomos de la época, entre quienes se cuentan Pierre Gassendi y Johannes Hevelius. En algunas observaciones, Saturno aparecía ovaliforme (cosa que Galileo negaba); en otras, se presentaba acompañado por cuerpos laterales, acaso satélites; pero también, a veces, aparecía solo. Explicar la apariencia del cuerpo celeste se volvió un reto astronómico. Es en este contexto que se le adjudicó a Saturno, como lo refiere aquí Kant, la presencia de dos anillos laterales, o asas (*ansae*), lo cual había sido sugerido, al menos gráficamente, por Galileo. En 1659, Christian Huygens propuso la solución moderna al problema, con un modelo, el sistema saturnino, que explica la trayectoria del planeta y sus satélites, junto con sus varias caras o facetas. Esto demostró que la peculiar apariencia del planeta no se debe a las dos asas atribuidas originalmente, sino a la presencia de un aro central. Véase Moss 1993.

vectoria del cuerpo celeste apreciada desde la Tierra. Lo que está en juego, dicho brevemente, es responder por qué Saturno presenta la apariencia que presenta a lo largo de un ciclo. En tal condición, lo más natural es decir que la explicación de Huygens es mejor que otras; pero no es claro inmediatamente que las otras hayan de ser calificadas de ilusorias. Sería mucho más natural decir solamente que las otras explicaciones son erróneas —dados los instrumentos de observación con los que contamos, las predicciones que podemos hacer, el resto de lo que sabemos sobre ese planeta y otros, etc.—. Lo que es crucial, no obstante, es que el contraste supone algo así como un punto de vista aventajado respecto de una situación previa. Esto representa dificultades fuertes para la noción de que la atribución de dos asas a Saturno es ilusoria; la razón principal es que ello da al traste con el contenido normativo de la idea de que la ilusión no *puede* atribuirse a un objeto. Quizá, en su momento, la explicación de las dos asas para la apariencia de Saturno era la mejor disponible. Más aún, si sólo retrospectivamente es posible juzgar que una determinada explicación es ilusoria, parece difícil evitar la conclusión de que cualquier explicación puede eventualmente resultar “ilusoria”, errónea, parcial, con lo que el posible contenido normativo de la noción de ilusión se esfuma de las manos: se convierte en un exhorto vacío, imposible de cumplir sin abandonar la mejor explicación disponible. Ciertamente Kant no podría haber digerido esta conclusión.<sup>87</sup>

Un segundo punto problemático es el de la analogía entre la espacialidad y la temporalidad de los objetos, y las propiedades secundarias. Vimos ya, a partir del pasaje citado de *Prolegómenos*, el flaco servicio que esto le presta al filósofo en la vindicación de su posición. Kant quiere librarse del reproche de que su idealismo convierte lo real en mera apariencia, en el sentido de una ilusión, aduciendo que, si no hay ningún reparo en decir que los colores son propiedades reales de los objetos, tampoco debe haber reparo para la noción de que el espacio y el tiem-

<sup>87</sup> Podría pensarse que una mejor estrategia para leer el pasaje consiste en olvidar que con el ejemplo de Saturno se trata de las explicaciones de una apariencia e identificar la descripción del planeta con dos asas con una ilusión óptica, paralela a la de un espejismo o una distorsión perceptual.

po pertenecen a los objetos (al menos hasta donde podemos saber) sólo en cuanto que éstos nos son dados a la sensibilidad, esto es, sólo en cuanto fenómenos. Aunque ser coloreado es parecer coloreado en circunstancias normales de percepción, los objetos (mismos) presentan colores ante nuestra percepción. Así, también, aunque los objetos de la experiencia no son sino fenómenos, esto es, meras representaciones (A 491/B 519), los predicados espaciotemporales se les adjudican correctamente a tales objetos, “y no hay aquí ilusión alguna”.

Este argumento, sin embargo, elude tratar el cargo de fenomenismo. No está en cuestión el que, de hecho, adjudiquemos propiedades espaciales a los objetos externos. La dificultad consiste en que la distinción entre propiedades primarias y secundarias típicamente nos sirve para, en primer término, distinguir entre propiedades que pueden atribuirse a los objetos sólo si parecen tenerlas (ser rojo), y propiedades que pueden atribuírseles incluso si no parecen tenerlas (ser oblongo o medir dos metros); en segundo término, la distinción permite entender que cierto tipo de propiedades, esto es, las secundarias, se explican, en última instancia, mediante otro tipo, *i.e.*, las primarias. Al asimilar en la analogía ambos tipos de propiedades, Kant está en problemas. Por un lado, refuerza la impresión de que está convencido del idealismo en cuanto reductivismo: así como, en el caso de los colores, por ejemplo, el ser se agota en el parecer, así también los objetos espaciotemporales *se reducen* a representaciones en nosotros, a pesar de que en ambos casos pueda decirse que los objetos son (realmente) rojos o espaciotemporales. La recomendación para evitar la ilusión camina en este sentido: para evitar atribuir a los objetos lo que atañe únicamente a nuestra relación sensorial con ellos, hay que restringir (*einschränken*) la adjudicación de propiedades espaciotemporales sólo a los fenómenos. Los fenómenos y sus propiedades (incluyendo las secundarias) son, en ese sentido, empíricamente reales.

Por otro lado, en este argumento resurge lo que podríamos llamar el hueco explicativo del fenomenismo. Para el fenomenismo atribuido a Kant, queda claro, las propiedades primarias sólo describen el mundo según éste aparece ante nosotros los humanos. Pero, a diferencia de lo que ocurre con las propie-

dades secundarias, no es posible dar con una explicación de la apariencia espacial de los objetos. Cualquier explicación que intentemos sobre la base de algo que no es fenoménico, por cuyo efecto sobre nosotros se produce la apariencia espacial del mundo, está condenada a fracasar. Esto supone que no es posible acudir a la explicación “natural” de que los particulares se nos presentan en relaciones espaciales, por ejemplo, en virtud de que *son* espaciales.

### La subjetividad del espacio

38. En la nota a B 69–70, la recomendación para evitar la ilusión, que es el arma kantiana para voltear el tablero del objeto, es evitar la atribución de espacialidad a las cosas en sí. Aquí vemos la tesis de la humildad reaparecer, a la manera de un recordatorio metodológico, en el contexto de la distinción entre fenómeno e ilusión. La espacialidad atañe esencialmente a los fenómenos, los particulares que sostienen relaciones espaciales determinadas con otros particulares. En otra de sus referencias célebres al obispo en la segunda edición de la *Crítica* encontramos el siguiente razonamiento: si se considera el espacio como una propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas, el espacio, junto con todo lo que contiene, se convierte en una no entidad (*Unding*).<sup>88</sup> Ésta es una elaboración de lo que sucede cuando se rechaza, acaso correctamente, que el espacio sea una entidad —una cosa autosubsistente— sin atender o considerar la naturaleza *a priori* del espacio. Berkeley, recordemos, rechazaba la idea newtoniana del espacio absoluto —la idea de un espacio desprovisto de cuerpos— diciendo que éste, a diferencia de las relaciones percibidas entre los cuerpos, es una mera nada (*a mere nothing*).<sup>89</sup> Pero Kant, como también hemos visto, mantiene en la *Crítica* cierto newtonismo, en la medida en que piensa el espacio como condición de los cuerpos u objetos externos. Más precisamente, Kant piensa que la ubicación de los cuerpos supone un orden espacial. En ausencia del espacio *qua* orden espacial, es imposible dar con la ubicación actual o posible de los objetos; otra forma de decirlo es que

<sup>88</sup> B 274. Discrepo aquí de las traducciones de Caimi y Ribas. *Cfr.* B 71.

<sup>89</sup> Véanse Berkeley *De Motu*, y Allison 1973, p. 62.

los objetos no se ordenan a sí mismos espacialmente. Pero sí, como quiere Berkeley, el orden espacial es una mera nada, no sorprende la afirmación de que el obispo degrada los cuerpos a meras ilusiones, porque no hay nada que pueda soportar la ubicación de los cuerpos, y sin su ubicación, ¿cómo podríamos representar objetos externos?

La dirección en la que apunta esta elaboración es que la tesis de la humildad —según la cual no podemos conocer las cosas en sí— es un efecto de la tesis de la aprioricidad del espacio. Y es esto lo que marca decisivamente la divergencia entre Kant y Berkeley. En un rico pasaje del *Nachlaß*, correspondiente a los *Prolegómenos*, encontramos una referencia explícita:

El espacio y el tiempo no son objetos en sí mismos ni tampoco propiedades que yacen en ellos, sino sólo en los sentidos. Hasta ese tanto concuerdo con todos los idealistas. Pero el espacio y el tiempo no son impresiones de mis sentidos que conocemos meramente a través de la experiencia y, por lo tanto, no son formas empíricas sino formas de la sensibilidad que preceden *a priori* toda experiencia y hacen posibles los objetos en cuanto fenómenos. En eso se distingue mi sistema del de Berkeley y otros, y es ahí donde deja de ser idealista. [...] Berkeley no encontró nada constante, y por eso no pudo encontrar nada que el entendimiento conciba según principios *a priori*. Tuvo entonces que buscar otra intuición, la intuición mística de las ideas de Dios, lo cual requería un entendimiento dual: uno, conectado con los fenómenos en la experiencia, y otro, que conocía las cosas en sí mismas. Yo sólo necesito una sensibilidad y un entendimiento.<sup>90</sup>

<sup>90</sup> AA XXIII, 57–58; la traducción es mía: “Raum und Zeit sind nicht Gegenstände an sich selbst und auch nicht in ihnen liegenden Eigenschaften sie liegen nur in den Sinnen bis so weit bin ich mit allen Idealisten einstimmtig. Aber Raum und Zeit sind nicht Eindrücke meiner Sinne die wir bloß durch Erfahrung kennen lernen und also empirische Formen sondern sind Formen der Sinlichkeit die *a priori* vor aller Erfahrung vorhergehen und die Gegenstände derselben als Erscheinungen möglich machen. Darin unterscheidet sich mein System von Berkeleys und anderen und eben dadurch hört es auch idealistisch zu seyn. [...] Berkeley fand nichts beständiges und konnte auch nichts finden was der Verstand nach principien *a priori* begriffe daher musste er noch eine andere Anschauung namlich dies mystische der gottlichen Ideen suchen die einen zwiefachen Verstand einen der die Erscheinungen in Erfahrung verknüpft den anderen der Dinge an sich selbst erkennt. Ich brauche nur eine Sinlichkeit und einen Verstand.”

Independientemente de su valor como testimonio del conocimiento que pudo tener Kant de los textos del irlandés, en este pasaje las piezas del *puzzle* caen, casi naturalmente, en su lugar. Kant consigna aquí, como en una nuez, los acuerdos y desacuerdos de las posiciones en juego. Es útil, para tener una idea aproximada de ellas, remitirnos de nuevo a la primera premisa del argumento de la Exposición metafísica. Parte del encanto de este argumento es que comienza con las posiciones tradicionales en torno a la metafísica del espacio: el sustancialismo —la escuela de Newton y Clarke— y el relacionismo, comúnmente asociado con Leibniz en su correspondencia con el último, pero también, como hemos visto, con el propio Berkeley; y procede sobre la base de que hay una tercera opción, a saber, que el espacio es una forma subjetiva de representación de objetos externos. Estas posiciones se decantan según contesten afirmativa o negativamente a la pregunta de si el espacio es independiente metafísicamente de los objetos (cuerpos) que mantienen relaciones espaciales. Los sustancialistas contestan afirmativamente, y mantienen, para usar sólo una terminología, que el espacio, como una cosa autosubsistente, es condición de los cuerpos y sus relaciones espaciales. Los relacionistas responden en la negativa y sostienen que si retirásemos los cuerpos y sus relaciones, el espacio desaparece. Kant coincide con el bando relacionista en que el espacio no es una entidad, y por eso coincide con éste en que el orden espacial es “ideal”. Pero el relacionismo en general, y en particular el leibniziano —el que, como sostengo, aparece en primer plano en el argumento de la exposición metafísica— supone, y no explica, la discriminación espacial. No hay duda de que somos capaces de captar relaciones espaciales; la pregunta es, recordemos, cómo es que eso es posible. La tercera opción en juego, la que Kant presenta con su propia marca distintiva, explica la discriminación espacial sobre la base de la prioridad del orden sobre las relaciones espaciales. Dado el idealismo —el espacio no es una sustancia—, el orden espacial no puede surgir del mundo espacialmente ordenado. Así, o bien el espacio es una abstracción de las relaciones reales entre las sustancias corporales (recuérdese el ejemplo leibniziano del árbol genealógico), o bien, como en Berkeley, no hay tal cosa como el espacio *qua*

orden espacial, independiente de la sensación de resistencia al movimiento de los cuerpos, donde los cuerpos son, a su vez, colecciones de ideas de sensaciones. Como se ha mencionado, Kant propuso, contra la postura de Leibniz, la naturaleza no conceptual del espacio (véanse §§ 13 y ss., *supra*).

Ahora bien, el idealismo kantiano del espacio mantiene la noción newtoniana de que el orden espacial es condición de las relaciones espaciales, reales o posibles, entre los cuerpos; pero, dado que rechaza el sustantivismo, propone que el orden espacial, en vez de ser visto como una suerte de entidad, sea visto como una forma subjetiva de representación de objetos externos. Pero atar la naturaleza del espacio a la sensibilidad humana deja un cabo suelto: la inevitable subjetividad del espacio. Y es en este punto donde se vuelve plenamente relevante la confrontación de Kant con Berkeley, dado que este último es también un idealista respecto del espacio y, además, un gran enemigo de la abstracción (por lo cual coincidiría con Kant también en el punto antileibniziano de que el espacio no es un concepto ni una representación intelectual). Bajo esta dialéctica, en suma, sólo cuando se haya descartado el relacionismo berkeleyano se podrá mostrar que la de Kant es una genuina alternativa a las doctrinas tradicionales en torno a la naturaleza del espacio.

39. La pareja subjetivo/objetivo tiene varios contextos de uso en la filosofía trascendental kantiana.<sup>91</sup> ¿Qué se dice cuando se dice que una representación es subjetiva? (¿Y qué se dice cuando se dice que una representación subjetiva es condición de la cognición de objetos?) Una posibilidad, en el marco del pasaje clasificatorio, es trazar la distinción sobre la base del contenido de las representaciones.<sup>92</sup> Las percepciones (*perceptio*), en cuanto representaciones (*representatio*) conscientes, se subdividen en “aquellas que sólo se refieren al sujeto como modificación de su estado” y aquellas que se refieren a un objeto. Las primeras son sensaciones (*sensatio*); las segundas, cogniciones (*cognitio*), las cuales a su vez se subdividen en intuiciones y conceptos. Lo que destaca en este contexto es que la pareja

<sup>91</sup> Véase Carl 1994, p. 183.

<sup>92</sup> Véase A 320/B 377, y Variación I, § 2, p. 23, *supra*.

subjetivo-objetivo es dicotómica: una representación subjetiva no puede ser objetiva, y viceversa.

Hay otra manera de entender la pareja subjetivo-objetivo. Como hemos visto, las sensaciones son representaciones subjetivas en virtud de que su contenido es un estado del sujeto, y se distinguen de las cogniciones. Nótese, empero, que las intuiciones empíricas constituyen un tipo de cognición que requiere las sensaciones. En efecto, una intuición empírica es una representación que se vincula a un objeto mediante la sensación.<sup>93</sup> Aunque ciertamente las sensaciones así entendidas no son representaciones objetivas, desempeñan un papel importante en la estructura de las representaciones empíricas de los objetos. Las sensaciones, en otras palabras, admiten en este marco consideraciones diversas y pueden cumplir diferentes funciones. Según el análisis de Kant, pueden distinguirse dos clases de sensaciones, aquellas que contribuyen y aquellas que no contribuyen al conocimiento. “El rojo es una contribución al conocimiento del vino, pero no su sabor.” De ahí que lo que cuenta ahora como representación subjetiva no concierne tanto al contenido de la representación como a su función en el conocimiento. Las sensaciones, así, no están excluidas del conocimiento objetivo, sino que son parte de sus componentes indispensables.

Un tercera manera de trazar la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo en la filosofía teórica de Kant puede explicarse en relación con las condiciones *a priori* del conocimiento empírico de objetos. Es éste el contexto en que espacio y tiempo son “condiciones subjetivas” de la sensibilidad, y en el que las categorías lo son del entendimiento. En su generalidad, la conexión entre la aprioricidad y la subjetividad de una representación es ampliamente conocida: bajo el nuevo modo de pensar el conocimiento humano que propone Kant, “sólo podemos conocer *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (B XVIII). Más cerca de la naturaleza del espacio, dice Kant: “No podemos representar nada *a priori*, excepto aquello para lo cual nosotros proveemos los fundamentos mediante nuestra facultad de representación, ya sea la sensibilidad, ya sea el

<sup>93</sup> Véase A 20/B 34, y Variación I, § 2, pp. 24–26, *supra*.

entendimiento.”<sup>94</sup> En el caso del espacio, su carácter *a priori* indica que es condición de la experiencia espacial; pero, ¿por qué ha de ser una condición *subjetiva*? En el apartado anterior vimos que esta idea puede entenderse en el sentido de que el espacio es un orden de presentación, distinto de otros tipos de órdenes, tales como el estipulativo y el empírico. En cuanto orden de presentación, el espacio es una totalidad previa a la discriminación espacial que incluye de inicio la posición de un observador —un sujeto humano *sintiente*— en un marco homogéneo de relaciones. Los particulares se presentan ante los observadores humanos necesariamente en relaciones espaciales. Dada la tesis de la afección, requerimos, para captar particulares, que la sensibilidad sea de hecho impactada por su entorno, por lo que no podemos saber, al margen de la experiencia, qué posición ocupan los objetos. No obstante, si un observador humano intuye o visualiza al menos la posición de un objeto, puede intuir las posiciones de otros objetos de la experiencia posible. Lo importante, para lo que nos ocupa, es que el orden de la experiencia espacial no pertenece, como en Newton, a la infraestructura del mundo, sino al modo específicamente humano de intuir objetos espaciales. Es por eso que las condiciones formales de la cognición espacial son condiciones que valen sólo para nosotros los humanos, y es esto lo que significa en este caso que el espacio sea una condición subjetiva de la experiencia espacial.

Tenemos aquí un marco en el que lo subjetivo opera como condición formal de la experiencia de objetos. Aquí radica la médula del programa filosófico de Kant en su pregunta por el conocimiento humano: la representación objetiva del mundo está determinada por ciertos “hechos básicos” que pertenecen a nuestro modo humano de conocer el mundo;<sup>95</sup> la posibilidad misma del conocimiento objetivo tiene como condición algo subjetivo, *i.e.*, el orden (espacial, pero también, por supuesto, temporal y categorial) en el que se presentan los particulares en la experiencia.

<sup>94</sup> *R* 5935, citado por Carl 1994, p. 183: “Wir können nichts a priori vorstellen, als wovon wir selbst in unserer Vorstellungskraft die Gründe enthalten entweder in der Sinnlichkeit oder dem Verstande.”

<sup>95</sup> Tomo la expresión de Carl 1994, p. 184.

Es evidente que esta manera de entender lo subjetivo y lo objetivo es fundamentalmente distinta de las dos anteriores.<sup>96</sup> Lejos de que lo subjetivo esté asociado con las sensaciones, ya sea mediante el contenido de las representaciones, o mediante la función que pueden cumplir algunas de ellas en la representación objetiva, en este caso está asociado, más globalmente, a la manera humana de intuir relaciones espaciales. Hay que notar, sin embargo, que nos topamos aquí con un límite a la explicación del conocimiento. Sólo podríamos explicar la posibilidad misma de nuestro modo de conocer, la naturaleza sensible y receptiva de la intuición, si pudiéramos remontarnos más allá de nuestras capacidades y contar con un modo de intuición diferente. Esto, sin embargo, es imposible. Como hemos visto, no se trata de que otros modos de intuición espacial sean ininteligibles para nosotros: podemos entender que podría haber modos de intuición espacial en otros seres —los murciélagos o los ángeles—. Podemos acaso imaginar seres cuya intuición sea intelectual y para los cuales las relaciones espaciales sean relaciones analíticas. Pero el asunto es que no tenemos recursos para reconocerlos, y no tenemos la menor idea de qué pueda contar como condiciones para conocer en esos casos. Esto se puede expresar con la terminología de Thomas Nagel: simplemente no tenemos, ni podemos aspirar a tener, una comprensión objetiva de *nuestro* punto de vista objetivo.<sup>97</sup>

40. La subjetividad del espacio, según Kant, alude, como venimos diciendo, a la idea de que la capacidad humana de discriminación espacial supone un orden espacial que no pertenece de suyo al mobiliario del mundo, sino al modo humano de visualizar o intuir el mundo. Ésta es la genuina alternativa kantiana frente a las doctrinas tradicionales sobre la naturaleza del espacio, incluyendo la berkeleyana. En Berkeley, la subjetividad del espacio proviene de la subjetividad de las sensaciones y, por ello, su doctrina puede entenderse como un fenomenismo respecto del espacio y, también, como una reducción del

<sup>96</sup> También es distinta de la que aparece en *Prolegómenos* § 18 en términos de la validez subjetiva de los juicios de percepción y la validez objetiva de los juicios de experiencia. No elaboro aquí esto.

<sup>97</sup> Nagel 1986.

mundo espacial, ya sea a los contenidos privados de la mente individual (el solipsismo), ya sea a los contenidos de la mente divina (la metafísica teísta). En efecto, el escape berkeleyano del fenomenismo es, como vimos, la reinterpretación del mundo material como el contenido de la mente de Dios. Si esta idea general la aplicamos al caso del espacio, se ve claramente por qué a Kant lo irritó la identificación de su idealismo con el berkeleyano. Ante la negativa a hacer del espacio una sustancia, Berkeley parece no ver más opción que convertirlo en un orden empírico, basado en las sensaciones. Una característica de las sensaciones es su carácter episódico: son modificaciones puntuales del “estado de un sujeto” producidas por ciertas propiedades o cualidades de los objetos materiales o cuerpos; esto impide generar un orden propiamente espacial en el cual *ubicar* los objetos que se intuyen o visualizan externamente, porque las sensaciones, por sí mismas, sólo podrían llegar a ordenarse comparativamente y por agregación, tal como lo ejemplifica el caso de una tabla cromática.<sup>98</sup>

El resultado, como lo sugiere Kant en el *Nachlaß*, es la inestabilidad del espacio entendido como orden empírico. Si la subjetividad del espacio se entiende como producto de la sensibilidad, el espacio se vuelve acaso sólo un ítem más de la conciencia individual, incapaz de desempeñar el papel de condición de la experiencia. La idea, en suma, es que sobre la base de las solas sensaciones es imposible dar cuenta del discernimiento espacial humano. Por ello, en el diagnóstico de Kant, Berkeley se ve obligado a recurrir a la intuición divina como garante del orden espacial de las sensaciones. El espiritismo de Berkeley, en esta situación, no es una extravagancia idiosincrásica del irlandés, sino una consecuencia de su incapacidad de ver otra alternativa ante el sustantivismo que la subjetividad empírica del espacio.

Análogamente, la tesis kantiana de la humildad es una consecuencia de la tesis de la subjetividad *a priori* del espacio. En el argumento de la Exposición metafísica, recordemos, la idealidad, junto con la subjetividad del espacio, son conclusiones de la *reductio* sobre las alternativas sustancialista y relacionista,

<sup>98</sup> Véase § 15, *supra*.

mediante la introducción de la tesis de la aprioricidad. Ahora estamos en posición de apreciar el significado y las repercusiones de esta tesis. Aceptar la aprioricidad del espacio significa entenderlo como un orden de presentación de la experiencia espacial. Esto es lo que conjura la amenaza del idealismo: aquí Kant está lejos del mito subjetivista de la mente creadora del mundo; el énfasis está siempre en el modo humano de intuir objetos externos. La ubicación específica de los particulares no puede establecerse *a priori*; pero el orden en el que los particulares están ubicados no puede establecerse empíricamente. La imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas se sigue, entonces, fundamentalmente, de la naturaleza *a priori* del espacio y no rinde, por lo tanto, tributo alguno al fenomenismo.

*Epílogo. El camino a la humildad*

41. ¿Por qué ignoramos las cosas en sí mismas? Hemos visto que una parte sustantiva de la respuesta a esta pregunta radica en la concepción kantiana de la naturaleza de la sensibilidad humana. Hay dos tesis importantes asociadas a dicha concepción: la tesis de la receptividad, y la tesis de que el espacio y el tiempo son representaciones *a priori*. Aquí nos hemos concentrado en el espacio, y la idea central es que la experiencia espacial tiene como condición subjetiva un orden espacial de presentación. Según la tesis de la receptividad, la sensibilidad requiere el impacto de los objetos particulares para generar experiencia espacial (*i.e.*, requiere las sensaciones), y, según la aprioricidad, sólo podemos intuir o visualizar los objetos como espaciales bajo la condición subjetiva del espacio como forma de la intuición externa. Hacia el final de la segunda versión de la Estética trascendental, escribe Kant:

Todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición [...] no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); de la alteración de lugares (movimiento); y leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices). Pero con ello no es dado qué es lo que está presente en el lugar, ni qué es lo que actúa en las cosas mismas. Ahora bien, *mediante meras relaciones no se conoce una cosa en sí*: por tanto, hay que juzgar que, puesto que por el sentido

externo no nos son dadas sino meras representaciones relacionales, éste sólo puede contener, en su representación, la relación de un objeto con el sujeto, y no lo interior, que pertenece al objeto en sí.<sup>99</sup>

Hay al menos dos puntos destacados en este planteamiento final. El primero es la idea de que la intuición externa contiene solamente relaciones, el segundo es que el conocimiento de las relaciones no equivale al conocimiento de las cosas en sí mismas. Esta última idea es la expresión más clara de la tesis de la irreductibilidad de las relaciones a las propiedades intrínsecas de un objeto —aquellas propiedades que una cosa tiene por sí misma—.<sup>100</sup> La irreductibilidad es la tesis metafísica según la cual hay únicamente una conexión contingente entre las propiedades intrínsecas de un objeto y sus propiedades extrínsecas o relacionales. La tesis de la contingencia es una tesis amplia que no he desarrollado aquí. No obstante, podemos decir que se trata de una tesis metafísica con fuertes consecuencias epistemológicas e interpretativas. En este ensayo he explorado aquellas que surgen del examen de la naturaleza del espacio. Como mencioné al inicio de este ensayo, Jacobi detectó correctamente una tensión entre la tesis de la receptividad y la de la humildad. Para este incisivo (no-)filósofo, la teoría de Kant no podía satisfacer su propio requisito de que la sensibilidad tiene que ser afectada por los objetos para conocerlos. So pena de berkeleyanismo, la explicación de la afección no puede provenir de los fenómenos entendidos como meras representaciones. Pero afirmar qué son las cosas en sí produce

<sup>99</sup> B 67; las cursivas son mías: “Alles, was in unserem Erkenntniss zur Anschauung gehört [...] nichts als blosse Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es ausser der Ortveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch blosse Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urtheilen, dass, da uns durch den äusseren Sinn nichts als blosse Verhältnissvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniss eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt.”

<sup>100</sup> Langton 2001 [1998], y Van Cleve 1999.

la contradicción de que tenemos que atribuir propiedades espaciales (y temporales, y causales) a las cosas en sí, lo cual es incompatible con la humildad. Este diagnóstico inauguró una tradición de interpretación que, con sus variantes, entendía la distinción entre fenómenos y cosas en sí como una distinción entre tipos de cosas, a la manera de dos mundos. Strawson, quizá sin percatarse de ello, recogió la crítica jacobiana, decidió olvidarse de la metafísica del idealismo trascendental y diagnosticó que, aun en lo que llama argumento analítico, hay un hueco entre la receptividad y la humildad. En efecto, del mero hecho de que nuestro conocimiento sea receptivo no se sigue nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas. Este hueco es solventado por la tesis de la irreductibilidad o de la contingencia.

Ha sido una pretensión general de este escrito ofrecer un camino idealista hacia la humildad. Este camino, sostengo, está trazado en el argumento que desde la segunda edición de la *Crítica* se ha llamado Exposición metafísica del espacio. Es crucial en ese argumento entender la posición kantiana sobre la naturaleza del espacio, en contraposición con las teorías más difundidas de su momento. La primera es que, si distinguimos reflexivamente entre las relaciones espaciales y el orden en el que esas relaciones ocurren, podemos ser newtonianos y hacer del orden una condición para detectar relaciones, sin comprar el sustancialismo del espacio. Kant puede, por lo tanto, coincidir con los relacionistas en que el espacio es ideal, en el sentido de que no es una entidad añadida a los objetos y sus relaciones, y al mismo tiempo rechazar que el orden espacial se convierta en una abstracción, como en Leibniz, o una mera nada, como en Berkeley. Esto es lo que configura la alternativa kantiana genuina frente a las teorías del espacio prevaecientes en su época.<sup>101</sup> Dada la receptividad de la intuición externa, y dado

<sup>101</sup> Acaso podría afirmarse, como conjetura histórica que tiene sentido sistemáticamente, que la primera recepción de la Estética trascendental (Feder, Garve, Hermann Andreas Pistorius) duda de la primera premisa del argumento de la Exposición trascendental. En particular, no considera que la versión kantiana de la subjetividad del espacio sea una alternativa frente a la versión berkeleyana. Tomando en cuenta su enorme sofisticación, así como el enorme esfuerzo que le tomó formularla, puede comprenderse la iracundia

que sólo conocemos en ella relaciones, se sigue la humildad en nuestro conocimiento espacial, esto es, que no podemos conocer espacialmente “lo interno, lo que pertenece al objeto en sí”.

Si lo que he dicho es cierto, hay un camino idealista hacia la humildad; pero ese camino no tiene que ser una reducción fenomenista de los cuerpos a las representaciones.<sup>102</sup> Para Kant, la base del idealismo es la naturaleza *a priori* del espacio, y es eso mismo lo que, en último término, justifica la imposibilidad de conocer mediante meras relaciones las cosas en sí mismas. De ahí que, *pace* Jacobi y Falkenstein, las diferencias entre Berkeley y Kant no sean sólo de matiz. La imposibilidad de aceptar la metafísica teísta de Berkeley no proviene de una exigencia metodológica que podríamos obviar; proviene, en cambio, de los límites de la razón humana en el conocimiento empírico. Esos límites están trazados por las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana. Como se ha dicho, aunque fuese inteligible la idea de un mundo espiritual cuyos miembros sostienen entre sí relaciones espaciales, no contamos con recursos en nuestra dotación cognitiva para evaluarla.

42. En una ocasión un elefante arribó a una aldea aislada cuyos habitantes eran todos ciegos. Cuando corrió la noticia de su llegada, los ciegos se reunieron en torno del elefante para conocerlo. “Es como un palo”, dijo uno mientras tocaba su cola; “Más bien es como una columna”, dijo otro tocando una de sus patas; y así pasó con las orejas, la trompa, los colmillos y otras partes del elefante. Cada ciego describía al elefante según la experiencia previa con la que podía relacionarlo. Entonces comenzaron a discutir: “Tu elefante es sólo una ilusión, el mío es el elefante real”, se decían airados. Después de un rato el jinete del elefante intervino: “Paren la discusión —dijo—, ustedes no pueden lograr un cuadro completo del elefante. Todo lo que pueden hacer es reunir sus diversas experiencias, y a partir de ellas pueden imaginar una nueva criatura que conocerán como un elefante. Pero

de Kant frente a las comparaciones con Berkeley. Casi podríamos decir: en un melancólico, como lo era Kant, la iracundia en este caso es lo menos que podía esperarse.

<sup>102</sup> Tampoco, como veremos en el siguiente ensayo, tiene que pasar por el escepticismo.

el elefante es todo eso y aún algo más, que ustedes nunca podrán conocer.”<sup>103</sup>

Esta historia de la tradición védica sirve para ilustrar, por analogía, la concepción kantiana de la humildad, la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. La situación epistémica humana es, para Kant, semejante a la situación de los ciegos de esta historia. Los ciegos de esta historia son capaces de reportar lo que experimentan, por ejemplo, al tacto, a sus semejantes. Podemos suponer que en un número suficientemente grande de ocasiones son capaces de decir si cierto estado de cosas se obtiene o no efectivamente; y también que poseen conceptos que se aplican a lo que se mueve, a lo que tiene ciertos olores y emite ruidos característicos; incluso que aplican el concepto de “ser como” a ciertos particulares sensibles; y que pueden, finalmente, acordar y disentir sobre si algo es o no el caso.

La figura del elefante simboliza aquello que los ciegos se proponen conocer y que subsiste independientemente de su experiencia y de su conocimiento. La historia sugiere que, en ciertas condiciones, los ciegos pueden alcanzar al menos un éxito parcial en su empresa reuniendo sus diferentes impresiones para producir una representación unificada de un individuo. Ése sería su concepto de elefante, y cada persona ciega podría entonces usarlo en ocasiones apropiadas para reidentificar ciertos particulares. En este sentido, el elefante no resulta ser como cada sujeto lo afirmaba inicialmente, algo que se siente al tacto sólo como un pilar, como un palo, y así sucesivamente. Los ciegos de la historia pueden, si se esfuerzan, remontar las apariencias.

Ahora bien, la situación cognitiva de los ciegos de la historia incluye un objeto, el elefante, que, como otros objetos, está sujeto a las condiciones perceptuales y conceptuales propias de los ciegos; de modo que, reflexivamente, ellos podrían afirmar que poseen una experiencia objetiva del elefante sólo en la medida en que le puedan atribuir a un particular dado en la percepción las características típicas de lo que ellos llaman “elefante”. Pero ¿cómo entender la admonición final del jinete a los

<sup>103</sup> Tomado de Saraswati 1987, p. 14.

ciegos, al efecto de que el elefante es “algo más” de lo que ellos pueden llegar a conocer? Es aquí donde la analogía comienza a romperse. Por un lado, es verdad que los ciegos nunca podrán conocer al elefante como lo hace el jinete, quien sí goza del sentido de la vista; y esto constituye ciertamente un límite al conocimiento que es posible para los ciegos. Sin embargo, por otro lado, la situación epistémica humana no incluye, por así ponerlo, al conductor del elefante. Para saber de estos límites, los ciegos de la historia requieren la presencia activa del jinete, y además la capacidad para comunicarse con él. Esto es lo que no hay en el caso del ser humano. Lo que tengamos que decir sobre el conocimiento tiene que ajustarse a las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana. Si no podemos recurrir a otras posibles formas de sentir y de entender para interrogar por el sitio de lo humano en el mundo, ¿cómo podríamos saber de los límites de nuestro conocimiento?, ¿cómo nos damos cuenta, en fin, de que no podemos conocer las cosas en sí mismas? La filosofía, y en particular la filosofía trascendental kantiana, es el sustituto del personaje del jinete de la historia. Pero es un sustituto igualmente ciego y además mudo: no puede decir qué hay del otro lado del límite, porque, siendo un logro humano, la filosofía no tiene acceso a eso, algo que quedará siempre fuera. En gran parte por ello, la filosofía kantiana, lejos de ser una amenaza idealista, resulta un recordatorio permanente de que los límites de la razón sólo pueden trazarse con los recursos de lo humano, y es, también, una inmensa lección de humildad para el pensamiento sistemático.



### VARIACIÓN III

#### KANT ANTE EL ESCEPTICISMO CARTESIANO (*ADVERSUS PHILADELPHICUS*)

1. Como es ampliamente conocido, Kant distinguió dos variantes de idealismo empírico o material para contrastarlas con su propia versión de idealismo, la que denominó trascendental o formal. Por un lado, como vimos en el ensayo anterior, el llamado idealismo dogmático asociado a Berkeley es la teoría según la cual el espacio es “una representación imposible”, y todos los objetos en él son meramente imaginarios (*KrV* B 274). Por otro lado, el idealismo problemático, que Kant asocia a la filosofía de Descartes, es la teoría que considera posible “negar la existencia del mundo material” (*Prol AA* IV 293) y que profesa la incapacidad filosófica para probar “una existencia fuera de nosotros mediante la experiencia inmediata” (B 275). Independientemente de si esta última es una posición que se pueda con plena justicia atribuir al Descartes de las *Meditaciones metafísicas*, vale la pena —como una cuestión histórica, pero, también, de reconstrucción racional— detenerse en la estrategia que adopta el programa kantiano de la *Crítica de la razón pura* frente a ella.

Aunque parezca sorprendente, una de las cuestiones que es preciso abordar es, nada menos, de qué trata el argumento de Kant. De la epistemología, se insiste, al menos si juzgamos por lo que se ha escrito desde lugares como Filadelfia. Independientemente de la discusión sobre qué pasajes filocartesianos o anticartesianos hemos de privilegiar y por qué, tenemos en la de Paul Guyer una reconstrucción, acaso ya venerable, del argumento de la Refutación del idealismo que lo presenta como indudablemente epistemológico: Kant, según esto, se mantiene

en pie o se derrumba según pueda o no probar que tenemos efectivamente *creencias justificadas* sobre el mundo externo. El estadounidense procede como si esto fuese tan obvio que ni habría que molestarse en argumentarlo. Lo que es más, tan satisfecho y cierto se muestra este autor de su reconstrucción, que indica que ese argumento kantiano, central en más de un sentido para el programa entero de la crítica de la razón pura, es “el único que puede mantener nuestro interés contemporáneo en la filosofía teórica de Kant”.<sup>1</sup>

En ello discrepo en más de un sentido, y sin lamentarlo. Discrepo en que tal argumento sea el único apto para mantener el interés contemporáneo en la filosofía teórica kantiana; discrepo en que sea, tal como lo presenta Guyer, un argumento efectivo contra el escéptico cartesiano; y discrepo en el punto histórico, pero con consecuencias sistemáticas, de que se trata de un argumento epistemológico, *i.e.*, sobre la creencia justificada en el mundo externo. En lo que sigue no abordaré, al menos directamente, la primera discrepancia. Me detendré, sin embargo, en la segunda y en la tercera. Posteriormente, en contraste con la estrategia de Guyer, abordaré con cierto detenimiento el contexto cartesiano de la refutación del idealismo y esbozaré una reconstrucción alternativa de la reacción de Kant ante el cartesianismo. Me detendré en el argumento escéptico del sueño y en examinar en qué consiste el desafío teórico que plantea; sostendré que el cartesiano es un razonamiento que tiene su base en una concepción solipsista de la mente humana y su sitio en el mundo, y que el escepticismo cartesiano debe entenderse en ese marco. Por último, abordaré los argumentos de Kant del cuarto paralogismo de la razón pura, de la primera edición de la *Crítica*, así como la Refutación del idealismo de la segunda.

2. Para poner el asunto en una nuez, en su argumento anticartesiano de la Refutación del idealismo, Kant aduce, primero —y siempre en primera persona en el modo indicativo—, que puesto que tengo conciencia de mi propia existencia en tanto que determinada en el tiempo, debe haber algo permanente (*etwas Beharrliches*) en la percepción. En seguida argumenta

<sup>1</sup> Guyer 1987, p. 427.

que eso permanente sólo puede ser algo fuera de mí en el espacio.

Ahora bien, no es para nada obvio qué puede querer decir que tengo conciencia de mi propia existencia como algo determinado en el tiempo. Supongamos que esto equivale a la idea de que me percató (o cada uno de nosotros se percató) del orden temporal de mis representaciones o estados internos, *e.g.*, me doy cuenta de que el recuerdo *A* precede al deseo *B*, o que el deseo *C* es simultáneo al deseo *D*. Esta forma de frasear la primera parte del argumento de Kant permite glosarlo en términos de la conciencia de ciertos hechos temporales; por ejemplo, del hecho de que *A* preceda a *B*, de que *C* sea simultáneo a *D*. Me percató entonces, diría el argumento, de ciertos hechos temporales sobre mis propias representaciones. En este punto la pregunta sería: ¿por qué tal *conciencia* de hechos temporales requiere algo permanente? Y la respuesta inmediata de Kant es que “toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción” (B 275). He aquí, pues, una interpretación plausible del primer paso del argumento de Kant: la conciencia de hechos sobre el orden temporal de mis estados internos requiere la existencia efectiva de tales hechos.

Ahora bien, según la primera Analogía de la experiencia, la existencia de cualesquiera hechos sobre el orden temporal, pero especialmente sobre la sucesión, requiere la existencia de algo permanente en la percepción. Por lo tanto, la conciencia de hechos temporales sobre mis representaciones requiere algo permanente en la percepción.

Por más que los detalles de esta reconstrucción estén todavía algo nebulosos, acaso, en especial, por la apelación al argumento sobre la permanencia de la sustancia fenoménica en la primera Analogía de la experiencia, hay al menos algo claro: se trata de un argumento metafísico sobre la naturaleza del orden temporal, *i.e.*, acerca de lo que se requiere para la *existencia* de hechos temporales, el cual tiene consecuencias psicológicas: no podría haber hechos acerca del orden temporal de mis representaciones o estados internos a menos que haya algo permanente en la percepción, y eso permanente, puesto que no puede ser a su vez una representación, debe ser algo distinto de mi percepción, ubicado en el espacio y, en ese sentido, algo

fuera de mí: la determinación temporal de mi propia existencia supone la existencia de objetos relativamente permanentes en el espacio.

*El argumento epistemológico*

3. Visto así, este argumento parece vulnerable ante quien no acepte las tesis metafísicas de Kant sobre la sucesión y la permanencia. Acaso por eso Paul Guyer decidió convertirlo en un argumento sobre las condiciones que debe satisfacer la justificación de creencias sobre el orden temporal de las propias representaciones o estados internos. ¿Es ésta una diferencia sutil, sólo de matiz, respecto de la interpretación metafísica con consecuencias psicológicas que he delineado antes? Quizá. No obstante, como espero mostrar a continuación, el argumento de Guyer es escasamente efectivo contra quien, como el escéptico cartesiano —por cierto, no en la más fuerte de sus versiones— convoque a sus interlocutores a mostrar que poseen creencias justificadas sobre objetos persistentes distintos de sus propias representaciones.

Para Guyer, pues, el argumento va sucintamente como sigue: si tengo creencias justificadas sobre el carácter sucesivo de mis representaciones, entonces debo tener creencias justificadas sobre objetos persistentes distintos de mis representaciones. Ahora bien, la sustancia mental (*mental substance*) no puede justificar mis creencias sobre el carácter temporal de mis representaciones (lo permanente no puede ser algo en mí), por lo que sólo los objetos en el espacio pueden desempeñar el papel epistémico requerido.<sup>2</sup> Por supuesto, en esta situación, el escéptico cartesiano no puede afirmar su posesión de creencias justificadas sobre el orden temporal de sus representaciones y, a la vez, cuestionar la justificación de sus creencias sobre objetos persistentes en el espacio. El problema del mundo externo, digamos, queda con ello servido y despachado.

4. Los defectos de este argumento epistemológico se hacen patentes tan pronto se examinan los detalles. A riesgo de caer en el aburrimiento, veamos de cerca lo que escribe Guyer como

<sup>2</sup> Guyer 1987, pp. 307 y ss.

reconstrucción de la refutación kantiana del idealismo. El punto de partida, según este autor, es que “la mera ocurrencia de una sucesión de representaciones o estados internos no es suficiente para representar o reconocer esta sucesión”; esto sólo es posible si “las representaciones sucesivas en la propia experiencia pueden juzgarse sucesivas sólo si se juzga que van siendo simultáneas individualmente con los estados sucesivos, tomados individualmente, de un objeto persistente”.<sup>3</sup> Es en este punto donde Guyer introduce lo que me gustaría llamar su teoría del correlato, pues este autor indica, como interpretación del punto de partida que él mismo le atribuye a Kant, que para que una representación presente pueda tomarse como representación de diversas representaciones pasadas y presentes, las cuales se han sucedido unas a otras en un orden determinado,

debe ponerse una correlación entre tal sucesión (de representaciones) y los estados sucesivos de un objeto persistente, distinta de la sucesión de estados subjetivos, de tal modo que las diversas representaciones que *ahora* parecen haber ocurrido previamente sólo *podrían* haber ocurrido de modo simultáneo con los estados sucesivos de ese objeto. Pues sólo así puede juzgarse que los estados sucesivos *deben* haber ocurrido sucesivamente.<sup>4</sup>

Con ello Guyer concluye, atribuyéndole esta conclusión a Kant, que para que una representación presente pueda tomarse como evidencia para creer en una sucesión de representaciones pasadas, ella debe incluir la representación de un objeto persistente, junto con las evidencias de su trayectoria temporal, de su historia.

5. En esta reconstrucción de Guyer —para la cual, por cierto, como es su costumbre, encuentra apoyo textual en pasajes de las *Reflexionen*— destacan al menos tres puntos: las condiciones para representar sucesiones subjetivas o de estados internos; la teoría del correlato objetivo de la sucesión subjetiva; y

<sup>3</sup> Guyer 1987, p. 306: “[S]uccessive representations in one’s own experience can be judged to be successive only if they are judged to be severally simultaneous with the severally successive states of an enduring object.”

<sup>4</sup> Guyer 1987, p. 306.

las condiciones para la justificación de creencias sobre hechos temporales subjetivos. No está para nada claro que estos tres puntos se encuentren en el mismo plano del argumento, esto es, que cada uno sea “una interpretación” —más transparente, más avanzada— de una misma idea kantiana.<sup>5</sup> Veamos entonces si el rumbo trazado por alguno de estos puntos es promisorio frente al desafío escéptico. ¿Cuáles serían, según Guyer, las condiciones para representar sucesiones subjetivas? Supongamos que la representación *S* tiene como contenido la sucesión de las representaciones *C* y *D*. Según lo que piensa Guyer, tener una representación que involucre *S* requiere tener otra representación, llamémosla *T*, en la que se representan *C* y *D* como individualmente simultáneas con dos estados sucesivos de un objeto persistente. La idea, en resumen, es que la representación *S* no puede tener el contenido que tiene a menos que esté conectada de modo relevante con la representación *T*.

Este rumbo no se ve muy promisorio. Por un lado, quizá acecha el peligro de un regreso vicioso: parecería que en cada ocasión en la que representamos una sucesión de representaciones requerimos una representación adicional, pero dado que ésta contiene, a su vez, una sucesión, ella misma requiere otra representación que contenga una sucesión, y así indefinidamente.<sup>6</sup> Esta acusación de regreso vicioso es, acaso, injusta, precisamente porque pierde el punto de la interpretación: a falta de una condición que asegure que la sucesión subjetiva no sea arbitraria, sería imposible distinguir la representación de un orden temporal sucesivo determinado (*D* después de *C*) de otro con un orden sucesivo inverso (*C* después de *D*), y aun de un orden temporal simultáneo (*C* con *D*). Ésa es la función de la representación *T*, la cual contiene una sucesión de representaciones *C* y *D* que tendría que ser simultánea, según Guyer, con la secuencia de estados de un objeto distinto de las representaciones.

No obstante lo anterior, este rumbo interpretativo de Guyer acumula cargas teóricas enormes acerca de las condiciones del contenido representacional, las cuales no se vislumbran efecti-

<sup>5</sup> Véase Brueckner 2010, p. 61.

<sup>6</sup> Hay aquí cierta analogía con el problema de las representaciones subjetivas. Debo esta observación a Pedro Stepanenko.

vas contra el escéptico. Veamos esto más de cerca. Supongamos que, además de  $S$ , un sujeto cuenta con una representación  $S'$ , compuesta por dos representaciones  $C'$  y  $D'$ .  $S'$  es un duplicado fenomenológicamente indistinguible de  $S$ ; esto es,  $C'$  y  $D'$  son exactamente iguales a  $C$  y  $D$  en su cualidad fenoménica. La diferencia entre  $S$  y  $S'$  es que la primera representa la sucesión  $CsD$ , mientras que la segunda representa la sucesión  $DsC$ .<sup>7</sup> Así, la idea de Guyer aquí es, primero, que la diferencia de contenido entre  $S$  y  $S'$  no puede establecerse, desde el punto de vista del sujeto, atendiendo a sus componentes, ni a la cualidad fenoménica de los mismos. De ahí se extrae la idea de que el contenido representacional de  $S$  y  $S'$  no proviene de cualesquiera rasgos intrínsecos de cada una, sino de su relación con otras representaciones; señaladamente, en el caso de  $S$ , con la representación  $T$ , la cual representa  $C$  y  $D$  como simultáneas con los estados sucesivos de un objeto persistente. Aquí es donde empiezan los problemas. Si  $T$  es condición del contenido representacional de  $S$ —lo que permite a  $S$  no sólo incluir a  $C$  y  $D$  como sus partes, sino representarlas en la sucesión  $CsD$ — y si, según el supuesto,  $S'$  tiene contenido representacional pleno,  $S'$  debe suponer otra representación, digamos  $T'$ , para representar aquello que representa:  $DsC$ . Es patente que aramos un campo fértil para el escéptico. En efecto, si un mismo sujeto puede a un tiempo representar  $S$  y  $S'$ , entonces no parece haber nada que descarte la posibilidad de que  $S$  o, para el caso,  $S'$  representen incorrectamente las cosas en el mundo, cuando representan un objeto persistente cuyos estados sucesivos son simultáneos con la sucesión de las representaciones  $C$  y  $D$ . Quizá más enfáticamente, dadas las condiciones de contenido representacional que propone Guyer, la mera posibilidad de representar  $S$  y  $S'$  a un tiempo y por el mismo sujeto es un indicador de que el mundo podría ser radicalmente distinto de como lo representamos. Y el escéptico sonríe complacido.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Como también se podría decir, no hay una diferencia de grano grueso en la fenomenología entre las representaciones de  $(CsD)$  y  $(DsC)$ .

<sup>8</sup> Otro punto débil de esta parte del argumento de Guyer es que, incluso si se aceptara la condición de contenido representacional por él propuesta, lo que alcanza a establecer es que una representación tipo  $T$  es condición

6. A la teoría del correlato, en la reconstrucción del argumento kantiano que hace Guyer, no parece irle mejor frente al escéptico. Según esta teoría, tal como la he tomado, para reconocer una sucesión de representaciones como tal —y esto es, según Guyer, para que uno *interprete* una determinada representación presente como la representación de una sucesión de representaciones— es necesario poner cierta correlación entre el orden de las representaciones y el orden del mundo. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Necesitamos interpretar para captar una representación *S* cuyo contenido es una sucesión de representaciones, por ejemplo, que mi deseo *D* vino después que mi recuerdo *C*? En el sentido en el que interpretar puede ser una inferencia de algún tipo, por ejemplo, subsumir bajo un principio general, no parece necesitarse nada de eso para tener una representación del tipo de *S*; en todo caso, si el principio general es que esa sucesión sea correlativa con estados sucesivos del mundo, la condición parece excesiva. Cualquiera puede tener una representación presente de una sucesión de representaciones, aunque no exista tal correlato, y listo es lo que explica que nos podamos equivocar! Y tampoco necesito interpretar mi representación *S*, en el sentido de apelar a creencias, para captar *S*, ¿o sí? Es verdad, acaso como una cuestión empírica, que muchas veces formamos creencias con respecto a que cierta representación tiene un determinado contenido, y en ese sentido interpretamos nuestras representaciones. Pero de ahí no se sigue que necesitemos formar creencias sobre nuestras representaciones para captar su contenido. Y no se sigue, tampoco, en el caso de la representación *S*, que ella dependa inferencialmente de una creencia sobre la correlación entre mis representaciones y los estados sucesivos de un objeto persistente.

Quizá quienes simpaticen con la propuesta de Guyer podrían aducir que la creencia justificada sobre mis propias representaciones sí requiere la inferencia. En el caso de marras, podría decirse que lo que se precisa frente al escéptico es tener una creencia justificada sobre el contenido de la representación *S*, a pesar de que podemos captar *S* sin necesidad de in-

suficiente para una representación tipo *S*, pero todavía no es, como se pedía, una condición necesaria. Véase para esto Brueckner 2010, p. 63.

terpretarla en el sentido de tener una creencia sobre ella; por ejemplo, que mi pretendido recuerdo de  $C$  haya sido anterior al deseo  $D$  es algo que tendría que justificarse en la creencia de que el recuerdo  $C$  fue simultáneo con el suceso  $C'$ , y el deseo  $D$  simultáneo con el suceso  $D'$ , y  $C'$  antecedió a  $D'$ ... o algo así. Pero esto no parece muy afortunado como defensa de la teoría del correlato. La razón, brevemente, es que yo puedo tener una creencia justificada de que tengo la representación  $S$ , sin por ello creer el contenido de  $S$ . Puedo creer justificadamente que el contenido de mi representación es  $DsC$ , sin creer que  $DsC$ . Es decir, puedo tener  $S$ , sin compromiso alguno con la correlación de  $DsC$  con los estados sucesivos de un objeto persistente. Si esto es así, la teoría del correlato no sólo es deficiente contra el escéptico en la medida en que no alcanza a descartar que la representación  $S$  pueda ser no verídica, sino que presenta un flanco de fácil ataque.

7. El examen de los dos primeros puntos de la reconstrucción de Guyer nos coloca en una buena posición para evaluar el tercero, el relativo a las condiciones de la justificación de hechos temporales subjetivos. Aquí se trata del requerimiento de tener evidencia sobre el decurso temporal de un objeto persistente. La idea completa es que, para que una representación presente pueda tomarse como evidencia que justifique una creencia sobre una sucesión de representaciones pasadas, ella debe incluir la representación de un objeto persistente junto con evidencia de su trayectoria temporal. Tal inclusión se refiere a la conexión de contenido según la cual la representación  $S$  de una sucesión de representaciones o estados internos  $CsD$  requiere, para representar justamente eso, una conexión relevante con otra representación,  $T$ , la cual representa a  $C$  y  $D$  como individualmente simultáneas con dos estados sucesivos de un objeto persistente.

¿Cuál es, entonces, el razonamiento de Guyer aquí? Acaso algo como esto: en el presente, mi estado o situación representacional contiene la representación de un objeto persistente y de su trayectoria temporal. Supongamos ahora que mi situación representacional completa incluye la representación  $S$ , la cual contiene  $CsD$ . En ese caso, por la conexión de contenido,

mi estado representacional completo en el presente debe incluir  $T$ , que representa a  $CsD$  junto con los estados sucesivos de un objeto persistente  $O(C'sD')$ . Ahora bien, si tengo justificación para creer en el contenido de  $S$ , entonces también la tengo para creer el contenido relacionado  $T$ .

Nótese que este razonamiento se sirve del llamado principio de clausura, según el cual si tengo razones para creer en  $p$ , y  $p$  implica  $q$ , entonces también tengo razones para creer en  $q$ . Lamentablemente, la conclusión antiescéptica que Guyer pretende extraer de su aplicación a su reconstrucción del argumento kantiano no puede apoyarse en tal principio. En paralelo con el argumento recién reconstruido, imaginemos que mi mente contiene en este momento la representación de un elefante rosado jugando en las islas de Ciudad Universitaria. Es obvio que en ese caso mi estado representacional total incluye la representación de un elefante rosado. Ahora supongamos que tengo razones para creer que hay un elefante rosado jugando en las islas de Ciudad Universitaria (los estudiantes de filosofía y los de ciencias han conjuntado, por fin, sus esfuerzos, o algo así...). De ahí se sigue, sí, que tengo razones para creer que hay un elefante rosado. Eso se debe a que el contenido de la primera representación implica el contenido de la segunda. En el argumento de Guyer, sin embargo, hay una estructura diferente que no permite extraer válidamente la conclusión antiescéptica deseada. En este caso, se trabaja bajo el supuesto de que hay justificación para dar por bueno el contenido de  $S$ , o sea, la sucesión subjetiva  $CsD$ . Pero este contenido no implica el de la representación  $T$ , es decir,  $CsD$  simultáneamente con  $O(C'sD')$ , porque la conexión de contenido entre  $T$  y  $S$  es la inversa, *i.e.*,  $T$  implica  $S$ , pero  $S$  no implica  $T$ , como tendría que hacerlo si el argumento fuera efectivo contra el escepticismo.

8. Quizá haya otras maneras de entender la reconstrucción que emprende Guyer de los argumentos antiescépticos kantianos, otras maneras que, como lo quiere el de Filadelfia, ahora de Providencia, rescaten el interés de la epistemología contemporánea por Kant. Por lo que hemos visto, no obstante, esos argumentos, entendidos *more epistemicus*, son inefectivos en su cometido de dar respuesta satisfactoria al escepticismo carte-

siano.<sup>9</sup> En lo que resta de esta variación lo que haré es ensayar un rumbo distinto de interpretación, ya barruntado antes en el parágrafo § 2: el tema del argumento kantiano contra Descartes —o, para decirlo mejor, los repetidos esfuerzos kantianos por responder al escepticismo cartesiano tipificado en la Primera Meditación— es la metafísica de la mente, o cómo entender determinados rasgos concernientes a la autoconciencia humana.

Para avanzar en tal camino, al menos dentro de los límites de este ensayo, me propongo reconstruir, a manera de contexto y de contraste, el modelo solipsista de la mente que Kant se proponía evitar. Esto es algo en lo que ciertamente Guyer no se demora en su libro, pero acaso sea útil hacerlo con vistas a tener una comprensión más clara y precisa del tema de la refutación del idealismo y los pasajes asociados; y también a manera de estar en una mejor posición para evaluar si se cumple el objetivo mismo de los argumentos kantianos.

### *Conocer, soñar*

9. Las protestas anticartesianas explícitas en los textos críticos de Kant se relacionan de un modo predominante con el llamado problema del mundo externo.<sup>10</sup> Algunos de estos pasajes expresan palabras de elogio para Descartes en su calidad de “benefactor de la razón y el entendimiento humanos”, y es seguro que Kant consideró el proyecto filosófico de Descartes muy importante para su programa crítico —acaso como un rasero para su propia teoría filosófica—. Por otra parte, en la medida en que Kant niega la doctrina filosófica que pretende conocimiento de la naturaleza de “la cosa que piensa”, se puede decir que el filósofo prusiano también adopta una posición anticartesiana en su denuncia de las ilusiones dialécticas de la psicología racional.<sup>11</sup>

¿Qué es, entonces, el cartesianismo en este contexto, y por qué querría Kant distinguirlo de su propia metafísica? De ma-

<sup>9</sup> Para reparos ulteriores, véanse Allison 2004, y Brueckner 2010, pp. 67 y ss.

<sup>10</sup> A 367 y ss., B 274 y ss.; B XL n.; *Prol* § 13 (Anm. 3); § 49.

<sup>11</sup> Éste será el tema de la siguiente variación en este libro.

nera breve, podemos caracterizar el cartesianismo como la postura —presente, podría decirse, en la Primera y la Segunda Meditaciones— de que no conocemos nada que exista más allá de nuestro propio yo y de nuestras experiencias. Ésta es una versión de la postura metafísica extrema que se ha denominado solipsismo.<sup>12</sup> Si concedemos contenido representacional a esas experiencias —es decir, si queremos decir que esas experiencias son *acerca* de algo—, entonces no es difícil advertir que esto sería compatible con cierta interpretación de la fórmula de que “El mundo es el mundo representado”, e incluso con la propia caracterización kantiana del idealismo trascendental, como la teoría según la cual los objetos empíricos que consideramos reales en el espacio y en el tiempo no son “sino representaciones”, pues en esta perspectiva solipsista no se puede decir que las experiencias de un sujeto y los objetos de esas experiencias dependan de algo que no sea el sujeto y esas representaciones que él puede llamar “mías”. Pero, para adoptar el modo en primera persona del singular, si no puedo decir qué hay (y si hay algo) más allá de mí mismo y de mis experiencias, entonces el mundo, hasta donde sé, no incluye más que mis representaciones; dicho de otra manera, nada es real, excepto lo que puedo representar. Como veremos, esta postura metafísica es el resultado de un reto insatisfecho, y el escepticismo cartesiano es su resultado. Una vez que llegamos a aceptar que incluso nuestras experiencias presentes son indistinguibles de los meros sueños y fantasías, se nos pide probar que podemos conocer la existencia de “cosas en el espacio” sólo con base en nuestras experiencias.

En los siguientes párrafos vamos a transitar terreno conocido para poder discutir el desafío escéptico, y cómo éste se asienta originalmente, con Descartes, en cierta construcción del concepto de soñar. Por ahora, sin embargo, notemos que formular el problema tal como acabamos de hacerlo prácticamente basta para convencernos, como al parecer convenció a Kant, de que no se puede resolver.<sup>13</sup> Pero conceder que, bajo

<sup>12</sup> Véase Lazos 2002.

<sup>13</sup> Al menos si juzgamos por la declaración de Kant en el pasaje citado de *Prolog* § 13: “el de Descartes era solamente un problema insoluble, debido al cual pensaba que todos estaban en libertad de negar la existencia de un mundo

cierta concepción, se genera un problema irresoluble no es, al menos de suyo, conceder que hay un problema irresoluble. En efecto, bajo la concepción de que nuestra experiencia del mundo ordinario de las personas y las cosas permanecería tal como es incluso si ese mundo fuera inimaginablemente distinto de como, con base en esas experiencias, creemos que es, ¿cómo podemos aspirar alguna vez a convencernos de que hay un mundo “ahí afuera”, el cual es, en su existencia y estructura, independiente de nosotros mismos y nuestras experiencias? Pero... ¿es obligada esa concepción?

Debemos notar, entonces, que plantear el problema de esta manera es también una forma de vislumbrar cómo evitar tener que responderlo, esto es, cómo evitar que se genere el problema mismo desde el comienzo. Señala lo que no debemos aceptar si queremos ahorrarnos dificultades, y creo, como sostendré, que nos ofrece una clave para entender la reacción de Kant ante el cartesianismo. En efecto, él no intenta responder al desafío escéptico frontalmente y dentro de los supuestos metafísicos de un idealismo como el cartesiano. Más bien, está interesado en mostrar que el desafío escéptico, con sus consecuencias idealistas, es inevitable si adoptamos la creencia realista de que para que haya conocimiento de cómo son las cosas tenemos que ir más allá de nuestras experiencias y creencias humanas y parciales. Esto fue algo importante para Kant. Estamos sugiriendo efectivamente que Kant no aceptó el desafío escéptico; pero esto, desde luego, no quiere decir que no le haya parecido que mereciera la pena, e incluso que fuera necesario, presentar argumentos en contra de él, argumentos cuyo objetivo es mostrar que no necesitamos aceptar el desafío en cuanto tal y que revelan acaso las ventajas dialécticas de su propia teoría sobre aquellas que habían mantenido en el desconcierto a los filósofos de su época y de otras pasadas, y quizá de futuras. Seguramente la identificación de su idealismo con la metafísica solipsista de Descartes lo hizo sentirse incómodo, y no creo que haya dado argumentos en contra de ésta una y otra vez simplemente como una concesión a las convenciones

corpóreo ya que éste nunca podría ser demostrado satisfactoriamente”. Véase también Stroud 1983, p. 416.

filosóficas de su tiempo.<sup>14</sup> Tal vez sea apropiado decir que ésta es una prueba, si se le puede llamar así, de su propia filosofía crítica, la cual declara combinar con éxito el idealismo y el realismo en una sola teoría metafísica. Para plantearlo sin rodeos, la estrategia que acabo de esbozar le permitiría a Kant mostrar que su idealismo no es el del solipsista, y que su realismo no es metafísico o trascendental.

10. Un examen del concepto de soñar nos ofrece varios elementos de discusión para apreciar de manera más detallada qué es lo que Kant quiere evitar cuando arguye que su propia doctrina no se debería confundir con el cartesianismo. Esto nos permitirá discutir cómo el escepticismo cartesiano está ligado al solipsismo filosófico, lo cual a su vez resultará útil para entender por qué la reacción de Kant contra el primero se ha tomado, incorrectamente, como una versión, tal vez radical, del segundo.

Recordemos que, en un famoso pasaje de su Primera Meditación (“De las cosas que pueden ponerse en duda”), después de dar por cierto que está sentado junto al fuego, ataviado con una bata y sosteniendo en la mano una hoja de papel, Descartes escribe:

Debo recordar que soy un hombre y que, como tal, suelo dormir, y representarme en sueños las mismas cosas, o a veces incluso cosas menos verosímiles que las que se figuran los locos cuando están despiertos. Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que estoy aquí, que estoy ataviado con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy desnudo en la cama. Sin embargo, ahora miro este papel con ojos despiertos, no está adormecida esta cabeza que muevo; extendiendo y siento conscientemente esta mano; para el que duerme estas cosas no son tan distintas. Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y, al

<sup>14</sup> Como sabemos, algunos de los principales cambios en la segunda edición de la *Crítica* se relacionan directamente con lo que llamó un “escándalo de la filosofía y de la razón humana en general”, lo cual revela que el autor no estaba del todo satisfecho con ellas. No me parece, entonces, que las páginas que dedicó al escepticismo cartesiano sean perfunctorias, como Paul Guyer parece pensarlo ahora. Véase Guyer 2001, pp. 9–10.

considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos [latín: *certis indiciis*; francés: *indices concluants*], que me quedo estupefacto, y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando. (*Med I*, p. 17)

Este pasaje es justificadamente célebre, entre otras razones, porque contribuye decisivamente a la causa escéptica de promover la plausibilidad del engaño generalizado. Desde luego, esto se inscribe plenamente en el programa filosófico cartesiano de minar gradualmente nuestras convicciones relativas a las creencias ordinarias acerca de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.<sup>15</sup> El propósito de esta operación intelectual que el meditador emprende sobre sus propias creencias es llegar a un conocimiento verdadero e infalible, y se guía por la máxima de que ninguna creencia debe ser aceptada si hay siquiera alguna razón para pensar que pudiera ser falsa.<sup>16</sup> De hecho, ésta es una máxima de un especialista en demoliciones, pues si hay alguna razón, por mínima que sea, para dudar incluso de aquellas creencias nuestras que consideramos con seguridad como las más verdaderas, entonces también hay razón para dudar de todas nuestras creencias en cuanto tales. “Al socavar los cimientos —escribe Descartes en una celebrada metáfora— cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos.”<sup>17</sup>

Como es bien sabido, las primeras víctimas de la demolición cartesiana son las creencias perceptuales, porque los sentidos no pueden ofrecer testimonio irrefutable de lo que hay. Ahora bien, en el pasaje antes citado, el meditador nos presenta un argumento que hace un uso peculiar del concepto de soñar. La siguiente es una manera de entenderlo:

<sup>15</sup> Las meditaciones metafísicas son, a no dudarlo, un tipo de ejercicio espiritual de los que prescribe a sus seguidores Ignacio el loyolense sobre la propia mente del meditador. Bien lo habrá sabido Descartes, educado como lo fue por los jesuitas del colegio de La Flèche.

<sup>16</sup> Nadie sino el meditador puede ejecutar esa operación, lo cual coincide con tomar las meditaciones como ejercicios espirituales sobre los hábitos y tendencias de la mente. Véanse los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola.

<sup>17</sup> Primera Meditación, p. 16.

Nosotros —esto es, cada uno de nosotros en cuanto meditadores metafísicos— partimos de la situación presente y de lo que consideramos en este momento como la *mejor* posición posible para conocer con certeza cosas acerca de nosotros mismos y el mundo que nos rodea; y procedemos a examinar la validez de las aseveraciones que ejemplificarían tal posición, *e.g.*, que “estoy sentado junto a la ventana escribiendo con el teclado de una computadora”. Llamemos *p* a cualquiera de estas aseveraciones. Claramente, el papel del análisis cartesiano del sueño es socavar nuestra convicción en cuanto a esos asuntos. Para poder apreciar cómo procede, asumamos ahora que

(d1) en sueños representamos objetos y estados de cosas que no son el caso,

lo cual significa, para Descartes, que si tenemos la experiencia de que *p* en sueños, entonces no hay objeto ni estado de cosas *p* que cause en nosotros la experiencia correspondiente de que *p*.<sup>18</sup> Nótese que, según esta suposición, mi creencia de que *p*, incluso mi creencia verdadera de que *p*, es consistente con que yo sueñe *p*, pues incluso las creencias verdaderas pueden carecer de la conexión causal apropiada, uno a uno, con los objetos o estados de cosas de los que tratan. Por lo tanto, es razonable concluir que

(d2) si sueño que *p*, entonces no sé que *p*.

Ahora bien, a partir de esta conclusión preliminar, el meditador extrae la premisa clave de que

(d3) si sé que *p*, entonces sé que no estoy soñando que *p*.

Esta inferencia no es evidente de suyo, a menos que asumamos que el conocimiento es cerrado bajo implicaciones lógicas conocidas; es decir, si asumimos el llamado principio de clausura epistémica mencionado antes a propósito de la reconstrucción

<sup>18</sup> Véase la Sexta Meditación, p. 70: “y puesto que las cosas que me parece sentir en sueños no creo que me lleguen —escribe Descartes— de cosas exteriores a mí”. Enunciada positivamente, la idea es que si mi percepción de que *p* es verídica, entonces debo tener una experiencia que sea causada por *p* real. Esto es lo que Williams (1978, p. 58) llama la “concepción causal de la percepción”.

de Guyer del argumento kantiano.<sup>19</sup> Aplicado al caso presente, rezaría más o menos así: si sé que mi conocimiento de que  $p$  es incompatible con mi sueño de que  $p$ , que (d2) sustenta, entonces puedo saber que  $p$  sólo si sé que no estoy soñando que  $p$ . Lo anterior implica que

(d4) si no sé que no estoy soñando que  $p$ , no puedo pretender saber que  $p$ .

Sólo necesitamos una premisa adicional para completar el argumento. Dado que, dice Descartes, no hay “indicios ciertos” por medio de los cuales distingamos la vigilia del sueño,

(d5) no puedo saber nunca que no estoy soñando que  $p$ .

Una vez que aceptamos esto, se sigue directamente la conclusión de que

(d6) no puedo saber ninguna proposición  $p$  sobre mí mismo y el mundo que me rodea.

11. Cada paso de este argumento es polémico y merece una discusión mucho más amplia y profunda de la que se puede ofrecer aquí. Examinemos por un momento la premisa (d5), y con la imposibilidad de descartar el engaño generalizado. Para empezar, debemos notar que, en la dialéctica demoledora del meditador metafísico, se llega, por eliminación, a la premisa de que

no sabemos que no estamos soñando,

como consecuencia del desafío no satisfecho para distinguir la vigilia del sueño. Y es tal falta de respuesta a este reto lo que le ofrece al meditador metafísico una palanca poderosa para llegar a la conclusión de que

no podemos saber nada sobre el mundo que nos rodea.

Pero ¿por qué pensaría el meditador que no se ha respondido al desafío? Y, más importante, ¿qué es exactamente lo que se

<sup>19</sup> Si un sujeto sabe que  $p$ , y también sabe que  $p$  implica  $q$ , entonces el sujeto también sabe que  $q$ .

nos pide presentar como signos seguros o indicios ciertos por medio de los cuales distinguir vigilia de sueño *en mi propio caso*, es decir, si queremos evitar el engaño generalizado? Abordemos esta pregunta desde los dos ángulos o aspectos sugeridos en ella, a los que llamaré, por falta de un mejor membrete, objetivo y subjetivo. El primero tiene que ver con la noción de *indicios* o *signos*; el segundo responde al énfasis de la frase con la expresión “en mi propio caso”. Según el aspecto objetivo, el desafío puede ser tomado como una exigencia de criterios. ‘Criterio’ es, desde luego, un término filosófico técnico, y en algunos casos puede ser una invitación a la confusión. En la situación presente, los criterios se pueden entender en general como respuestas a preguntas de la forma *¿cómo distingo que p cuando p, y cómo distingo que no p cuando no p?*<sup>20</sup> En otras palabras, algo

*x* es un criterio *K* de *y* para un sujeto *S* si y sólo si (i) la presencia de *x* permitiría a *S* establecer la presencia de *y*; (ii) la ausencia de *x* permitiría a *S* establecer la ausencia de *y*, y (iii) *x* es más directa y claramente accesible a *S* que *y*.<sup>21</sup>

En estas circunstancias, hay muchas cosas que podrían calificar como criterios de algún estado de cosas. Para poder hacer justicia a las aspiraciones de certeza del meditador, necesitamos poner restricciones a las condiciones en las cuales se puede satisfacer una petición de criterios. Esto se logra matizando las cláusulas (i) y (ii), de modo que

*x* es un criterio *K'* de *y* para un sujeto *S*, si y sólo si (i') la presencia de *x* permitiría a *S* establecer *más allá de cualquier duda* la presencia de *y*; (ii') la ausencia de *x* le permitiría a *S* establecer *más allá de cualquier duda* la ausencia de *y*, y (iii) *x* es más directa y claramente accesible a *S* que *y*.

Por su parte, el aspecto subjetivo del desafío pone una restricción a los estados de cosas cuya ocurrencia o falta de ella se nos

<sup>20</sup> Cfr. Williams 1978, p. 310. Para la discusión que sigue, véase Wittgenstein 1958, pp. 24 y ss.

<sup>21</sup> Cfr. Villoro 1982.

pide que establezcamos mediante criterios, esto es, deben ser estados de cosas que cada uno de nosotros pueda llamar *míos*, o que se den (o no) en *nuestro propio caso*. Por consiguiente, el desafío no tiene que ver con ser capaz de distinguir si alguien cualquiera está soñando o no lo está, sino con determinar si ése es el caso o no acerca de mí mismo.

Expliquemos la forma del desafío con mayor detalle retomando el caso de la anoxia, falta de oxígeno en la sangre. La tarea es cómo determinar que tengo anoxia cuando la tengo, y cómo determinar que no cuando no la tengo. Esto no plantea un problema teórico especial, pues podría completar la tarea de una manera sencilla haciéndome una prueba adecuada para medir el oxígeno en mi torrente sanguíneo. Parece claro que aquí la fuerte exigencia de criterios  $K'$  para la anoxia, con las condiciones (i')–(iii'), se satisfaría adecuadamente. En particular, una vez que aceptemos los resultados de la muestra de sangre ya no tendría sentido razonable dudar más sobre si tengo anoxia o no.<sup>22</sup>

Ahora supongamos, por otro lado, que no hay pruebas de sangre a mi alcance por el momento y que quiero saber si tengo o no anoxia. Dado que sé que, según se ha descubierto, la anoxia se asocia regularmente con *a*) uñas azuladas, *b*) exceso de confianza, y *c*) una sensación de placidez, la presencia de todos estos síntomas, y tal vez de algunos de ellos por separado, podría tomarse como indicio o signo de que efectivamente tengo anoxia. Esto significa que los indicios *a*, *b*, y *c* se *podrían* tomar como criterios  $K$  de anoxia. En este caso, las circunstancias son importantes. Un montañista experimentado o un piloto aeronáutico pueden estar mejor calificados que un “hombre común y corriente” o un filósofo para juzgar si ese estado de cosas está presente en él o no. Desde luego, ninguno de estos indicios sería tan claro como una prueba de sangre, pero, si están presentes en las circunstancias apropiadas, entonces podemos llegar a tomar una decisión y proceder en consecuencia. Por ejemplo, el montañista puede decidir descansar unas diez

<sup>22</sup> Desde luego, podemos dudar razonablemente de la precisión o lo adecuado de ésta o aquella prueba específica, pero ése es otro asunto. Dicho de otro modo, no hay más dudas, en el entendido de que no tenemos dudas sobre este procedimiento particular para determinar la cantidad de oxígeno.

horas, y el piloto podría decidir tomar una pastilla. La cuestión aquí es que, aunque los indicios *a*, *b* y *c* pueden propiciar que en este asunto quepa una duda razonable, tal vez en circunstancias apropiadas ellos sean suficientes para determinar si tengo anoxia o no. Dicho de otra manera, la presencia o ausencia de fenómenos que, según se ha descubierto regularmente, acompañan cierto estado de cosas, puede tomarse en mi propio caso como indicio suficiente para establecer si ese estado de cosas está presente en mí o no,<sup>23</sup> aun cuando los juicios que con base en ellos emitamos puedan resultar equivocados —i.e., esos fenómenos pueden ser consistentes con otras condiciones o estados de cosas—.<sup>24</sup>

En suma, podríamos concluir que, en el caso de un concepto como el de anoxia, no hay razón para pensar que la demanda de criterios, tanto en su versión más fuerte como en la más débil, no pueda satisfacerse, y que, por lo tanto, la demanda de criterios en este caso no llegue a convertirse en un reto. ¿Por qué, entonces, tal demanda de criterios se convierte en un reto en el caso del sueño?

12. Si queremos encontrar una respuesta a esta pregunta, lo primero que tenemos que notar es que no hay nada especial o raro acerca de usar en primera persona un concepto como el de anoxia. El aspecto subjetivo del desafío no parece marcar aquí ninguna diferencia. En relación con los criterios, descubrir si tengo o no anoxia no es diferente de descubrir si otra persona tiene anoxia. Me gustaría plantearlo de la siguiente

<sup>23</sup> Se podría decir que, al menos en parte, la tarea de la ciencia consiste en reunir indicios como éstos para descubrir su causa común.

<sup>24</sup> En favor de la noción estricta de criterios *K'*, no podría yo contar a *a*, *b* y *c* como criterios *K* de la anoxia si no tuviera *K'*. No podríamos usar a *a*, *b* y *c* para establecer la presencia de anoxia si no pudiéramos usar la prueba de sangre para determinar que hay anoxia. Si la anoxia no estuviera definida por cierto porcentaje de oxígeno en el torrente sanguíneo, esos indicios no serían suficientes para determinar la anoxia por la simple razón de que no habría nada por determinar como un estado de anoxia. Pero ¿acaso esto exige que se deba encontrar que todos los fenómenos estén presentes independientemente de sus “indicios”? ¿Tenemos que sostener que todos los conceptos operan como el concepto de anoxia y que todos deben admitir este tipo de análisis?

manera: los resultados de una prueba de sangre son tan impersonales como lo puede ser cualquier otra cosa. Esto no sucede, sin embargo, con el concepto de dormir, ni en especial con el de soñar.

Considérese el caso de “dormir”. ¿Cómo hemos de abordar la tarea de descubrir si estoy durmiendo o no? Aquí, el hecho de que la tarea se plantee para “mi propio caso” sí marca una clara diferencia. Preguntémonos, en cambio, cómo descubrir si otra persona está dormida. *Esto* aparentemente no representaría ningún problema especial: podríamos buscar cierta información acerca de su cuerpo vivo; por ejemplo, su posición, su pulso, el ritmo y el sonido respiratorios, el movimiento ocular; podríamos preguntarle algo en voz alta mientras la movemos un poco y ver cómo reacciona, etc. Podemos disponer de una diversidad de recursos para llegar a una conclusión. Nótese, sin embargo, que ninguno de ellos —ni siquiera todos ellos juntos— es un antídoto contra el error, pues es posible que esos mismos datos acerca de la persona coincidan con otros estados o condiciones. Desde luego, podemos fallar en algunos casos.<sup>25</sup> Podemos llamar a estos datos y recursos, si queremos, *indicios* o *criterios* de “dormir”; la cuestión es que cualquiera que sepa lo que es dormir tiene que ser capaz de decir si una persona (o, para el caso, una criatura viva) está dormida o no, tomando nota de la presencia o ausencia, en ella, de aquellos rasgos que regularmente acompañan al fenómeno de dormir en las criaturas y seres humanos vivos. En pocas palabras, estos datos son lo suficientemente confiables para poder establecer, en situaciones normales, si alguien está durmiendo o no.

Pero ¿no se nos está escapando algo? ¿Acaso dormir no es más que la presencia regular de ciertos hechos que simplemente ocurren en los humanos y en otras criaturas vivas cuando decimos que están durmiendo? Tiene que quedar claro que aquellos hechos y estados de cosas acerca de una persona que nos permiten decir que está durmiendo equivalen a la versión dé-

<sup>25</sup> Pero ni siquiera en el caso de alguien que finja estar dormido —como muchos niños en la víspera de la Navidad— estamos indefensos. Tal vez una persona presente muchos de estos indicios y no esté dormida; pero, ¿está, por consiguiente, despierta? No parece probable.

bil ( $K$ ) de los criterios que antes distinguimos. Ahora bien, teniendo en mente el caso de la anoxia, pienso que se tiene que conceder que esos hechos no *constituyen* el fenómeno de dormir. Y esto también coincide con su naturaleza falible como criterios  $K$ . Podemos observar que la condición de anoxia en una persona es independiente de que haya ciertos hechos sobre ella que la acompañan. Que tenga anoxia o no la tenga no es, a fin de cuentas, algo que se decida en último término por la presencia o ausencia de estos hechos, sino por la cantidad de oxígeno en la sangre —la versión más fuerte de los criterios  $K'$ —. En todo caso, esto es lo que podría explicar por qué existen esos acompañamientos regulares que a la larga podemos usar, en ausencia de una prueba de sangre, para decir si la persona está anóxica. Y eso es justo lo que no tenemos en el caso de dormir. Si no se puede decir que el fenómeno de dormir consista meramente en aquellos hechos que resultan estar presentes regularmente cuando se duerme, ¿qué más hace falta? ¿Cómo logramos saber lo que es dormir, de modo que podamos llegar a notar que esto suele ir acompañado de tales y cuales hechos sobre una persona?

Parece natural buscar *dentro de uno mismo* lo que hace falta. Y es aquí donde la exigencia de criterios se convierte en un desafío que, en la medida en que queda sin respuesta, es generador del escepticismo cartesiano. Seguramente, podría argumentarse, quienquiera que sepa lo que es dormir, tiene que saber lo que es dormir en su propio caso. Esto no sucede con la anoxia; no es como si estar anóxico o haber estado anóxico sea necesario de algún modo para saber lo que es la anoxia. Detengámonos ahora en la autoimpuesta exigencia de descubrir si estoy durmiendo o no. ¿Puedo hacer uso de esos indicios, hechos y recursos que a veces me permiten decir si yo (o cualquiera) tiene anoxia o no, o de aquellos que permiten a cualquiera decir si otra persona está dormida? El concepto de soñar desempeña un papel crucial en la respuesta a esta pregunta, la cual tiene que ser negativa. Para dar una idea de la situación, imaginemos, *per impossibile*, que quiero ser capaz de decir si estoy durmiendo o no ahora, y me toco los ojos, miro mis rasgos corporales, reviso mi ritmo respiratorio. Lo que es más, podemos incluso suponer que las ciencias natura-

les han encontrado que ciertos ítems cuantificables, como las dopaminas, las variaciones electromagnéticas, se presentan regularmente en los seres humanos comunes y corrientes cuando están en un estado de dormir,<sup>26</sup> y éstas son, según yo, las pruebas apropiadas. Ninguna de éstas me ayudaría a llegar a una conclusión, pues, como Descartes lo advierte: “soy un hombre y, como tal, suelo dormir, y representarme en sueños cosas que no son”. Si duermo, podría estar soñando que tengo los ojos abiertos, que mi pulso es alto, que mi prueba de esas proteínas que son características del dormir es negativa, etc. Como también podría estar soñando que estoy escribiendo con este teclado.

13. Retrocedamos un momento y preguntemos: ¿en qué condiciones querría yo averiguar si estoy soñando o no? No es necesario especular demasiado sobre esto. Si estoy dormido, sólo puede ser porque estoy soñando y, en sueños, me planteo estas mismas preguntas. Pero ¿puedo resolverlas? Pues no: ya que, si estoy soñando, cualquier respuesta con la que me tope, cualquier consideración que pueda presentar de manera plausible de un modo u otro, puede estar distorsionada. Si estoy despierto, sólo tiene sentido preguntarme si estoy dormido o no, si creo que es posible que mi experiencia presente de cómo son las cosas en cuanto a mí es arbitraria, y que mis pretensiones y afirmaciones acerca de esas cosas son meramente saltos al vacío injustificados. Y esto, a su vez, sólo es posible si me doy cuenta de que podría estar experimentando cualquier cosa que esté experimentando en este momento sobre mí mismo y el mundo que me rodea, y, no obstante, estar dormido. Aquí tampoco puedo resolver el asunto, pues cualquier conjunto de consideraciones acerca de mi experiencia al que pudiera apelar razonablemente para poder establecer que no estoy soñando es compatible con que esté dormido y soñando que me planteo estas preguntas y trato de responderlas.

El modelo en el que se basa este argumento —y que Descartes parece haber adoptado— sitúa el soñar junto con ciertas ilusiones ópticas conocidas; puede caracterizarse de la siguiente manera: cuando una persona *A* está soñando, *A* puede hacer

<sup>26</sup> Esta hipótesis es, desde luego, meramente especulativa.

juicios y llegar a conclusiones racionales, pero la experiencia es tal que siempre lo conduce a juicios y conclusiones equivocados.<sup>27</sup> Esto, en efecto, explicaría por qué no puedo distinguir entre el sueño y la vigilia en mi propio caso, y por qué se puede poner bajo sospecha generalizada cualquier aseveración que verse sobre la experiencia presente de mí mismo y de las cosas que me rodean.

Este modelo se basa en la suposición de que en sueños nos atribuimos estados o condiciones, y decimos cómo son las cosas que nos rodean —que en sueños podemos llegar a conclusiones y hacer juicios—. Descartes parece suscribir esta idea cuando sugiere que la decisión racional —por ejemplo, la capacidad para suspender el juicio— no se ve afectada por soñar. Bernard Williams ha dado razones en contra de la suposición de que el concepto de soñar es, más bien, análogo al de anoxia grave y al de la embriaguez aguda —cuando el sujeto no puede distinguir nada ni llegar a una conclusión racional acerca de nada—.<sup>28</sup> Pues considérese lo siguiente: uno de los indicios de la anoxia es la confianza excesiva, y esto podría muy plausiblemente inducir al sujeto a no notar signos de anoxia tales como las uñas azuladas. De modo que si, por ejemplo, un piloto que vuela a gran altitud tiene anoxia y observa sus uñas azuladas, podría no ser capaz de decir que está anóxico, porque no sería capaz de decir nada, su capacidad de juicio estaría afectada. De modo análogo, parece que si estoy soñando, no puedo decir que estoy soñando, simplemente porque no puedo decir nada. Permítaseme señalar que el modelo de la anoxia socava el papel de soñar en el argumento escéptico cartesiano; si tal modelo es correcto, el hecho de que no pueda decir si estoy soñando cuando estoy soñando no se puede usar como una palanca para concluir la imposibilidad de saber algo sobre mí mismo y el mundo que me rodea; por ejemplo, que estoy escribiendo con un teclado, o que hay una iglesia en ruinas por allá, y así. Por supuesto, no hay rasgos de soñar a los cuales pueda yo apelar para decidir si estoy soñando cuando estoy soñando, pero esto no tiene nada que ver con que mi experiencia sea sistemáticamente engañosa, y tiene todo que

<sup>27</sup> Véase Williams 1978, p. 312.

<sup>28</sup> Williams 1978, p. 311.

ver con el hecho pretendido de que, cuando sueño, no puedo apelar a nada para decidir nada. En cambio, hay rasgos de soñar —sugiere Williams— a los cuales podría apelar en el único momento en que puedo apelar a algo (esto es, cuando estoy despierto) y establecer que no estoy soñando; por ejemplo, la asimetría de perspectiva:<sup>29</sup> cuando estoy despierto, tengo una perspectiva desde la cual puedo situar el sueño en relación con la vigilia y explicar el sueño.<sup>30</sup>

No queda muy claro cómo y si estas consideraciones me permitirían a mí —o a cualquier otra persona desde sí misma— establecer si no estoy soñando cuando estoy despierto. He aquí una propuesta: sólo puedo decir que tengo anoxia o no en una condición en la cual puedo decir que algo, esto es, cuando mi juicio no se ve afectado por falta de oxígeno en mi torrente sanguíneo; pero esto significaría que el mero reconocer en mí mismo la capacidad de hacer juicios —o de ser capaz de decir algo— es suficiente para establecer que no tengo anoxia. Igualmente, parece como si el “mero” reconocimiento de que soy capaz de hacer juicios fuera suficiente para establecer que no estoy soñando. Y entonces aquí la pregunta sería: ¿cómo podría siquiera surgir el problema? En este punto, el modelo de soñar tomado como análogo al de la anoxia no le hace justicia al escepticismo cartesiano, pues si bien es cierto que el pasaje de la Sexta Meditación, donde Descartes pretende tener una buena manera de distinguir entre vigilia y sueño, es enteramente desde la perspectiva de la vigilia (la asimetría de la coherencia), desde la perspectiva de la Primera Meditación, el meditador puede y debe negar asentimiento incluso a su propia experiencia presente y en vigilia. En otras palabras, podemos reconocer en nosotros mismos una capacidad para hacer juicios, y todavía abrigar dudas sobre si estamos despiertos o no, en especial cuando, como el demoledor cartesiano, queremos descubrir cuán sólidos son nuestros juicios. Si una persona no puede hacer juicios acerca de nada, ¿qué diferencia haría que estuviera despierta o soñando?

<sup>29</sup> *Cfr.* Williams 1978, p. 313; Descartes, Sexta Meditación, p. 70.

<sup>30</sup> Williams no menciona nada acerca de cómo procedería esa explicación. Tal vez: “Soñé tal y cual, porque tal y cual me había impresionado y causado preocupación...”

Por lo demás, la anoxia admite grados, desde una capacidad plena para reconocer la anoxia en nuestro propio caso (anoxia moderada), hasta una falta completa de capacidad para reconocer cualquier cosa, ni siquiera, por ejemplo, las uñas azuladas. Así que hay circunstancias en las cuales el sujeto podría ser capaz de decir si tiene anoxia cuando la tiene, y circunstancias en las que no podría hacerlo. Desde luego, estar dormido también admite grados —hay dormitar y hay dormir profundamente (o sin sueños)—. Esto, sin embargo, no sucede con soñar; o se sueña o no se sueña.

Se podría objetar que hay una distinción relevante que se puede establecer entre no ser capaz de decir nada y no ser capaz de decir nada *racionalmente*. Y ésta sería la diferencia entre estar muerto, desmayado o dormido sin soñar, por un lado, y soñar, estar totalmente borracho o tener anoxia, por el otro. Para expresarlo en una jerga tradicional, el anóxico y el completamente ebrio pueden contemplar ideas o representaciones de sí mismos y el mundo que los rodea, pero su capacidad para llegar a conclusiones relacionadas con la aceptabilidad racional de esas representaciones está afectada por falta de oxígeno o por exceso de alcohol en su torrente sanguíneo. No están en condiciones de juzgar nada, aunque conserven *cierta* conciencia. Dicho de otro modo, el anóxico y el ebrio total pueden expresar creencias y reportar experiencias, pero esas creencias y experiencias no conllevan convicción, no son fidedignas; al menos desde el punto de vista de una tercera persona, sobria y normal, que esté en conversación con el anóxico o con el ebrio.

Soñar, sin embargo, no encaja en este modelo. Para empezar, no tiene sentido hablar de las creencias y las experiencias de una persona que ahora está soñando como si pudieran ser fidedignas o no. No sólo tendríamos que ser capaces de decir *que* la persona está soñando, lo cual parece bastante difícil, también tendríamos que ser capaces de decir *lo* que está soñando, *i.e.*, el contenido de su sueño, lo cual ya se antoja, en circunstancias normales, imposible en ausencia de un relato o narración de la primera persona. Nuestro concepto de soñar no funciona así. Dicho de manera sucinta, que un sujeto esté anóxico o completamente ebrio afecta desde luego sus capaci-

dades de representación, pero de ningún modo es necesario que el sujeto represente algo para que esté anóxico o borracho. Estar anóxico es, por supuesto, un estado de un sujeto (un estado inducido si se quiere), pero no es propiamente, como el soñar, un estado representacional del sujeto. En otras palabras, a diferencia de la anoxia, de la embriaguez aguda (e incluso de dormir), soñar posee intensionalidad, ese rasgo característico de lo mental.<sup>31</sup>

14. Los sueños son, desde luego, *acerca de* algo. A juzgar por la forma en que relatamos nuestros sueños, en ellos identificamos objetos, personas y situaciones que tienen ciertas propiedades, por extravagantes que éstas puedan ser. Y, por supuesto, percibimos, notamos, sentimos muchas emociones y situaciones. Esto es decisivo cuando se trata de aplicar criterios  $K$  o  $K'$  en el caso de soñar, pues considérese lo siguiente: puede haber estados de cosas —por ejemplo, el movimiento ocular— cuya presencia regular se podría encontrar en los estados de sueño de las personas. Podríamos incluso pensar que, más tarde o más temprano, las ciencias naturales descubrirán indicios o signos, cuya presencia podríamos detectar con los procedimientos clínicos apropiados, que regularmente acompañan al fenómeno de soñar en seres humanos adultos. Pero esos indicios en todo caso nos permitirían decir *que* la persona está soñando, pero nunca nos podrían decir *qué* está soñando —sobre qué son sus sueños—. Soñar, a diferencia de tener anoxia o estar completamente borracho, no se puede comprender solamente observando ciertos rasgos de un cuerpo humano vivo. Por buenos o seguros que puedan ser esos signos, si sólo contáramos con ellos, nuestro concepto de soñar no podría surgir. Lo que hace falta ahora es el contenido. Tal como me gustaría expresarlo, soñar no sería lo que es para nosotros sin el contenido representacional de la primera persona.

Si examinamos este aspecto del soñar podemos entender más fácilmente el desafío escéptico. Si aceptamos que en sueños representamos cosas, tenemos que aceptar que cualquiera de nuestras creencias y experiencias ordinarias puede compartir contenido con los sueños. Esto significa que es posible, por

<sup>31</sup> Brentano 1995 [1874]; Lazos 2005, pp. 140–141.

ejemplo, que vea que hay una iglesia en ruinas ahí; que juzge que estoy sentado junto a una ventana escribiendo con un teclado; que estoy buscando un cuaderno perdido, y cualquier otro contenido que le dé a mi experiencia presente, aun cuando esté en la cama desnudo, soñando. Pero, entonces, ¿cómo podemos distinguir nuestras creencias y experiencias ordinarias de los sueños?<sup>32</sup> Supongamos que allá veo una iglesia en ruinas. La dificultad apreciada y explotada por Descartes y otros filósofos es precisamente que, desde el punto de vista de mi experiencia, no hay criterios ni indicios, síntomas, signos o pruebas, que me permitan decir si hay efectivamente una iglesia en ruinas allá o si “se trata sólo de un sueño”.<sup>33</sup> Para decirlo en palabras de Bertrand Russell, “la experiencia de ver una iglesia en sueños es intrínsecamente indistinguible de la experiencia de ver una iglesia cuando se está despierto”.<sup>34</sup>

De modo que si, como el meditador cartesiano, me pregunto qué crédito racional debo otorgar a mis creencias y experiencias presentes sobre mí mismo y el mundo, la respuesta es: no más del que damos a los sueños. Dar más crédito a mis creencias y experiencias presentes del que otorgo a mis sueños sería tener una preferencia impertinente en cuanto al contenido; porque, en esta postura, el contenido es neutral frente a la aceptabilidad racional.

Abordemos esta idea desde otro ángulo relacionado. Vimos antes que ningún criterio de soñar puede decirnos lo que una persona específica está soñando. La pregunta casi natural es: ¿cómo logramos saber los contenidos de los sueños? Normalmente el contenido de los sueños de alguien nos es accesible a través del propio testimonio de la persona, cuando ella nos cuenta sus sueños. ¿Y cómo sabe una persona lo que sueña? ¿Cómo llega a saber lo que sueña? Saber lo que sueño es, en la inmensa mayoría de las ocasiones, saber lo que he soñado. En efecto, cuando sé lo que sueño, es porque recuerdo los con-

<sup>32</sup> Véase § 10, *supra*, las premisas (d1) y (d2).

<sup>33</sup> Aquí se podría argüir que todo esto significa que, desde el punto de vista de la primera persona, el concepto de soñar no se usa en tiempo presente. No plantearé objeciones a esto por el momento, porque, si es correcto, fortalece el argumento cartesiano. *Cfr.* Malcolm 1959, pp. 57–61. Véase Lazos 2005.

<sup>34</sup> Russell 1948, p. 121.

tenidos de mis sueños; por ejemplo, que estaba buscando mi cuaderno, etc.<sup>35</sup> Sólo yo sé lo que sueño, y si no cuento mis sueños a otros, no hay manera de que puedan tener acceso a ellos. Esto significa, según el modelo cartesiano, que para poder saber lo que sueño, no necesito considerar lo que otras personas creen y experimentan, ni tampoco necesito considerar cómo están las cosas con respecto a mí: simplemente sé. En este aspecto, es crucial que soñar parezca compartir de nuevo un rasgo estructural con lo mental en general, un rasgo al que me gustaría llamar autonomía epistémica del contenido. Cuando se trata de la vida mental, cada persona tiene un acceso no mediado a sus creencias, deseos, intenciones, etc., aunque puede conocer la mente de otros —lo que los otros piensan, creen, desean, sueñan— sólo de manera derivada e indirecta. En otras palabras, un ser omnisciente, si lo hubiera, podría conocer los contenidos de la mente de una persona en un momento dado, independientemente de lo que ocurra en el mundo que la rodea, e independientemente de lo que otras personas creen y afirmen sobre ella.<sup>36</sup> Lo que la autonomía epistémica indica es que el contenido representacional es eminentemente de primera persona, o, si se quiere, subjetivo.

15. No debe ser difícil, en este punto, apreciar que estos dos rasgos del contenido, neutralidad y autonomía, están inextricablemente ligados y que constituyen la base de dos posiciones filosóficas correspondientes, el escepticismo y el solipsismo. La neutralidad está en la esencia del escepticismo cartesiano: la idea de que el contenido de nuestras experiencias y creencias sobre el mundo ordinario de personas y cosas permanecería

<sup>35</sup> Podríamos especular que tal vez cuando recordamos construimos nuestros sueños. Sin embargo, esta posibilidad no afecta lo que estoy argumentando sobre el acceso de primera persona a los sueños. Ahora bien, que seamos capaces de contar nuestros sueños de diversas maneras significa que aprendemos a contar sueños tal como aprendemos a decir lo que creemos. La narrativa forma parte del concepto de soñar. Aprendemos una técnica que puede refinarse y modificarse. Véase Lazos 2005.

<sup>36</sup> Véase Cavell 1993, pp. 9–20; también Ryle 1949, p. 11, describiendo lo que llama el mito cartesiano: “Otros observadores no pueden dar testimonio del funcionamiento de nuestra mente; su trayectoria es privada. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente.”

tal como es, aun cuando ese mundo fuera, en su existencia y estructura, inimaginablemente diferente de como sostenemos que es. Esto significa que se puede preservar el contenido representacional —como una especie de residuo de la investigación demoledora del meditador— aun cuando no haya ningún vínculo no arbitrario que pueda establecerse entre mis creencias y experiencias, por un lado, y el mundo sobre el que supuestamente versan, por el otro. El contenido sigue siendo el mismo aun cuando no tengamos acceso a las condiciones cuya ocurrencia efectiva haría que esas creencias fueran verdaderas. Si queremos evitar el engaño en lo que creemos, el escéptico recomienda suspender el juicio, abstenerse de cualquier pretensión de verdad. Es importante observar que el escéptico no muestra, ni está interesado en hacerlo, que en realidad no tenemos las creencias y experiencias que tenemos. Tampoco pretende que nuestras creencias sobre el mundo de personas y cosas que solemos experimentar sean, de hecho, falsas. Lo que plantea es, más bien, que esas creencias carecen de la validez que inicialmente pensamos que tenían. Simplemente no sabemos si esas creencias son verdaderas —y hasta donde el escéptico ve, no podemos saber cómo es el mundo—. El escéptico no está haciendo una afirmación metafísica en cuanto a que, en contra de lo que solemos pensar, el mundo no es, ni posee ni muestra tal y cual diseño. Su afirmación es sobre nuestro acceso al mundo, a saber, que, en contra de lo que solemos pensar, no sabemos ni podemos saber que el mundo es tal como creemos que es.<sup>37</sup>

Ahora podemos describir al solipsista como un personaje que, por decirlo así, tras bambalinas toca los resortes de la obra y, no obstante, entra en escena con una voz y una opinión propias sólo después de que se ha desarrollado el drama y una vez que el escéptico ha desempeñado su parte. Cuando logramos percatarnos de que, como posibilidad lógica, nuestras experiencias y creencias pueden ser tal como son sin que sea el caso que el mundo ordinario de personas y cosas realmente exista —cuando tomamos en serio el escepticismo—, sólo nos queda

<sup>37</sup> Ésta es la razón por la cual el cartesianismo puede ser llamado idealismo problemático.

nuestro propio mundo mental para aferrarnos —nuestras experiencias y creencias tal como son—. Y es aquí donde la autonomía del contenido cobra relevancia, y el solipsismo también, pues no se puede decir que las experiencias y creencias de un sujeto dependan de algo que no sea el sujeto y las representaciones que puede llamar suyas —y esto sí que parece una tesis metafísica sobre la naturaleza de la mente humana—. Para glosar el pasaje de Russell ya citado: si bien la experiencia de ver una iglesia en sueños es indistinguible de verla estando despiertos, y aun cuando no haya pruebas concluyentes de que hay una iglesia ahí, estoy “bastante seguro de que estoy teniendo tales y cuales experiencias, sean las de un sueño o las de la vida de vigilia”.<sup>38</sup> Una vez que acepto la reflexión escéptica de que la experiencia verídica y la onírica son indistinguibles en cuanto a su contenido representacional, sólo podré estar seguro de que tengo tal y cual experiencia, pero en absoluto de que la experiencia sea verídica. Por ejemplo, puedo decir que hay tales y cuales creencias perceptuales, y acaso que ellas son mías, pero no puedo decir confiadamente que mis creencias son verdaderas. Todavía pueden ser las creencias que realmente son, pueden todavía tener su condición de ser acerca de algo, aun cuando no se pueda decir que aquello acerca de lo que son se dé efectivamente. Por lo tanto, podemos apreciar que, en el mismo movimiento, el cartesiano elimina el mundo ordinario y afirma su yo, y también esas experiencias y creencias a las que llama sus experiencias y creencias; es al mismo tiempo un escéptico y un solipsista. Es cartesiano por sus compromisos epistémicos acerca de cómo accedemos al contenido de nuestras propias mentes, y es solipsista por sus compromisos metafísicos acerca de lo que constituye el contenido de nuestra mente.

*Exorcismos kantianos del escepticismo cartesiano*

16. Regresemos nuevamente a Kant. Sin duda, sus investigaciones filosóficas sobre las condiciones del conocimiento objetivo toman en serio el escepticismo cartesiano. En general, como se sabe, Kant recomienda el escepticismo como una posición adecuada contra el dogmatismo. “El escéptico —escribe— es, pues,

<sup>38</sup> Russell 1948, p. 121.

el educador del sofista dogmático, el cual es inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma.”<sup>39</sup> Además, como ya mencioné, Kant reacciona contra la identificación de su idealismo trascendental con el cartesianismo; y parece pensar que el escepticismo sobre el mundo externo es incontestable. ¿Cuál es, entonces, la reacción de Kant contra el cartesianismo? Aun sin entrar en la discusión interpretativa sobre las diferencias entre los distintos pasajes en los que Kant, en ambas ediciones de la *Crítica*, declara que responde al escepticismo cartesiano, está claro que esta cuestión señala otra área donde aparecen fuertes tensiones internas en sus escritos. Para expresarlo brevemente, su elogio del escepticismo cartesiano como benefactor de la razón humana revela que Kant encontró algo encomiable y sano en él, pero sus protestas contra “el escándalo de la filosofía y la razón humana universal” muestran que también pensaba que había algo insatisfactorio e insano en él, y que se requería algún tipo de argumento para evitarlo.

Ante estas tensiones, podemos discernir una lectura que toma el criticismo kantiano como una radicalización del cartesianismo en la medida en que concede el argumento del escéptico de que la realidad está más allá del alcance de nuestras creencias y experiencias, y propone que tomemos la experiencia del mundo de personas y objetos con propiedades variopintas como un “producto” privado del aparato subjetivo típicamente humano. Al insistir en que lo que hay “de cualquier modo”,<sup>40</sup> independientemente de nuestros pensamientos y creencias, está permanentemente más allá de lo que podemos captar con nuestros recursos, Kant —desde este punto de vista— restringe el conocimiento humano al ámbito de las “meras apariencias”.<sup>41</sup> En consecuencia, no es de sorprender

<sup>39</sup> A 758/B 786; A 769/B 797.

<sup>40</sup> Tomo la expresión de Williams 1978, p. 64.

<sup>41</sup> El siguiente pasaje de la *Estética* presenta ese punto de vista en unas cuantas palabras: “los objetos en sí nos son desconocidos, y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato, *i.e.*, la cosa en sí, no es ni puede ser conocido por medio de esas representaciones. Pero tampoco pregunta nadie, en la experiencia, por ese correlato” (A 30/B 45).

que muchos integrantes de la primera generación de filósofos que recibieron la *Crítica* hayan concluido que el criticismo era prácticamente indistinguible del escepticismo cartesiano.<sup>42</sup> Esta conclusión también es común en la presente generación de filósofos. He aquí una muestra:

Kant pensó responder al escepticismo concediendo que no podemos conocer lo “nouménico”, las cosas como son en sí o como son para Dios. Creer lo contrario es pensar que podemos trascender los límites de lo cognoscible, lo cognoscible para nosotros, que sólo puede ser el mundo fenoménico de las apariencias, las cosas como son *para* criaturas como nosotros. Pero si es posible el conocimiento del mundo fenoménico —y parece que lo es—, esto únicamente puede deberse, argumentaba Kant, a que la mente humana, no sólo mi mente, organiza espontánea y preconscientemente siempre igual los datos de los sentidos, lanzándolos, por ejemplo, en forma espacial y temporal. El conocimiento es una interacción entre lo innato o *a priori*, y los estímulos que vienen de fuera. Debido a que lo que sabemos ha sido definido por la mente misma, es posible el conocimiento del mundo fenoménico. Hay conocimiento, Kant lo asegura, porque la mente humana impone un esquema conceptual a los datos de los sentidos, y este esquema conceptual —como, para empezar, es obra de la propia mente— vuelve los datos inteligibles y cognoscibles.

Impresionados por lo que es válido en el intento kantiano por conciliar lo interno y lo externo, los historiadores pueden pensar que Kant dio el paso decisivo más allá de Descartes. Pero nótese que Kant aún está trabajando dentro de la problemática recibida, pues acepta la suposición cartesiana de que aquello con lo que estamos inmediatamente en contacto, incluso en aquellos estados que llamamos “conocimiento del mundo”, es algo privado y subjetivo; Kant lo llama “experiencia”.<sup>43</sup>

En esta lectura, Kant acepta el desafío escéptico y es incapaz de responderlo. En consecuencia, su reacción al escepticismo cartesiano es, de hecho, una no reacción; y su “crítica” y “refutación” del idealismo equivale a una adopción, y a una

<sup>42</sup> Schulze y Maimon; y posteriormente Fichte y Hegel. Véanse Beiser 1987, caps. 9 y 10, y Hoyos 2001, pp. 105–230.

<sup>43</sup> Cavell 1993, pp. 15–16.

radicalización, del solipsismo, en la forma de una reducción de la realidad a las representaciones o estados del sujeto individual.<sup>44</sup> Pues si no se puede decir que mis experiencias, y sus objetos, dependen de algo que no soy yo mismo y esas representaciones a las que puedo llamar mías, y si, además, no puedo decir qué hay (y si hay algo) más allá de mí mismo y mis experiencias, entonces nada puede contar como real excepto lo que puedo representar. “El mundo es el mundo representado.” Esta es la razón por la cual el escándalo de la filosofía puede ser al cabo silenciado, ya que el mundo externo deja de ser un problema cuando nos percatamos de que aun lo que consideramos como algo real en el espacio —por ejemplo, un árbol joven que veo ahí— es “algo privado y subjetivo”. En resumen, según esta lectura, Kant se propone emerger del idealismo escéptico radicalizando el idealismo: tomarnos a nosotros mismos como si fuéramos el mundo entero.

Es interesante observar que si adoptamos esta lectura de Kant, a la que me gustaría llamar solipsista, la pregunta metafísica que Kant planteaba a sus estudiantes veraniegos, recogida en el parágrafo § 2 de su *Antropología en sentido pragmático*, tiene que ser respondida negativamente. La pregunta era “si yo, como ser pensante, tengo razón para admitir la existencia de una totalidad de otros seres más allá de mi existencia, que forman una comunidad conmigo (llamada el mundo)”. En la siguiente variación tendré ocasión de comentar sobre lo que el matiz “como ser pensante” añade al pronombre de primera persona. Pero ¿qué razón podría yo aducir en favor de la existencia independiente de “otros seres”, si puedo representar a esos mismos seres aun cuando el mundo fuese muy diferente de como creo que es? Si hay un mundo “ahí afuera”, simplemente no tenemos acceso a su diseño y estructura, y la pregunta debe ser respondida negativamente.

En otra parte he sostenido que incluso aceptar esta pregunta en cuanto tal es aceptar la necesidad de metafísica,<sup>45</sup> pero si la lectura ejemplificada por el pasaje de Marcia Cavell fuera correcta, tendríamos que aceptar que el punto de partida kantiano en la metafísica es de primera persona, *i.e.*, desde la

<sup>44</sup> Véase Guyer 1987, p. 281.

<sup>45</sup> Lazos 2002.

perspectiva única de una persona que “mira” o considera los contenidos de su propia mente; tendríamos que aceptar que “como Descartes, Kant comienza sus investigaciones sobre la naturaleza de la mente, el pensamiento y el conocimiento desde una perspectiva de primera persona, tratando de idear la salida desde dentro”.<sup>46</sup> Hemos estado explorando una interpretación alternativa de la reacción de Kant hacia el escepticismo cartesiano.<sup>47</sup> Propongo, entonces, que las investigaciones metafísicas de Kant proceden y se desarrollan *in media res*, en medio de las cosas, y que éste es un sentido importante en el que Kant sí da un giro decisivo más allá de Descartes. Y de nuevo, como en el caso de la Variación II, considero que no sólo se trata de lo que Kant debió decir si hubiera querido evitar generaciones de interpretaciones sesgadas, sino de lo que efectivamente escribió ya en su momento.

17. Kant tomó el escepticismo en serio porque vio algo filosóficamente importante en la indagación de las bases racionales de nuestras creencias y experiencias ordinarias; es obvio que las dudas relacionadas con su validez no pueden ser respondidas con una afirmación dogmática de lo que el escéptico niega, *e.g.*, aduciendo el hecho de que sí hacemos aseveraciones acerca de cosas que nos rodean sobre la base de nuestra experiencia, que aplicamos ciertos conceptos a particulares sensibles y, en general, que tenemos las creencias y los pensamientos que nos atribuimos.<sup>48</sup> Esto es, al menos en parte, lo que Kant quiere decir cuando escribe que el idealista escéptico es un benefactor de la razón humana,

ya que nos obliga a abrir bien los ojos al dar el más insignificante paso en la experiencia ordinaria, y a no sumar en seguida a nuestra propiedad, como algo legítimamente adquirido, lo que tal vez obtenemos sólo de modo subrepticio. Las ventajas que estas objeciones idealistas nos reportan saltan a la vista. Nos impelen con

<sup>46</sup> Cavell 1993, p. 11.

<sup>47</sup> Sugerida por Stroud 1983 y 1994.

<sup>48</sup> Tal como lo hace G.E. Moore cuando dice “Aquí está una mano, acá está la otra mano”; por lo tanto, sé con certeza que hay cosas fuera de mí. Véanse Moore, “A Defence of Common Sense”, y “The Refutation of Idealism”, en Baldwin 1993, pp. 106–133, y 23–44, respectivamente; y Stroud 1979.

fuerza, si no queremos embrollarnos en nuestras más ordinarias afirmaciones, a considerar todas las percepciones, sean internas o externas, como simple conciencia de lo que depende de nuestra sensibilidad. Nos impelen igualmente a no tener por cosas en sí mismas los objetos externos de tales percepciones, sino a tomarlos por meras representaciones, de las que podemos, al igual que en el caso de otra cualquiera, ser inmediatamente conscientes. Estas representaciones se llaman externas por depender del sentido que llamamos externo y cuya intuición es el espacio, el cual no es, a su vez, más que un modo de representación interna en la que ciertas percepciones se enlazan entre sí. (A 377–378)

El valor del escepticismo, según este pasaje del cuarto paralogismo, radica en el hecho de que nos impone cierta concepción acerca de lo que llamamos objetos de percepción, como árboles, casas y serpientes. No es ninguna sorpresa que Kant los llame fenómenos externos, u objetos empíricamente fuera de nosotros. Llamémoslos *perceptibles*. Debemos notar primero que los perceptibles siguen lo que llamamos la lógica de la apariencia:<sup>49</sup> cualquier cosa que, en circunstancias perceptuales normales, sea indistinguible de *X* (un árbol, una casa, una serpiente), podría resultar no ser *X*. Ahora bien, ¿por qué nos obligaría el escéptico, como lo escribe Kant, a considerar que los perceptibles “dependen de nuestra sensibilidad”; o, como también lo plantea, que los fenómenos externos son ideales, *i.e.*, “meras representaciones” o entidades subjetivas de algún tipo? La clave está en la versión trascendental del realismo que mencionamos de pasada antes. Kant escribe, a propósito del realista trascendental, que considera

los fenómenos externos como cosas en sí mismas, que existen con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, por consiguiente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. Después él ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, y ha descubierto que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos. (A 369)

<sup>49</sup> Véanse §§ 14 y 15, *supra*.

El realista trascendental afirma que percibir un objeto, por ejemplo, una serpiente ahí, tiene que ser percibir lo que está ahí de todos modos, sea realmente percibido por alguien o no. *Tiene que haber* algo ahí, afirma el realista trascendental, independientemente de que sea percibido o representado de una u otra manera, si hemos de tener percepción de algo real. Ahora bien, acaso es cierto que debemos saber lo que es una serpiente —en el sentido de que debemos poseer el concepto— para que podamos percibir algo como una serpiente ahí. Pero si recordamos que cualquier cosa que percibamos como una serpiente pueda resultar no ser una serpiente, entonces tenemos que aceptar el resultado extraño de que lo que percibimos como una serpiente no puede ser identificado con lo que esté ahí de todos modos. Una serpiente que percibimos puede no ser en absoluto una serpiente real. Esta opinión podría sorprender a muchos por absurda,<sup>50</sup> pero ejemplifica el tipo de problemas que Kant piensa que debemos afrontar cuando adoptamos esta versión de realismo.

Aunque, en este caso, la percepción es el centro de este posicionamiento metafísico, y corresponde a esa forma de cognición que Kant llamó intuición empírica, la plataforma se puede extender para abarcar el conocimiento empírico en general. Así, el realista trascendental argüiría: lo que afirmamos cuando decimos que sabemos que hay una serpiente ahí es que, aun cuando ni siquiera lo consideremos o lo representemos de alguna manera, hay una serpiente ahí de cualquier modo. Sería insensato afirmar conocimiento de que hay una serpiente ahí, y al mismo tiempo conceder que podría no haber ninguna serpiente ahí. Esto nos permite explicar por qué el realismo trascendental puede ser considerado una forma de dogmatismo, ya que aquí la pregunta sería: ¿acaso no podemos estar equivocados en nuestras afirmaciones sobre los perceptibles? ¿No puede resultar falsa la más cierta de nuestras aseveraciones ordinarias sobre el mundo que nos rodea? Pero el realista trascendental procede sin que lo inquiete la posibilidad de ignorancia y error, como si, en nuestro conocimiento y per-

<sup>50</sup> No obstante, ha sido adoptada por teorías filosóficas que interpretan los perceptibles —y los representables en general— como entidades subjetivas que median entre la mente y el mundo que ésta percibe y representa.

cepción, tuviéramos un acceso no problemático al diseño y la estructura del mundo. Al mismo tiempo, sin embargo, el realismo trascendental abre un abismo insalvable entre lo que sabemos y vemos o que de algún otro modo percibimos que son las cosas, y lo que ellas son independientemente de nosotros, quienes conocemos y percibimos.

Aquí es donde el valor del escepticismo pasa a primer plano. Si el mundo ha de estar más allá del conocimiento y en general más allá de las capacidades epistémicas humanas, entonces se convierte efectivamente en un misterio cómo podremos alguna vez pretender que conocemos el mundo. Este abismo es lo que sustenta el pensamiento del escéptico de que nuestra experiencia del mundo ordinario de personas y cosas permanecería tal como es aun cuando ese mundo fuera inimaginablemente diferente de como, sobre la base de esas experiencias, creemos que es, y aun sin que fuera el caso que realmente existiera. Y si adoptamos este pensamiento, seguramente debemos considerar “el mundo externo” como un problema, pues ¿cómo, si no, podemos aspirar alguna vez a probar que hay un mundo “ahí afuera”, el cual es independiente, en su existencia y estructura, de nosotros mismos y nuestras experiencias? A partir de lo que parece ser una serpiente oscura y pequeña ahí, no podemos concluir que haya realmente una serpiente, ni que sea oscura y pequeña. Es cierto que del hecho de que nos *parezca* que algo es tal y cual no se sigue que *sea* tal y cual. Pero ¿deberíamos tener que *inferir* la existencia de un objeto de percepción exterior a partir de que lo percibimos?<sup>51</sup> Sólo si previamente aceptáramos que lo que está ahí de todos modos tiene que estar más allá del conocimiento y la experiencia humanos.

Así que, después de todo, hay una base común para el escepticismo y el realismo trascendental: ambos admiten la existencia de un abismo entre el mundo y nuestras experiencias y creencias acerca de ese mundo. Ahora bien, la idea escéptica de que los fenómenos externos son ideales, sugiere Kant, “es razonable y concuerda con un modo de pensamiento riguroso y filosófico”. Una vez que, como nos conduce a hacer-

<sup>51</sup> *Cfr.* Wittgenstein 1969, § 2: “Del hecho de que a mí —o a todos— me *parezca* así, no se sigue que *sea* así. Sin embargo, es posible preguntarse si tiene sentido dudar de ello.”

lo el realismo trascendental, aceptamos que los perceptibles —particulares sensibles como las serpientes, las casas, etc.— no son reales, entonces parece que la única manera de comenzar en metafísica es a partir de uno de los extremos del abismo, la mente y sus contenidos —la autoconciencia empírica— y tratar de labrar nuestro camino de adentro hacia fuera.

Por ello, podemos decir que Kant encuentra valor en el escepticismo en la medida en que éste constituye una respuesta filosófica legítima al realismo trascendental. Y, en consecuencia, no piensa que haya una respuesta al escepticismo filosófico si aceptamos previamente que el modo en que son las cosas —los hechos, si se quiere— escapa a las capacidades epistémicas humanas. Como el escéptico, Kant se declara ignorante de cómo puedan ser las cosas independientemente de nuestras percepciones y conceptos. En este sentido, reivindica, desde luego, una respuesta idealista al realismo trascendental. Desde el inicio, su revolución en metafísica propugna la idealidad de los fenómenos externos, según la cual, para que haya conocimiento empírico —una combinación de percepción e intelección—, los objetos tienen que depender *de alguna manera* de la sensibilidad y el entendimiento humanos.<sup>52</sup>

Kant, sin embargo, no recorre todo el camino del escéptico. En particular, al utilizar su propia marca de idealismo, pretende establecer la “certeza posible de los objetos de los sentidos externos”, lo cual es precisamente negar el solipsismo, esto es, el idealismo tal como él mismo lo describe en la conclusión del cuarto paralogismo, a saber, como la doctrina según la cual la existencia de los objetos de los sentidos externos es dudosa y, por ello, problemática (A 367).

La estrategia de Kant en este punto es conceder al idealista escéptico que si asumimos que el mundo es algo que no podemos captar cognitivamente, entonces, en efecto, es imposible probar que los objetos de la percepción y el conocimiento existen fuera de la mente.<sup>53</sup> Pero ¿por qué tendríamos que asumir

<sup>52</sup> La revolución copernicana de Kant es, en ese sentido, una revolución idealista. Véase Stroud 1983, p. 419.

<sup>53</sup> Dicho de otro modo, si hay propiedades de las cosas que no podemos saber que las cosas poseen, entonces desde luego estamos justificados en afirmar que no podemos saber nunca si esas propiedades se dan o no.

eso? Desde luego, es cierto que hay muchos hechos, remotos en la distancia y en el tiempo, que nunca podremos llegar a conocer, *e.g.*, por falta de condiciones apropiadas o medios para indagar acerca de ellos. También es posible que, sin que lo sepamos, los hechos sean totalmente diferentes de como nos parecen ser. Pero ¿por qué debemos en consecuencia aceptar que la realidad yace *detrás*, por decirlo así, del mundo que conocemos y percibimos? ¿Por qué debemos aceptar la posibilidad de un mundo que podría ser diferente de nuestro mundo de maneras que, si realmente se dieran, no podríamos captar epistémicamente? En otras palabras, ¿por qué estamos obligados a elegir entre el realismo trascendental y el idealismo escéptico como las únicas vías para proceder en metafísica? Si no aceptamos esto, entonces es posible rechazar el realismo trascendental —y preservar el valor del escepticismo— y, a un solo tiempo, rechazar el desafío escéptico en cuanto tal. En otras palabras, somos libres de explicar el conocimiento empírico de una manera diferente.<sup>54</sup> Tal vez esto fue lo que condujo a Kant a ver que su filosofía crítica efectuaba una ruptura decisiva en metafísica.

18. Parte del rasero con el cual se miden las ambiciones de la revolución copernicana de Kant es su posicionamiento frente al idealismo escéptico. La crítica del cuarto Paralogismo de la razón pura, la Refutación del idealismo, y otros pasajes asociados son quizá paradigmas del estilo trascendental de argumentar omnipresente en los escritos del filósofo prusiano.<sup>55</sup> Mucho se ha dicho y escrito sobre los argumentos trascendentales y no es mi objetivo aquí decir nada nuevo al respecto. Sólo me interesa la estrategia argumentativa que Kant desarrolla en este caso contra el escéptico cartesiano: si logra establecer una forma de realismo, y cómo.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Tal vez ésta sea también una salida de la “ansiedad cartesiana” (Bernstein 1983, pp. 16–24), y del “vértigo de la certeza y la ignorancia” (Pereda 1994, pp. 113–119).

<sup>55</sup> Cabrera 1999, pp. 7–29.

<sup>56</sup> No discutiré, por ejemplo, si los argumentos trascendentales están dirigidos sólo contra alguna forma de escepticismo, o si son efectivos en general, o si son efectivos sólo cuando se unen a una forma de verificacionismo. *Cfr.*

Antes de hacer algunos comentarios sobre partes específicas de estos argumentos, quiero hacer notar que no se pretende en ellos demostrar la existencia real de algún perceptible o de un conjunto de perceptibles —*e.g.*, esta hoja de papel, este fuego, esta mano, y así— y argumentar que, dado que podemos saber que al menos hay un objeto externo, entonces no puede ser cierto que podamos dudar legítimamente de la existencia de *todos* los objetos externos. En un sentido, ésta es una salida fácil que equivale a no entender el argumento del escéptico, al efecto de que cualquier pretensión particular de conocimiento de perceptibles sea dudosa, pues, para poder establecer, por ejemplo, que “hay fuego ahí”, que “éste es un lápiz”, y así, necesitamos apelar a la experiencia, cuando es precisamente la confiabilidad general de la experiencia lo que está en cuestión.

En contraste, la estrategia de Kant procede de modo no empírico y apunta, más que al contenido de una u otra representación, al armazón de nuestras representaciones en su conjunto; pretende mostrar cómo, para tener ciertos tipos de pensamientos o, en general, ejercer ciertos tipos de capacidades de representación, tenemos que poseer y ser capaces de ejercer otros tipos. Así que podemos esperar que este argumento sea revelador de la organización y las interconexiones entre las diversas maneras de pensar y de tener experiencia de nosotros mismos y del mundo.

19. Por más que uno se pregunte por qué coloca Kant un argumento antiescético como crítica a una falacia sobre la naturaleza del sujeto pensante, en el cuarto Paralogismo de la razón pura, el razonamiento procede sobre las siguientes premisas de su presunto oponente cartesiano:

4P1: Cualquier inferencia a partir de la percepción es dudosa.

Strawson 1966, y Stroud 1968. Véanse también Cabrera 1999, y Stepanenko 2000, Apéndice. Véase otra mirada recelosa de los argumentos trascendentales antiescéticos en Brueckner 2010.

4P2: La existencia de los fenómenos externos sólo puede inferirse como causa de sus percepciones correspondientes.

4PC: Por lo tanto, la existencia de los fenómenos externos es dudosa.<sup>57</sup>

Es patente, si uno atiende al texto, que Kant concede la primera premisa bajo el razonamiento de que la inferencia desde un efecto determinado hasta su causa es siempre incierta, puesto que el efecto puede ocurrir por una multiplicidad de causas —incluyendo, en este caso, digamos, las dopaminas y los entiógenos—. La segunda premisa es la que Kant objeta. Parece natural sorprenderse de que la existencia de los perceptibles tenga que ser *inferida* a partir de su ser percibido. ¿No es esa una exigencia artificial? Cualquiera con las mínimas inclinaciones empiristas lo encontraría así, y Kant ciertamente las tiene. El razonamiento de Kant aquí, sin embargo, es particularmente largo y oscuro, y remite a su propia doctrina del idealismo trascendental como la marca distintiva del rechazo a esta premisa del psicólogo racional. Podría decirse que, para acallar el escándalo de la filosofía, Kant se propone establecer la “posible certeza de los fenómenos externos” y, al mismo tiempo, mantener que éstos son ideales —de *alguna manera* dependientes de la mente—.<sup>58</sup> En un conocido pasaje, Kant escribe:

la expresión *fuera de nosotros* conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras simplemente como lo que pertenece al fenómeno externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto —entendido, en el último sentido, tal como es realmente tomado por la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa—, distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse “exteriores” en

<sup>57</sup> Cfr. A 366–367.

<sup>58</sup> Para la expresión del escepticismo como “el escándalo de la filosofía”, véase *KrV* B xxxix. No hay que olvidar, por cierto, la observación heideggeriana de que el escándalo es que se haya tomado tradicionalmente la falta de prueba del mundo externo precisamente como algo escandaloso.

sentido trascendental llamándolos directamente “cosas que se encuentran en el espacio”.<sup>59</sup>

La Estética trascendental, según la propia confesión de Kant en A 378, le presta aquí un servicio inesperado a su rechazo de la segunda premisa del argumento del psicólogo racional.<sup>60</sup> En efecto, el argumento de Kant puede formularse directamente así: si podemos discriminar relaciones espaciales entre particulares dados a la percepción, entonces no necesitamos en absoluto inferir su existencia. Ésta nos es *dada* en la intuición (o visualización) del objeto bajo el orden espacial —la representación *a priori* del espacio—, que es condición de su lugar o ubicación. Como lo indica el pasaje citado, percibir un objeto externo no es sino percibir un objeto en el espacio, y puesto que el espacio es una representación *a priori* y no discursiva, no se requiere una inferencia para asumir la existencia de los objetos externos, basta intuirlos. La idealidad de la relación externa no es otra cosa que la tesis de que el espacio y las relaciones espaciales no atañen a las cosas con independencia de nuestra sensibilidad. Si hacemos a un lado el orden espacial, lo que llamamos fenómenos externos se esfuma en el vacío y no queda nada que podamos reconocer como particulares ubicados en el espacio para cuestionarnos si existen o no.

La consecuencia de este análisis, que he resumido acaso exageradamente, es, en efecto, que después de todo uno tiene que ser idealista para no serlo por completo, porque la crítica del paralogismo de la relación externa es un argumento en favor del realismo, el cual sólo puede proceder asumiendo premisas

<sup>59</sup> A 373; las cursivas son del original: “der Ausdruck: *außer uns*, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als *Ding an sich selbst* von uns unterschieden existirt, bald was bloß zur äußeren *Erscheinung* gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, *empirisch äußerliche* Gegenstände dadurch von denen, die so im transcendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, *die im Raume anzutreffen sind*.”

<sup>60</sup> De hecho, es con base en las lecciones de la Estética trascendental concernientes a la naturaleza del espacio como Kant explica el carácter falaz de este paralogismo de la relación externa.

idealistas.<sup>61</sup> No hay aquí una paradoja, al menos no en el sistema kantiano, pues el idealismo que debe ser aceptado es el idealismo *trascendental* (que, como se sabe, Kant también denomina formal y crítico), y el tipo de realismo que, según él, describe adecuadamente nuestro lugar en el mundo es el *empírico*. Esto es inmensamente significativo para la metafísica crítica de Kant, pues considérese un momento: si la teoría prueba que el conocimiento de nuestra propia mente y sus contenidos sólo es posible bajo el supuesto de que es posible conocer el mundo externo, el escepticismo cartesiano no sólo queda suficientemente refutado (lo cual no es un logro menor), sino que se elimina cualquier sospecha de compromiso del idealismo trascendental con el solipsismo. En otras palabras, al mostrar que lo que el cartesianismo acepta (la certeza de la existencia del yo pensante) se conecta necesariamente con aquello acerca de lo cual alberga dudas (la existencia de las cosas externas), Kant puede volverle las tornas a Descartes y *al mismo tiempo* puede guardarse las espaldas contra que se le identifique con la postura de que la autoconciencia y sus modificaciones subjetivas constituyen toda la realidad que puede ser establecida más allá de la duda, y que, por lo tanto, el mundo externo está en cuestión.

20. Éste es justamente el rumbo de la “prueba” kantiana del mundo externo, tanto en el cuarto Paralogismo como en la Refutación al idealismo.<sup>62</sup> Regresemos ahora, finalmente, a éste último pasaje. Ahí, Kant formula su tarea como la de establecer

<sup>61</sup> Stroud 1983, p. 420.

<sup>62</sup> Para los lectores con ansiedades exegéticas, hay que decir que las discusiones sobre si hay una ruptura radical de 1781 a 1787 sobre el tema de la refutación del escepticismo cartesiano en general reconocen que la edición A puede ser acusada de que defiende una forma de idealismo que ontológicamente reduce los objetos externos a un tipo de representaciones subjetivas, y que la versión de la segunda edición es o consistente con esa posición (so pena de aceptar el conocimiento de cosas en sí mismas) o defiende una posición realista, no reductivista. Según Guyer (1987, pp. 280–282), la primera es la posición que Kant está buscando, de modo que se convierte en un realista *malgré lui*. La consecuencia es que debemos considerar que el pasaje de la segunda edición (B 271 y ss.) tiene por objeto sustituir el cuarto paralogismo de la primera edición. Aunque creo que Kant adopta una posición realista con-

que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación, lo cual no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que la propia experiencia interna, indubitable para Descartes, sólo es posible si suponemos la experiencia externa.<sup>63</sup>

El “teorema” que está planteado como blanco de la prueba es en sí mismo revelador, pues indica que si uno asume la autoconciencia empírica, está ya asumiendo el mundo externo:

Teorema: la mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.<sup>64</sup>

Este modo de presentación en extremo compacto indica algo importante sobre los pesos y contrapesos probatorios frente al escéptico cartesiano. Si se asume autoconsciente, el escéptico asume necesariamente el mundo externo. Sirva el siguiente esquema como un acercamiento viable al argumento:

RI1: Tengo experiencia de mis propios estados mentales.

RI2: Si la experiencia de objetos externos no fuera posible, no sería posible la experiencia de mis propios estados mentales.

RIC: Necesariamente, tengo experiencia de objetos externos.

tra el escepticismo, yo favorecería, siguiendo a Andrew Brook (1994, p. 117), la postura menos radical de complementación, y sostendría que las dos ediciones contienen intentos diferentes, ambos exitosos en alguna medida, por separar su idealismo trascendental del escepticismo cartesiano.

<sup>63</sup> B 275: “daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei.”

<sup>64</sup> B 275: “Lehrsatz. Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.”

El esquema requiere varios movimientos para lograr representar cuán fuerte es la conclusión a la que Kant aspira. Para ello, el argumento ha de verse bajo la estructura de un *modus tollens* con modificadores modales:

$$\begin{aligned} \text{RI1: } & EI \\ \text{RI2: } & -\diamond EE > -\diamond EI \\ \text{RI3: } & \diamond EI \\ \therefore \text{RIC: } & \square EE^{65} \end{aligned}$$

Nótese, para comenzar, que Kant tiene derecho a servirse de la primera premisa, en la medida en que ésta es una premisa que el escéptico cartesiano acepta plenamente. Esto es lo que Kant usa como bisagra para volverle las tornas a Descartes. Es en la segunda premisa donde se encuentra el mayor peso probatorio de Kant. Por lo pronto, a reserva de regresar a ella, hay que decir que los modificadores modales introducidos en ella son cruciales para la fuerza de la conclusión. Ahora bien, puesto que todo lo que es real o actual es también posible, la tercera premisa del esquema se sigue de la primera. Si hay de hecho experiencia interna, se sigue, casi trivialmente, que la experiencia interna es posible. Con esta premisa en la mano, el *modus tollens* puede proceder sobre la segunda premisa: puesto que es posible la experiencia interna, se sigue que, necesariamente, hay experiencia del mundo externo. En efecto, en virtud de las reglas de inferencia modal que aparentemente seguía Kant,<sup>66</sup>

<sup>65</sup>Para propósitos de la presentación de este esquema, 'EI' representa "experiencia interna", y se podría sustituir por expresiones similares, como "experiencia de mis estados mentales"; 'EE' significa "experiencia externa" como "experiencia de objetos externos". Recordemos que el rombo simboliza el modificador de posibilidad, y el cuadrado simboliza el modificador de necesidad.

Nótese que la conclusión también podría ser establecida directamente mediante un *modus ponens*. Pero esto es olvidar que el argumento está pensado como una respuesta al escéptico, pues él cuestiona, con razón, la premisa de que podemos inferir la experiencia externa a partir de la experiencia interna. Ésa es acaso una de las motivaciones de Kant para sustituir la versión extensa del cuarto paralogismo, en la primera edición de la *Crítica*, por la Refutación del idealismo, en la segunda.

<sup>66</sup>Alguien debería escribir, alguna vez, un trabajo históricamente informado sobre esto.

y, acaso, de las que todos deberíamos seguir, del *modus tollens* se sigue que no puede no ser posible la experiencia externa, y esto, en buen español, quiere decir que necesariamente hay la experiencia externa.

En este punto el escéptico podría exclamar que no le preocupa para nada el énfasis modal en la conclusión del argumento kantiano. Después de todo, él nunca se propuso poner en duda que tenemos experiencia de objetos externos, sino que tal experiencia sea *verídica*. Recordemos que el cartesiano, para imponer su conclusión escéptica, utiliza la tesis de que la experiencia del mundo podría ser exactamente la misma incluso si el mundo fuera completamente distinto de lo que creemos, basados en esa experiencia. Esta tesis, como hemos visto, es la posición inicial (o *default*) del escéptico y la base del argumento del sueño. Y, como también hemos visto, la motivación de esta tesis es la idea de que la experiencia verídica es indistinguible de la experiencia ilusoria. Esto es lo que le da verosimilitud a la hipótesis escéptica global: bajo el procedimiento de demolición sistemática de grupos enteros de creencias, si es posible en un caso paradigmático, debe ser posible en todos los casos. Visto así, el reto escéptico es presentar casos que permitan descartar la hipótesis escéptica.

Así las cosas, tal parece que el argumento kantiano no le quita un solo pelo al escéptico, en cuanto que presupone justamente lo que debe probar, o sea, la veracidad de la experiencia —que tenemos experiencia, y no mera imaginación, de objetos externos—. Hay, sin embargo, al menos dos motivos mutuamente vinculados para no desesperar. El primero es un motivo propio de la dialéctica del intercambio con el escéptico; el segundo se relaciona con lo que llamaré la tesis de la interconexión. De una o otra manera ya los hemos anticipado, y éste es ahora el lugar para desarrollarlos.

21. Quizá haya una personificación del escéptico que cuestione la posibilidad de tener experiencia de los propios estados mentales. En todo caso, ése no es el escéptico cartesiano de la Primera Meditación metafísica, tal como lo hemos presentado. El argumento de Kant en la Refutación está diseñado paten-

temente para voltear el tablero a *este* escéptico.<sup>67</sup> Kant tiene, pues, derecho a sostener la primera premisa en virtud de que es una premisa que el escéptico mismo acepta, *i.e.*, la experiencia, y no la mera imaginación, de los propios estados mentales. Esto significa que el escéptico de esta historia no cuestiona, si se quiere poner así, la *veracidad* de su experiencia interna —los reportes de estados psicológicos en primera persona, digamos, para él están en orden—. (Puede haber, y de hecho hay, discrepancias profundas sobre qué significa que los reportes de estados psicológicos en primera persona estén en orden, pero ésa es, en todo caso, una cuestión aparte.) Así, el argumento kantiano empieza compartiendo con el del escéptico que cada persona tiene acceso a su propia vida mental. Pero ¿no es esto ya conceder demasiado? Pienso que no. Después de todo, hay tal cosa como la autoconciencia empírica: las personas tienen acceso, en general, a lo que creen, desean, piensan, sienten, perciben; y en muchas de las ocasiones en las que lo tienen, ese acceso es inmediato, *i.e.*, no con base en inferencias ni aplicando criterios —tal como me gustaría formularlo, la ignorancia en esos casos no es una opción—.<sup>68</sup>

Tenemos ya, entonces, lo que necesitamos para presentar una primera respuesta al cargo de petición de principio. Si la experiencia interna que el escéptico acepta es verídica, entonces el escéptico está obligado a aceptar que la experiencia externa también es verídica y debe dar por bueno el argumento kantiano.

### *Invulnerabilidad y falibilismo*

22. La tesis de la interconexión, por su parte, ha sido detectada, aunque no con ese nombre, por Barry Stroud, en dos de sus

<sup>67</sup> Como una cuestión de nomenclatura, es por eso justamente —porque el argumento parte de una premisa aceptada por el objetor— que Kant lo presenta como una *refutatio*, un argumento *ex concessis*. Agradezco a José M. de Teresa esta puntualización en un intercambio oral.

<sup>68</sup> Hay en la autoconciencia empírica lo que Shoemaker ha denominado *immunity to error through misidentification*. Para este punto veáanse los textos clásicos de Wittgenstein, Anscombe y Strawson. En lo que respecta a las dificultades para entender la autoconciencia empírica como un tipo de autococonocimiento, véase Lazos 2008b.

escritos sobre Kant.<sup>69</sup> La idea central concierne, como anticipamos, al armazón de nuestras representaciones *en su conjunto*. En un sentido, por lo tanto, la naturaleza y la estructura del conocimiento humano es la naturaleza de la experiencia verídica: es en la experiencia como totalidad donde se halla el *locus* central del valor objetivo de nuestras representaciones. Pero este holismo epistémico, como podría llamarse, tiene que ser cualificado con la idea de que para poseer, y ejercer, determinadas capacidades de representación, los sujetos humanos deben poseer, y ejercer, otras capacidades de representación. Nuestras representaciones y nuestras capacidades de representación están interconectadas. La interconexión tiene un doble aspecto, pues hay interconexiones verticales y horizontales, como podría ponerse metafóricamente. Las verticales tienen que ver con las dos capacidades básicas de representación que Kant (con la tradición moderna) asigna al equipamiento cognitivo humano: la sensibilidad y el entendimiento, y sus correspondientes tipos de representación, intuiciones y conceptos. Las interconexiones horizontales tienen que ver con lo que podría ponerse como los pensamientos y las representaciones autoconscientes, por un lado, y los pensamientos y las representaciones sobre el mundo, por otro. Los aspectos centrales del primer tipo de interconexión han sido tratados en la Variación I de este libro.<sup>70</sup> El segundo tipo de interconexión es el que resulta fundamental en la reacción kantiana ante el escepticismo cartesiano; es, desde luego, clave para entender la premisa RI2, de que si la experiencia de objetos externos no fuera posible, entonces la experiencia de los propios estados mentales tampoco lo sería.

Veamos esto un momento. Concediendo que cada persona tiene acceso epistémico a su propia vida mental, de maneras en las cuales otras personas (segundas y terceras) no pueden tenerlo, la pregunta es: ¿qué se requiere para el contenido?, o ¿cómo es que los sujetos de autoconciencia empírica se hacen de sus contenidos representacionales? Para tener acceso a lo que uno piensa, cree, desea o percibe en un momento dado, uno debe ser ya capaz de tener esos pensamientos, creencias,

<sup>69</sup> Stroud 1983, y 1994.

<sup>70</sup> Véase la Variación I, "Intuiciones y conceptos", en este volumen.

percepciones, con sus contenidos representacionales particulares. Que tenemos pensamientos, creencias, percepciones, y que hacemos aseveraciones acerca de nosotros mismos y el mundo que nos rodea, es, de un modo importante, algo que, como mencioné antes, el escéptico no cuestiona. Esos pensamientos, creencias y percepciones pueden no tener la validez que naturalmente nos inclinamos a darles, de modo que nuestra tendencia común a darles crédito puede y, a veces, debe ser filosóficamente resistida. Pero aun así las tenemos. La pregunta de Kant es ¿cómo es eso siquiera posible? ¿Cómo es que logramos adscribirnos a nosotros mismos estados representacionales? Y la respuesta satisfactoria no puede aludir a ciertos hechos que causan, y en esa medida explican, la formación de percepciones, creencias y pensamientos. La respuesta surge más bien al detectar ciertos rasgos que nuestras pretensiones y creencias empíricas deben poseer si han de representar cualquier cosa que en efecto representen, si han de ser “pensamientos con importe objetivo”.<sup>71</sup> Aquí, en mi opinión, el modelo kantiano destaca en toda su riqueza, porque esos rasgos —principios, como Kant los llama— pertenecen no a ésta o aquella creencia particular, sino a la organización de creencias y percepciones en su conjunto; son las condiciones trascendentales de la experiencia, o las normas no empíricas que rigen el contenido de nuestras creencias empíricas en general. Tal como vengo sugiriendo, uno de esos rasgos es la interconexión, en el sentido de interdependencia, entre pensamientos autoconscientes y los pensamientos sobre el mundo.

Así, según el modelo kantiano de la experiencia, que un sujeto *A* logre un pensamiento autoconsciente, por ejemplo, “Yo pienso que hay una serpiente oscura allí”, requiere del sujeto la capacidad de situar *percepta* en determinadas posiciones en el espacio; de identificar particulares como pertenecientes a cierta clase y no a otras, *i.e.*, como poseedores de ciertas propiedades; pero esto significa que el sujeto es también capaz de reconocer cualquiera de esos particulares en situaciones diferentes, y de identificar otros *percepta* y tipos de *percepta* con las mismas propiedades; y también requiere del sujeto pensar los *percepta*

<sup>71</sup> Para utilizar una expresión de McDowell 1998a.

como particulares relativamente persistentes (a la manera de sustancias) y con conexiones causales con otros particulares (tales como producir la muerte por mordedura). Los *percepta* forman un sistema de contenidos de pensamiento posibles; son, por así decirlo, objetos con aspectos. Ese sistema constituye la forma del mundo empírico, y es indispensable para que cualquier pensamiento autoconsciente tenga contenido.

En consecuencia, sólo podemos pensar en nosotros mismos como poseedores de tales y cuales creencias empíricas si también podemos pensar que el mundo posee la traza y las propiedades que esas creencias dicen que tiene. Para poder tener esas mismas creencias que sabemos que tenemos, debemos ser capaces de situarlas en una red de otros posibles contenidos de pensamiento. La idea crucial que surge de esto es que no podemos afirmar contenido para nuestras creencias y percepciones y, al mismo tiempo, poner esa red en duda. Para ponerlo en las palabras de Stroud, que nuestros juicios empíricos en su conjunto no sean “en general deficientes o vulnerables al ataque escéptico es una condición de tener cualquier experiencia, y por lo tanto, para comenzar, de que podamos hacer tales juicios empíricos”.<sup>72</sup> Decir que nuestras creencias empíricas son invulnerables significa que es imposible que esas creencias, en su conjunto, sean ilusorias y estén sujetas al reto escéptico, porque eso sería quebrantar una regla de contenido, la regla que dice que, para ser autoconscientes, debemos ser capaces de representar las cosas tal como son en el mundo empírico. Y, sin contenido, no hay creencias ni afirmaciones que el escéptico pueda desafiar.

23. Regresando a la objeción escéptica al argumento kantiano, hemos elaborado ya suficiente material como para rechazar la posición *default* del escéptico. Esta posición, recordemos, es la tesis de que la experiencia del mundo podría ser la misma incluso si el mundo fuera radicalmente distinto de lo que, basados en esa experiencia, creemos que es. Es crucial ahora notar que ésta es una tesis que toma a la experiencia de modo global. No obstante, la idea que motiva la tesis escéptica es local; recordemos que el contenido de cualquier experiencia verídica (*e.g.*,

<sup>72</sup> Stroud 1983, p. 431, y 1994, pp. 233 y 248.

ver una iglesia en llamas) es indistinguible de una experiencia no verídica (soñar una iglesia en llamas). El plan kantiano, aunque no está diseñado solamente para eso, se interpone en el paso de la tesis local a la tesis global. En efecto, el plan kantiano acepta que el contenido de una experiencia verídica y de una onírica o alucinatoria puede ser el mismo, *de caso en caso*; pero, si no compartimos la neurosis demoledora cartesiana, de ahí no se sigue que la experiencia *como un todo* pueda ser ilusoria. La tesis de la indistinguibilidad ha de glosarse, por lo tanto, en términos falibilistas diciendo que cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa; pero de ahí no se sigue la conclusión escéptica de que todas ellas puedan serlo.<sup>73</sup> Y no todas ellas pueden ser falsas, en virtud de que, para Kant, hay una cantidad limitada de falsedad que nuestros sistemas de creencias pueden soportar para abrigar los contenidos que abrigan.

La estrategia kantiana esbozada no sólo impide el escepticismo, sino también la interpretación solipsista de la autoconciencia empírica en la cual el escepticismo encuentra sustento (véase § 15, *supra*). El solipsista sostiene que puede preservar el contenido de su experiencia interna aun en ausencia de las “cosas fuera de nosotros”. Si “cosas fuera de nosotros” se entiende empíricamente, como objetos en el espacio, o perceptibles, entonces deberíamos considerar que, si bien es cierto que *cualquiera* de nuestras creencias y percepciones puede resultar falsa o ilusoria, no pueden ser *todas* falsas, no puede ser cierto que los contenidos de esas creencias y percepciones de las cuales somos autoconscientes puedan ser preservados mientras los consideramos a todos ellos posiblemente falsos. La falsedad y el error son sólo posibles localmente y asumiendo la condición de su confiabilidad general. Ésta es una lección del realismo empírico que pervive en la epistemología contemporánea;<sup>74</sup> ya lo dijimos, hay una cantidad limitada de falsedad que nuestras creencias pueden soportar si es que han de tener contenido. Por otra parte, si tomamos “cosas fuera de nosotros” en el sentido trascendental, nos estamos privando del marco mismo que

<sup>73</sup> Cfr. Hurtado 2009.

<sup>74</sup> Está presente, a su manera, en Davidson 1991, y también en Putnam 1981, para mencionar sólo dos ejemplos conocidos.

nos permite intuir y conceptuar los objetos: nos estamos privando de las condiciones inevitables del contenido empírico. Ésta es la lección del idealismo trascendental.

En suma, Kant piensa que la confianza ordinaria que tenemos en nuestras creencias empíricas puede ser legitimada a partir de ciertos rasgos de nuestras creencias que las hacen invulnerables al engaño general o al fallo sistemático, mientras admite que, en cualquier instancia dada, lo que percibimos y creemos bien podría no ser el caso. Nuestras afirmaciones empíricas se organizan trascendentalmente de tal manera que es posible que cualquiera de ellas sea falsa, pero imposible que todas lo sean al mismo tiempo. Y si la equivocación y el engaño sólo son posibles localmente, caso a caso, es patente, entonces, que debemos renunciar al proyecto mismo de la validación general de nuestro conocimiento empírico.



## VARIACIÓN IV

### EL YO TRASCENDENTAL KANTIANO: UNA DEFENSA DE LA TESIS DE LA ABSTRACCIÓN\*

En este ensayo me ocuparé de algunos problemas de interpretación de la noción kantiana de apercepción trascendental, con énfasis en la distancia o cercanía que ésta alcanza a tener con el *cogito* cartesiano. No sé si haya propiamente una *teoría* kantiana de la autoconciencia. Lo que es seguro es que la Deducción trascendental y los Paralogismos de la razón pura son pasajes que hay que recorrer una y otra vez para entender qué es lo que el prusiano tiene que decirnos todavía sobre la autoconciencia humana.<sup>1</sup> Propondré que el yo trascendental kantiano debe entenderse como una abstracción, filosóficamente útil, de los contenidos de pensamiento de cualquier conciencia humana. Al hablar de “el yo” se corre el riesgo, ciertamente, de caer en la confusión; pero considero que todavía puede usarse

\*Versión corregida y aumentada del ensayo que, con el mismo título, fue publicado en 2007 en Bogotá, Colombia, en el volumen *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, compilado por F. Castañeda, V. Durán y L.E. Hoyos, y publicado por la editorial de la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad de Los Andes y Siglo del Hombre Editores, pp. 91-110. Agradezco a los editores el permiso para usar de nuevo este material.

<sup>1</sup> Quizá desde Sellars 1970a y, más adelante, Ameriks 2000 [1982] es usual tomar la Deducción trascendental y los Paralogismos como secciones de la *Crítica* que, en su conjunto, podrían dar algo así como una teoría kantiana de la autoconciencia. El trabajo de Rolf-Peter Horstmann (1997a) se concentra, en cambio, en las críticas de Kant a los psicólogos racionales de su tiempo y enfatiza las tensiones en las dos versiones publicadas de los Paralogismos. Este trabajo, sin embargo, no ha sido a mi juicio suficientemente apreciado por los especialistas, con la excepción de algunos discípulos de Horstmann, en sus repercusiones sobre la teoría kantiana del yo en la Deducción. Ciertamente no lo hace Kitcher en su libro más reciente (2011a).

esta expresión siempre que no pensemos en alguna entidad más o menos mistificante a la que el pronombre en definitiva pueda referir. La manera de entender la noción de apercepción trascendental que propongo permite, a eso aspiro, evitar la controvertida tesis de la exclusión —esto es, la tesis de que el sujeto de pensamiento se halla fuera del mundo— y, al mismo tiempo, mantener la distinción entre “sujeto de pensamiento” y “persona” como una distinción de primera importancia en la metafísica kantiana de la experiencia. Tal como lo intentaré mostrar, atribuir la tesis de la exclusión a la filosofía crítica es un error producto de una confusión. La razón fundamental es que lo que Kant llama apercepción trascendental no es, propiamente hablando, el concepto de un objeto, sino que designa un requisito general para ejercer la capacidad de reconocer particulares como miembros de una clase. Esto quiere decir que, a diferencia de, por ejemplo, el concepto de persona, la noción de apercepción trascendental no se emplea para detectar e identificar particulares, sino para expresar el conjunto de condiciones que permiten ejercer el tipo de conciencia de objetos —la conciencia racional discursiva— característico de las criaturas humanas. Por ello, es un error tomar la idea de que el yo de la apercepción no puede identificarse con un individuo en el mundo, como una tesis metafísica, acerca de lo que hay; se trata, más bien, de una tesis de psicología filosófica, acerca de cómo tienen que estar organizados nuestros pensamientos para ser los pensamientos que son. Si bien con esta perspectiva la tesis de la exclusión adquiere una llaneza que no tiene por qué provocar obsesiones teóricas, lo que se preserva como filosóficamente importante es el principio de la unidad de la apercepción, entendido como un requisito de interconexión entre los contenidos de una conciencia humana. Veamos.

### *Exclusión y abstracción*

1. La crítica kantiana a la psicología racional muestra el carácter tenso de la revolución copernicana en la cuestión del sitio de la subjetividad en el mundo. El radical programa filosófico de Kant es ofrecer las condiciones más generales que los objetos han de satisfacer si han de ser considerados objetos

del conocimiento humano; según este programa, cualquier intento por establecer cómo son las cosas independientemente de las condiciones que nos permiten a los sujetos humanos tener experiencia de objetos está destinado a fallar. No es de sorprender, entonces, que no podamos responder con afirmaciones objetivas cuando, al margen de las condiciones de la experiencia, nos preguntamos acerca de lo que somos en cuanto sujetos que piensan que las cosas son así y así. Al indicar que sólo nos conocemos a nosotros mismos en cuanto fenómenos (por ejemplo, en B 158), Kant niega que pueda lograrse, *a priori* y en términos teórico-especulativos, una respuesta a la pregunta sobre el tipo de cosa que somos como seres pensantes; por ejemplo, que somos sustancias simples, idénticas e inmortales. Históricamente, Kant adopta en esto una postura anticartesiana. Recordemos que, en su Segunda Meditación, Descartes concluye, a partir del hecho de que él piensa algo (o, incluso, si se quiere, de su incapacidad para poner en duda que piensa algo), que él es una sustancia inmaterial cuya esencia es el pensamiento. Frente a esto, Kant argumenta que la mera conciencia de los propios pensamientos no permite establecer objetivamente nada acerca de nuestra naturaleza como seres pensantes.

Si bien tal estrategia resulta atractiva frente a las conclusiones del psicólogo racional —quien toma al “yo pienso” como “su único texto”— Kant parece ir con ella demasiado lejos: al sugerir que lo que somos como seres pensantes es, en general, desconocido para nosotros, parece renunciar a la posibilidad de afirmar que el sujeto del pensamiento es un particular en el mundo espaciotemporal, o incluso parece negar que pueda identificarse al sujeto de pensamiento con “una presencia corporal en el mundo”.<sup>2</sup>

Para apreciar mejor la importancia de este punto, considérense por un momento las dos clases de preguntas que ocupan generalmente a quienes se interrogan por el autoconocimiento: las preguntas por lo que sentimos, percibimos, experimentamos, por nuestras características físicas y nuestras acciones, por un lado, y la pregunta por el tipo de ser que somos. La

<sup>2</sup> La expresión proviene de McDowell 1994.

primera clase mencionada se expresa en interrogaciones tales como ¿qué pienso sobre tal y cual?, ¿qué tengo en la espalda? ¿qué hice ayer? Los filósofos han hecho célebre una expresión de la segunda clase de preguntas; por ejemplo, ¿qué soy *en cuanto* pensante? Siguiendo una práctica común, llamemos autoconocimiento *particular* a las respuestas que se den a la primera clase de preguntas; y autoconocimiento *general* a las respuestas que se den a la segunda clase de preguntas.<sup>3</sup>

Hay que notar que las respuestas que se den a un tipo de preguntas pueden determinar las respuestas que se den al otro tipo de preguntas. Por ejemplo, si descubro que tengo un lunar en la espalda, puedo concluir que soy el tipo de cosa que puede describirse como poseedor de determinadas características físicas, *i.e.*, un cuerpo; y si afirmo que, sobre tal y tal asunto, pienso tal y cual, podré concluir que soy el tipo de cosa que puede autoatribuirse pensamientos. Nada impide, por cierto, a partir de estos dos ejemplos, afirmar que soy el tipo de cosa que puede describirse como poseedor de ciertas características físicas y, al mismo tiempo, como poseedor de determinados pensamientos.<sup>4</sup> Ahora bien, si alguien, como Descartes, tiene una respuesta al segundo tipo de pregunta en el sentido de que soy una sustancia inmaterial que piensa, entonces tendrá que considerar el lunar de mi espalda como algo que le sucede al cuerpo con el que estoy “íntimamente ligado”, acaso como un capitán está ligado a su navío.

Kant, por su parte, propone una separación radical entre el autoconocimiento particular y el general. Por cuanto concierne a las capacidades teóricas humanas, sólo nos es posible el autoconocimiento particular, que tiene su asidero en la experiencia, sea externa o interna; pero no podemos concluir, a partir de que sabemos lo que pensamos, nada sustantivo acerca de nuestra propia naturaleza como seres que piensan. Con ello, Kant parece cancelar la posibilidad de lograr una respuesta a la pregunta sobre el autoconocimiento general, no sólo mediante la razón especulativa, sino también por la vía empírica.

Esto significa que no puede afirmarse, con pretensiones de objetividad, que, como seres pensantes, seamos sujetos empí-

<sup>3</sup> *Cfr.* Cassam 1994, pp. 8–10.

<sup>4</sup> Como Strawson 1959.

ricos, individuos en el mundo espaciotemporal.<sup>5</sup> Así, la crítica kantiana a la psicología racional, si bien resulta atractiva frente al cartesianismo, abre la puerta a la extraña concepción, que por lo demás fue explotada por el idealismo alemán poskantiano, según la cual el sujeto de pensamiento no pertenece al mobiliario del mundo, esto es, que no puede identificarse con un individuo entre otros. En adelante, llamaremos a esta concepción la tesis de la exclusión, y es la aparición de esta tesis lo que, desde mi punto de vista, deja ver el aspecto más problemático de la teoría kantiana del yo.

En mi opinión, si esta teoría lleva a la adopción de la tesis de la exclusión, no es evidente que tenga una gran ventaja sobre la cartesiana.<sup>6</sup> Regresemos brevemente a la distinción entre autoconocimiento particular y general. Creo que hay una manera de debilitarla y de cuestionar la propuesta kantiana si se aduce que, después de todo, no tenemos por qué aceptar que hay algo más que decir acerca de lo que somos como seres capaces de pensar que no sea lo que responde a los *personalia* ordinarios —una serie de hechos acerca de mi persona, tan banales como tener lunares en la espalda o tener determinadas creencias y deseos, haber realizado tales y tales acciones en el pasado, junto con una larga lista de cosas similares—. Si lo que soy se agota en quién soy —una autobiografía corporal y psicológica entre otras biografías—, entonces no hay dos tipos de autoconocimiento y, por lo tanto, no puede ser correcto proponer, como según dijimos que lo hace Kant, una separación radical entre ambos. Esta estrategia nos lleva directamente a una objeción de primera instancia, o *respuesta ruda*, a la tesis de la exclusión:<sup>7</sup> si la tesis de la exclusión se refiere a los sujetos empíricos individuales, entonces es incoherente. Veamos brevemente por qué: si la exclusión se refiere a los sujetos de pensamiento individuales, debe ser en principio posible, aunque probablemente muy difícil, especificar criterios que permitan singularizarlos e identificarlos. Hasta donde se sabe, los sujetos de pensamiento y experiencia son, o al menos incluyen, personas. Las personas

<sup>5</sup> Véase, *e.g.*, McDowell 1994, p. 99.

<sup>6</sup> Sobre la crítica kantiana al modelo cartesiano de la mente, véase Lazos 1998.

<sup>7</sup> Véase Cassam 1997, p. 15.

son, ciertamente, seres en el mundo. En qué podrá acaso consistir la identidad de las personas es una cuestión debatible y abierta, pero no está a discusión ni es debatible que las personas sean individuos en la realidad espaciotemporal. A menos que quienes sostienen la tesis de la exclusión defiendan que las personas no son sujetos pensantes, tal tesis debe ser rechazada.

Considero que atribuir la tesis de la exclusión a la filosofía crítica de Kant es un error propiciado por las formas menos afortunadas de expresión del prusiano (de ellas están salpicados sus escritos); más específicamente, creo que es posible mantener la distinción kantiana entre sujeto de pensamiento y persona —no como una distinción real que se dé entre tipos de entidades— y al mismo tiempo abrazar la respuesta ruda a la tesis de la exclusión. El camino para lograr esto pasa fundamentalmente por adoptar la tesis de la abstracción, convenientemente restringida, respecto del sujeto de pensamiento.

La tesis de la abstracción nos dice, en esencia, que el sujeto de pensamiento, el “yo pienso que tiene que poder acompañar...”, es una representación *sui generis* a la que se arriba filosóficamente haciendo abstracción del contenido de pensamiento de cualquier conciencia humana. Se trata de una representación *sui generis*, incluso ante la clase de conceptos, ya de por sí especial, que son los conceptos puros o categorías, los cuales especifican las reglas trascendentales, o condiciones no empíricas, para que un sujeto humano haga juicios sobre objetos espaciotemporales. En este sentido, la apercepción trascendental no es propiamente un concepto, *i.e.*, una representación general que pueda aplicarse a determinados particulares. Esto significa que es incorrecto ver la apercepción trascendental como un tipo específico de conciencia de objetos, diferente de la conciencia de objetos de los sujetos humanos ordinarios. En este contexto, decir que el sujeto de pensamiento no puede identificarse con ningún sujeto empírico equivale a decir con llaneza que las abstracciones no pertenecen al mundo.

Éste es el rumbo general de esta variación y dedicaré las páginas siguientes a señalar algunas claves que en mi opinión deben ser consideradas al recorrerlo. A continuación señalaré algunos usos del pronombre personal “yo” y de “sí mismo”

que pueden discernirse en la *Crítica* y en *Prolegómenos*. Estas distinciones serán importantes en mi planteamiento; a partir de ellas presentaré lo que denomino la declaración kantiana de ignorancia respecto de la naturaleza del sujeto de pensamiento. Con base en ello, presento dos maneras en las que se puede tomar la teoría kantiana del yo —ambas compatibles con su declaración de ignorancia— que se pueden denominar, en el espíritu de la dialéctica trascendental, *crítica* y *metafísica*, respectivamente. Es en la primera donde ubico la tesis de la abstracción, que permite evitar la problemática tesis de la exclusión. La segunda, considero, es una salida falsa y un intento por mantener la tesis de la exclusión sin tener que enfrentar la respuesta ruda.

### *Sujetos kantianos*

2. Quiero hacer notar, en primer lugar, que Kant alude como de paso al concepto de sujeto empírico (o, como diríamos hoy, “persona”), *i.e.*, un particular al que pueden atribuirse tanto características físicas o corporales como estados mentales o psicológicos. No es éste ciertamente un concepto que Kant haya desarrollado.<sup>8</sup> Hay sólo un par de pasajes de los Paralogismos en los que se utiliza este concepto bajo el término ‘ser humano’, o *Mensch*. En el contexto de la crítica al segundo Paralogismo (de la simplicidad), Kant sugiere que podríamos acudir a “la expresión común de que el ser humano [*Mensch*] piensa”, esto es, que “lo mismo que como fenómeno externo es extenso [...] es interiormente un sujeto [...] y piensa” (A 359–360); este concepto aparece también en la segunda versión de los Paralogismos: “la persistencia del alma en la vida, donde el ser pensante (como ser humano [*Mensch*]) es también un objeto del sentido interno, es clara en sí misma” (B 415). Independientemente de la relevancia de este concepto para la crítica de la simplicidad del alma, hay que destacar que, en la medida en que pertenecen al mundo de los fenómenos, los estados de una persona —tanto corporales como psicológicos— pueden ser empíricamente investigados.

<sup>8</sup> Véanse Strawson 1966, p. 164, y 1997c, pp. 252–254.

Ahora bien, desde el punto de vista de la persona misma, lo que sucede en la propia mente es un asunto que pertenece a la experiencia interna. Así, si consideramos un aspecto restringido de la persona como fenómeno, o como conexión de fenómenos, solamente en el sentido interno, obtenemos la noción de autoconciencia empírica. Se trata de aquello que constituye los contenidos de pensamiento y la experiencia de un sujeto en un momento dado —los pensamientos, percepciones particulares que de hecho tiene y de los que él es consciente—. En términos de primera persona, la autoconciencia empírica puede expresarse como mi propia conciencia de los contenidos determinados de mis pensamientos y de mis experiencias, tal como los encuentro en el sentido interno; Kant lo expresa así en los *Prolegómenos*: “por medio de la experiencia interna soy consciente de la existencia de mi alma [*Seele*] en el tiempo”.<sup>9</sup>

Por otro lado, Kant también usa el término ‘yo’ en el contexto del misterioso sujeto nouménico: el sujeto de pensamiento considerado independientemente de las condiciones de la experiencia en general y, por extensión, independientemente de los pensamientos particulares de una persona. Se trata, también, del *alma*, pero ahora como objeto del *mero* pensamiento, o el “único texto” de la psicología racional. Kant escribe en el mismo pasaje de *Prolegómenos* antes citado:

[pero] esta alma [aquella de cuya existencia soy empíricamente consciente] es conocida sólo como objeto del sentido interno por los fenómenos que constituyen un estado interno y del cual el ser en sí mismo, que forma la base de estos fenómenos, es desconocido. . .

O, como escribe en la primera versión de los paralogismos: “no tenemos conocimiento [*Kentniss*] del sujeto en sí mismo que funda este yo [empírico] como sustrato, tal como funda todos los pensamientos” (A 350).

<sup>9</sup> *Prol* § 49. Para Kant, la ciencia que estudia lo mental es una doctrina empírica del alma, una suerte de fisiología del sentido interno. *Cfr.* A 342/B 400. Esta peculiar concepción de la psicología empírica tiene un eco en la de Franz Brentano, cuando éste escribe que la psicología “es la ciencia que estudia las propiedades y leyes del alma, que descubrimos en nosotros mismos directamente por la percepción interna. . .” (Brentano 1995, p. 5).

Por último, importa decir que Kant emplea el término ‘yo’ a propósito del requisito de unidad o interconexión para aquello que deba considerarse como un pensamiento objetivo. Se trata, desde luego, del principio de la unidad de la autoconciencia o, como también se le conoce, de la unidad trascendental de la apercepción. El principio nos dice que para que sean posibles aserciones o juicios acerca de lo que ocurre en el mundo empírico, y esto incluye lo que me ocurre a mí, deben emplearse ciertos conceptos clave, o categorías, que constituyen reglas de conexión entre al menos algunos contenidos de la autoconciencia empírica. La unidad trascendental de la apercepción es una condición del conocimiento empírico en general, y de la autoconciencia empírica en particular; o, si se quiere, una condición para que los fenómenos, tanto externos como internos, sean captados conceptualmente por una persona. El principio de la unidad trascendental de la autoconciencia es, desde luego, el personaje central de la Deducción trascendental de las categorías: en mi lectura, provee un requisito contextual para que cualquier representación tenga contenido.<sup>10</sup>

*La declaración kantiana de ignorancia*

3. La conexiones entre estos usos kantianos del término ‘yo’ son complejas y problemáticas. Abordaré solamente dos de los puntos que destacan en este marco. El primero es que, según el panorama recién trazado, la autoconciencia empírica constituye un aspecto de autoconocimiento, a saber, lo que cierta tradición ha llamado autoconciencia epistémica inmediata. La noción de autoconocimiento incluye, desde luego, no sólo el conocimiento de los propios pensamientos y experiencias, deseos y aversiones, sino también del propio carácter y temperamento, de los rasgos físicos y de las propias acciones en un rango dado del tiempo. Kant aísla, sin embargo, bajo la autoconciencia empírica, esa forma de autoconocimiento que

<sup>10</sup> “El principio de la unidad trascendental de la apercepción se convierte en el principio epistémico de que cualquier contenido verdadero de pensamiento [...] debe, en principio, ser un elemento de cierto tipo de contexto más amplio” (Sellars 1970a, p. 7). He intentado descifrar esta manera de entender la apercepción trascendental en Lazos 2002 (primer capítulo). *Cfr.* Stepanenko 2000, y véanse Lazos 1998, y 2001.

concierno solamente a determinados “fenómenos internos”, los cuales serían el material de estudio de una ciencia empírica del alma.

El segundo punto que quiero hacer notar es que la noción de autoconciencia empírica incluye tanto el conocimiento de *lo que* uno mismo piensa —el contenido determinado de un pensamiento propio— como el conocimiento de *que* uno mismo piensa. Pero, para Kant, y esto es fundamental, no incluye ni puede incluir el conocimiento del tipo de cosa que sea uno mismo como algo que piensa.

Detengámonos brevemente en esta idea importante, *la declaración de ignorancia* kantiana. Ilustrémosla con un ejemplo. Supongamos que un profesor toma la lista de estudiantes y pregunta a cada uno, sucesivamente, “¿Y tú qué piensas (sobre tal y tal)?” Cada estudiante puede suponer que eventualmente le tocará responder la pregunta, de manera que puede hacérsela a sí mismo. Es posible que cada cual obtenga una respuesta inmediata (aceptable o no); también es posible que no se tenga la respuesta, o que sólo pueda obtenerse muchos años después. Pero si hay una respuesta, cada cual podrá decir, según la ocasión lo amerite, “Pienso tal y cual sobre eso”. En tales condiciones no es difícil suponer que cada cual sabe 1) *cómo* respondió la pregunta, *i.e.*, lo que piensa de tal y tal; y asimismo 2) sabe *que* contestó la pregunta, es decir, que piensa algo sobre tal y tal. La pregunta es: sobre la base de estas dos “cosas” que sabemos, ¿sabemos algo específico sobre lo que somos en cuanto pensantes? Supongamos ahora que varios sujetos aprecian algo que se mueve sobre la línea del horizonte. Cualquiera de ellos podría preguntar “¿Qué es eso que se mueve allá?” Y los otros podrían contestar: “una máquina”, “un misil”, “un bípodo alado”, etc., todos los cuales pueden moverse. Si ante tal pregunta dijéramos simplemente, “un móvil”, es seguro que nuestro interlocutor no se dará por satisfecho; pensará tal vez que no hemos entendido la pregunta o que no hemos dado ninguna respuesta sustancial. La posibilidad de dar respuestas determinadas indica que contamos con conceptos que especifican la clase de cosa que puede ser como algo que se mueve. Esto es justamente lo que no sucede, según la declaración de ignorancia kantiana, con la pregunta acerca de la clase de cosa que

es el yo que piensa. Nada podemos concluir acerca de lo que somos como cosas que piensan sobre la base de que sabemos que poseemos determinados pensamientos acerca de objetos, y aquí la única respuesta que puede darse, ya sea empíricamente, ya sea *a priori*, es indeterminada e insustancial: un pensador.<sup>11</sup>

Regresemos ahora a la distinción antes mencionada entre las variantes particular y general de autoconocimiento. Con su declaración de ignorancia, el mensaje de Kant es que no podemos pasar impunemente del primero al segundo. Kant estaría en este caso proponiendo no sólo una separación radical entre ambas variantes de autoconocimiento, sino que estaría negando la posibilidad misma de autoconocimiento general. En otros términos, la idea de que sólo podemos conocernos a nosotros mismos en cuanto fenómenos circunscribe el autoconocimiento a su variante particular, esto es, al conocimiento de una serie de hechos (psicológicos y no psicológicos) acerca de nosotros mismos. Pero ningún hecho, ni siquiera el hecho de que seamos conscientes de nuestros pensamientos particulares, permite concluir nada acerca de nuestra naturaleza como seres pensantes.

4. Si bien Kant dijo muy poco en la *Crítica* sobre el concepto de persona en cuanto concepto empírico, dedicó no obstante muchas páginas, en ambas ediciones, a exhibir los errores y las distorsiones filosóficas del yo en la psicología racional —una pretendida ciencia *a priori* de la *psike* humana—. Así, en lugar de desarrollar un concepto empírico de sujeto —como un individuo entre otros, del cual puede decirse que tiene experiencia (y no meras sensaciones fragmentarias) de un mundo objetivo—, Kant asocia la distorsión del uso del yo con el principio de la unidad trascendental de la apercepción. Este puente o atajo es, por supuesto, consistente con la aspiración kantiana de que su investigación trascendental pueda describir las condiciones básicas de la posibilidad de la autoconciencia empírica —de posibles contenidos particulares— sin describir sus condiciones completas, y, particularmente, sin emplear el

<sup>11</sup> Tal vez el primer antecedente de esta idea anticartesiana se encuentre en la inteligente lectura de la Segunda Meditación cartesiana hecha por Gassendi: “Quinto grupo de objeciones a las Meditaciones”.

concepto de un sujeto de experiencias como un objeto del sentido interno.<sup>12</sup> En tal situación parecen abrirse dos caminos, ambos compatibles con la declaración kantiana de ignorancia.

Por un lado resulta plausible concebir un sujeto de pensamientos como la noción de ciertos rasgos estructurales que son constitutivos del pensamiento objetivo, independientemente de los contenidos específicos y actuales de pensamiento, independientemente de los pensamientos particulares de un sujeto empírico y, por extensión, independientemente de los sujetos empíricos mismos. Es en este panorama donde aparece relevante la tesis de la abstracción frente a la declaración kantiana de ignorancia. Si uno sabe que uno piensa —por ejemplo, percatándose según el caso de lo que uno piense—, entonces podría, haciendo abstracción de los contenidos específicos, concebir la idea de un mero sujeto de pensamientos. Eso, sin embargo, no nos lleva un ápice más allá de la representación indeterminada del sujeto de pensamientos como algo (yo, él o eso) que piensa. De ahí que, por extraño que suene, la autoconciencia, como una forma de autoconocimiento, no me ofrece un conocimiento de lo que yo soy *en cuanto* ser pensante. Dicho de otro modo, podemos contar con la autoconciencia empírica como un conocimiento de uno mismo en la medida en que hay *ítems* en el sentido interno que pueden ser conceptualizados e integrados a un sistema de posibles contenidos de pensamiento —condición, si se quiere, de una posible autobiografía psicológica—; pero no podemos con ello aspirar a obtener un conocimiento determinado de la clase de cosa que somos como seres pensantes.

Por otro lado, con la aspiración kantiana de ofrecer las condiciones básicas de la autoconciencia empírica con independencia de los sujetos empíricos, resulta no obstante tentador asumir que tal noción denota una especie de entidad superlativa, el mero sujeto del pensamiento, espléndidamente aislado de todo lo empírico. En este caso, el sujeto que dice o piensa que “el yo pienso tiene que poder acompañar. . .” no es Immanuel Kant, el célebre soltero de Königsberg, ni, si tal pudiera ser el caso, René Descartes, el veterano de ciertas guerras reli-

<sup>12</sup> Véanse Strawson 1966, p. 167, y Cassam 1989, p. 77.

gias, ni cualquier otro sujeto más o menos ordinario, sino un sujeto extraordinario al que el psicólogo racional atribuye erróneamente ciertas propiedades. La declaración de ignorancia se vuelve ahora algo muy distinto. Somos ignorantes del sujeto de pensamiento porque no contamos con recursos conceptuales para captar aquello en lo que consiste ser el tipo de cosa que piensa.

Debe notarse que existen apoyos textuales en la *Crítica* para los dos rumbos que estoy delineando. No obstante, creo que ellos llevan a modelos de la teoría kantiana del yo harto distintos. En el primer modelo, que denominaré crítico-terapéutico, el *yo pienso* de la apercepción trascendental desempeña el papel de un principio para el filósofo o para el teórico que se ocupa de las condiciones no empíricas del contenido del pensamiento; el error de la psicología racional sería, entonces, confundir un principio con una cosa, una regla con una aplicación particular de la misma. En el segundo modelo, que llamo metafísico-dogmático, el *yo pienso* se concibe como una subjetividad, una conciencia de sí, de tipo distinto al de la subjetividad empírica, el cual desempeña, además, el papel de fuente extraconceptual de la experiencia; en este caso, el error de la psicología racional sería una suerte de error categorial: tomar la autoconciencia trascendental como si fuera un concepto aplicable a la subjetividad empírica ordinaria.

#### *¿Metafísica o terapia?*

5. Permítaseme ahora comentar algunos conocidos pasajes de la *Crítica* que pueden dar sustento a estas dos lecturas. Primero diré lo que me parece claro, y después, lo que me parece menos claro del multicitado comienzo del parágrafo § 16 de la Deducción trascendental:

El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar [*begleiten*] todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que significa que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> B 131-132; sigo con variantes la traducción de M. Caimi: "Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in

He aquí una primera aproximación, formulada como condicional negativo en la primera persona: si las palabras “yo pienso” no pudieran acompañar cualquier representación que llamo mía, entonces ninguna representación podría considerarse como contenido de mi pensamiento. En esta manera de frasear la idea reaparece la oscura noción de “acompañamiento”. Pero al menos permite indicar que la preocupación de Kant se refiere aquí a las condiciones de contenido para el pensamiento. Es importante, sin embargo, notar que aun cuando cualquiera podría situarse a sí mismo como sujeto de pensamientos con contenidos (como cuando afirmamos que las cosas son así y así), la expresión *yo pienso* de la apercepción trascendental no pretende establecer las condiciones que atañen a los pensamientos particulares de sujetos empíricos particulares, sino más bien a las condiciones pertenecientes, en general, a la posibilidad del pensamiento con contenido.

Ahora bien, ¿qué podemos sacar en claro de la noción de “acompañar” [*begleiten*] que aparece en el pasaje citado? Voy a referirme ahora a otro pasaje en el que la expresión reaparece en un contexto similar. En los Paralogismos Kant explica las tentaciones de la psicología racional enfatizando el carácter peculiar de la representación *yo pienso*. Es “el vehículo de los conceptos”, dice, que “sirve sólo para introducir [*aufführen*] todos nuestros pensamientos como pertenecientes a la conciencia” [A 341/B 399]. Más adelante escribe:

En la base de tal doctrina [la psicología racional] no podemos colocar sino la simple representación “yo”, que por sí misma es completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña [*begleitet*] cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =  $x$ , que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del cual nunca podemos tener, por abstracción [*abgesondert*], el mínimo concepto [. . .]; no es siquiera una representación que

mir vorgestellt | werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.”

distinga un objeto específico, sino una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento; pues sólo de ella puedo decir que pienso mediante ella algo.<sup>14</sup>

Como un vehículo que lleva pasajeros o mercancías, el yo pienso, sugiere Kant, desempeña el papel de portador de contenidos, aquello (desconocido =  $x$ ) a lo que una diversidad de pensamientos puede adherirse. De ahí que pueda afirmarse que el yo pienso es *expresión* de la unidad de la conciencia. En otros términos, ahí donde pueda hablarse de un sujeto que piensa, ahí puede decirse que hay tal unidad de experiencias y conceptos pertenecientes a una autoconciencia empírica como para producir una posible descripción de un mundo objetivo unificado. Esto explica, me parece, la noción de acompañamiento que usa el autor, pues debe suponerse cierta unidad entre los contenidos de pensamiento y experiencias que cualquiera de nosotros, como sujetos de la autoconciencia empírica, pueda entender. Aunque el yo pienso no añade nada al contenido de la autoconciencia empírica, está ahí cuando hay determinados pensamientos y experiencias, justamente porque la posibilidad misma de tener tales pensamientos y experiencias radica en la interconexión y unidad otorgadas por el principio de la apercepción trascendental. Aislada de los contenidos, sin embargo, se convierte en una “mera conciencia”, “una

<sup>14</sup> A 346/B 404: “Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: || Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt =  $X$ , welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntniß genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.”

forma de la representación en general”, pero no propiamente un concepto bajo el cual pueda subsumirse un particular.<sup>15</sup>

Aquí surge una idea importante para el modelo crítico: el “yo” de la apercepción no es el concepto de una clase de cosa, y no puede tener un papel independientemente de otros conceptos —en particular, sin el concepto de autoconciencia empírica—. Si nos preguntamos cómo es que llegamos a tal noción, a tal pseudoconcepto o pseudorrepresentación, a esa *blasse Bewusstseins*, podemos encontrar en Kant una respuesta directa: llegamos a ella haciendo abstracción del contenido de la autoconciencia empírica, en una hazaña lograda filosóficamente.

En la *Jäsche Logik* § 6, Kant caracteriza la abstracción como uno de los actos del entendimiento que consiste específicamente en “separar todo aquello por lo cual difieren las representaciones dadas”. Y anota que la abstracción es sólo condición negativa para crear conceptos, esto es, presupone un contenido del cual abstraer. En otros términos, mediante la sola abstracción no se generarían propiamente conceptos, porque no hay nada de lo cual abstraer o separar en el pensamiento.<sup>16</sup> De modo que cuando se abstrae de los contenidos de conciencia de un sujeto empírico, lo que queda son las características estructurales más generales de nuestros conceptos, sin las cuales no podríamos poseer conciencia de objetos. Pero, y esto es crucial, cuando hacemos abstracción del contenido del pensamiento de una autoconciencia empírica, no eliminamos las condiciones del contenido provistas por la unidad trascendental de la apercepción. La dificultad es más bien que, al filosofar, tendemos a olvidar que el mero sujeto del pensamiento no es sino una abstracción de los contenidos particulares de la autoconciencia, una expresión de las restricciones estructurales del pensamiento, y lo distorsionamos tratándolo como si fuera propiamente un concepto de un tipo o clase de cosa, y como

<sup>15</sup> En *Prolegómenos*, Kant llega incluso a declarar que la apercepción “no es más que el sentimiento [*Gefühl*] de una existencia, sin el menor concepto” (*Prot* § 46 n.).

<sup>16</sup> Para maneras diferentes, aunque relacionadas, de entender la abstracción, por ejemplo, en Berkeley, véase la Variación II, “La amenaza del idealismo”, §§ 22–24.

si denotara una cosa simple, no corpórea e idéntica, que piensa. Kant tiene un nombre para esta distorsión: la ilusión de la apercepción sustantivada (*apperceptionis substantiate*).

En suma, no podemos pretender conocer algo al arribar filosóficamente a la representación *yo pienso* que figura en la unidad de la autoconciencia, porque el papel del yo pienso en ese caso no es el de denotar una entidad, sino el de *expresar* aquella unidad entre las representaciones que constituye un requisito indispensable para la posibilidad de la experiencia de un mundo objetivo.

Según el modelo que hemos estado siguiendo, la tentación cartesiana radica en inventar un concepto determinado para la noción, que por sí misma es vacía, del (mero) sujeto de pensamientos de la unidad trascendental de la apercepción. De ahí que el tratamiento kantiano, en el sentido de la cura, radique en prevenir a los filósofos para que no tomen lo que es un rasgo estructural de nuestros conceptos (a la manera de una regla) como si fuera una entidad que poseyera ciertas propiedades a las que arribamos por medio de la mera reflexión *a priori*.

Esto quiere decir, primero, que la unidad trascendental de la apercepción ha de verse como un principio contextual de contenido para los pensamientos que podemos adjudicarle a otros y que cada cual puede adjudicarse a sí mismo, un principio al que debe someterse cualquier autoconciencia empírica (en cuanto persona) si es que puede decirse de ella que tiene pensamientos y experiencias, y, en segundo término, quiere decir que la fórmula *yo pienso*, tomada en abstracción de cualquier contenido, no puede referirse a un individuo portador de contenidos.<sup>17</sup>

Tal vez sería deseable que Kant hubiera permanecido dentro de los límites relativamente modestos de esta idea terapéutica, que sin duda está presente en la Dialéctica trascendental y particularmente en los Paralogismos. Por desgracia no fue así. Hay

<sup>17</sup> En este sentido, no es denotativa; y el error del cartesiano es inventarse un referente para el yo pienso de la apercepción. Nótese que esto es compatible con la noción de que el uso subjetivo del yo, si bien carece de criterios, es sin embargo denotativa. La palabra yo, dicha o pensada por una persona cualquiera, se refiere a esa misma persona. Véase Shoemaker 1968; *cfr.* Anscombe 1975.

pasajes —incluso algunos de los mismos pasajes— que sugieren fuertemente que el *yo pienso* de la unidad trascendental de la apercepción no es un principio para el filósofo que se pregunta por las condiciones del contenido objetivo del pensamiento, sino más bien un fundamento de la aplicación de las categorías, el cual está más allá del terreno en el que los conceptos pueden ser aplicados objetivamente.

Aquí el autor sugiere algo harto distinto que se presta a grandilocuencia metafísica. Y la teoría kantiana del yo se dirigiría, bajo esta lectura, a establecer que, adecuadamente depurada de ilusiones y guiada por el idealismo trascendental, la filosofía puede suponer que hay tal cosa como el sujeto trascendental de los pensamientos, el cual, aunque no puede identificarse con un sujeto empírico, es no obstante la desconocida fuente de los pensamientos y representaciones.

Doctrina, no terapia, es lo que Kant ofrecería en este caso. El error de la psicología racional, entonces, no es tanto tomar un principio como si fuera una entidad, sino más bien tener una concepción inadecuada del tipo de cosa que es el sujeto trascendental. Esto presenta un panorama harto distinto del diagnóstico kantiano de la psicología racional, así como de las vías para evitarla. Y presenta también una historia distinta sobre “la diferencia” entre autoconciencia trascendental y autoconciencia empírica.

Aquí tenemos, en mi opinión, los elementos requeridos para la lectura metafísica de la teoría kantiana del yo. Lo crucial, aquí, es que la autoconciencia trascendental es concebida como un tipo de subjetividad distinta de la autoconciencia empírica. Hay diversos pasajes de los Paralogismos que dan sustento a esta lectura. He aquí uno de ellos, que cito *in extenso*:

Que el ser que piensa en nosotros [*das Wesen, welches in uns denkt*] crea conocerse [*sich selbst zu erkennen vermeine*] por medio de categoría puras y que se imagine, además, que lo hace por medio de aquellas que, bajo cualquiera de sus títulos, expresan la unidad absoluta, obedece a la razón siguiente. La misma apercepción es el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales no representan, a su vez, más que la síntesis de la diversidad en la intuición, en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción. La autoconciencia es, pues, la representación de

lo que constituye la condición de toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado. En consecuencia, del yo pensante (alma) que se representa como sustancia, como simple, como numéricamente idéntico, [...] del cual tiene que deducirse cualquier otra existencia, podemos decir lo siguiente: más que conocerse a sí mismo a través de las categorías, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, a través de sí mismo. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar [*Das denken*]) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante [*der denkende Ich*]), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto.<sup>18</sup>

No es fácil elucidar el contenido de este fragmento, que por lo demás exhibe una desastrosa prosa por parte de Kant. Comencemos por lo que parece menos problemático. En concordancia con la declaración de ignorancia, la moraleja que se enfatiza en los párrafos precedentes es que, dado que no es posible intuición alguna del ser que piensa, éste tiene que sernos desconocido; de ahí que las pretensiones (de la psicología racional) de que el yo pienso es simple e inmaterial resulten epistémicamente espurias. Hasta aquí todo parece ir bien: la autoconciencia trascendental, el yo *pienso* que tiene que poder

<sup>18</sup> A 401–402; sigo con variaciones la versión española de M. Caimi: “Dass aber das Wesen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenige, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrer Seits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muss, sagen: dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend: dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbareren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei.”

acompañar todas mis representaciones... no es la conciencia de un objeto particular; dicho de otro modo, en la representación *yo pienso* como tal no hay una posible multiplicidad que intuir y recoger bajo categorías. De ahí que el mensaje kantiano sea no tomar la condición de la conciencia de particulares como si fuera ella misma la conciencia de un particular.

Kant quiere, entonces, denunciar la ilusión de un supuesto autoconocimiento racional. Las dificultades surgen, empero, al apreciar las diversas voces o *personae* que aparecen en este pasaje. En primer término, hay que notar que las pretensiones ilusorias de conocimiento no atañen a los sujetos empíricos, sino al sujeto del pensamiento en general [*der denkende ich*]. Que “el ser que piensa en nosotros” crea conocerse a sí mismo mediante las meras categorías obedece, dice Kant en esencia, a que toma erróneamente lo que constituye la condición de la unidad de las representaciones en general como la representación de una unidad. Por lo pronto, lo sorprendente es la idea misma del yo meramente pensante, el sujeto del pensamiento puro, como algo de lo que es posible afirmar que cree o supone ciertas cosas acerca de sí mismo. Kant podría haber escrito directamente: “Que nosotros supongamos conocernos mediante categorías puras...”, o incluso: “Que yo (I.K.) crea conocerme a mí mismo mediante categorías puras...” Eso indicaría que la distorsión de la psicología racional es atribuible a sujetos empíricos particulares —si se quiere, en momentos particularmente reflexivos—. Pero no es así. Y eso significa que, según este pasaje, aquel que cae presa o puede caer presa de la ilusión racional del autoconocimiento no es el sujeto de éste o aquel pensamiento o serie de pensamientos —un sujeto con una determinada autobiografía psicológica (y corporal)—, sino el sujeto de cualquier pensamiento posible. De modo que la voz del ser-que-piensa-en-nosotros no es ni la del escritor de la *Crítica de la razón pura*, ni la de cualquiera de “nosotros” sus lectores, sujetos empíricos al fin.

Este modelo del yo nos pide digerir la idea de que si el ser pensante —él, ella o eso— cree que es una sustancia simple, idéntica, etc., entonces se estará engañando a sí mismo; pero si, prevenido por la filosofía crítica, supone o cree que es la condición incondicionada de toda experiencia de objetos, en-

tonces ¡estaré en lo correcto! Pero ¿cómo podría establecerse tal cosa?

En la segunda parte de este pasaje, Kant indica que del yo pensante no puede afirmarse, como lo hace el psicólogo racional, que se conoce a sí mismo a través de las categorías, sino que conoce las categorías y, mediante las categorías, [conoce] todos los objetos. Veamos qué puede significar esto. Comencemos por la expresión “se conoce a sí mismo a través de las categorías”, tal como se aplica a sujetos empíricos.

Conocerse a sí mismo requiere, al menos, ser capaz de contarse a sí mismo como sujeto de una autobiografía en particular —distinta de otras posibles, y actuales—; si de lo que se trata es del autoconocimiento psicológico, en el sentido de una ciencia empírica de los fenómenos internos, podemos afirmar entonces que cada sujeto (a veces) cuenta con la posibilidad de reconocer sus propios estados psicológicos, de reconocer determinadas representaciones en sí mismo. Para ello debe poseer y poder aplicar conceptos a los fenómenos en general —en cuanto objetos de la experiencia posible—, incluyendo, como lo pide el presente caso, a los fenómenos internos. Nótese que el autoconocimiento psicológico (empírico) requiere tanto una “materia” —contenidos específicos a los que se aplican conceptos—, como una perspectiva —un grupo de conceptos o esquema categorial—. Es por eso que sólo desde la autoconciencia empírica, desde el punto de vista de una persona que toma las determinaciones de su conciencia como “materia”, puede sostenerse positivamente la noción de autoconocimiento psicológico.

Pero Kant agrega una nueva idea: el yo del pensamiento puro, como condición suprema de la unidad requerida en cualquier pensamiento de particulares, conoce [*erkennt*] las categorías y, con ellas, todos los objetos a través de sí mismo. Las pretensiones omniabarcantes de este enunciado son patentes y dan sustento a lo que he llamado el modelo metafísico-dogmático de la teoría kantiana del yo. Lo que hay que notar es, por un lado, que en este caso no hay algo así como un grupo de contenidos específicos, no hay una materia que captar; los objetos cuya totalidad “conoce” el yo pensante sólo pueden ser los objetos de la experiencia *posible*, y en cuanto tales, no constituyen

un grupo específico de contenidos empíricos.<sup>19</sup> Además, y de la mano con el punto anterior, aquel de quien Kant dice que conoce todos los objetos no lo hace desde un punto de vista particular (un sujeto empírico), sino mediante aquello que permite adoptar uno —para usar una conocida metáfora de Strawson, desde el plano que permite discernir diversas trayectorias—. No pretendamos, prosigue este pasaje, que lo que constituye una condición indispensable para conocer objetos pueda ser ella misma objeto de conocimiento. Pero aquí el sabio de Königsberg no está tan sólo pidiendo al filósofo cartesiano no tomar, so pena de caer en pseudorraciocinios, la unidad de la conciencia por la conciencia de la unidad; más bien afirma que la apercepción trascendental es ella misma un tipo de conciencia de objetos que no debe confundirse con el tipo ordinario de conciencia de objetos que nos atribuimos a nosotros mismos y a otros. La insistencia del escritor de la *Crítica* en el procedimiento retórico, por demás común entre los filósofos, de convertir el pronombre personal “yo” y el reflexivo “sí mismo” en sustantivos puede ser en parte responsable de esto. Las implicaciones filosóficas, sin embargo, son enormes.

Kant nos pide, entonces, aceptar que la distinción entre autoconciencia trascendental y la autoconciencia empírica es una distinción entre dos tipos de subjetividades o *conciencias de sí*: 1) la conciencia del yo o sí mismo en cuanto absoluta unidad de la conciencia que conoce todos los objetos —el pensar, o aquello en nosotros que piensa—, y 2) la conciencia de sí que puede poseer cualquier sujeto al representar un particular como miembro de una clase de objetos. Éste es un trance amargo que no se endulza sustituyendo la retórica de la sustantivación por procedimientos estipulativos más agradables para los paladares contemporáneos.

### *Epílogo anticlimático*

6. ¿Cómo quedan los dos modelos interpretativos recién delineados frente a la tesis de la exclusión? Primero permítaseme explicar por qué considero que el modelo o interpretación

<sup>19</sup> La autoconciencia trascendental (la unidad *a priori* de la conciencia) apenas constituye una condición mínima, a saber si suficiente, de la autoconciencia empírica. Véase Cassam 1989.

metafísica del yo trascendental es una salida falsa ante lo que llamamos al inicio de este escrito la respuesta ruda a la tesis de la exclusión. Recordemos que esta respuesta afirma que la tesis de la exclusión, tomada como una tesis acerca de los sujetos de pensamiento individuales, no puede sostenerse: si la tesis de la exclusión se aplica a los sujetos individuales, entonces debe ser posible contar con criterios que permitan seguir la pista de esos sujetos (singularizarlos e identificarlos); tales criterios contemplan mínimamente elementos espaciales y temporales. Por lo tanto, decir de los sujetos individuales que se hallan fuera de la realidad empírica es, después de todo, incoherente. El modelo metafísico podría reaccionar ante la respuesta robusta afirmando que la tesis de la exclusión no se refiere a los sujetos individuales ordinarios, sino a un tipo distinto de subjetividad, la subjetividad trascendental de la apercepción originaria. La tesis de la exclusión sería, pues, una manera de afirmar la pertenencia del sujeto trascendental a un orden legal distinto del orden del mundo empírico. En tal contexto, abrazar la tesis de la exclusión puede resultar atractivo para los filósofos con proclividades antinaturalistas. Así, el modelo metafísico no sólo no evita la tesis de la exclusión, sino que nos lleva directamente a ella. Para este modelo, la diferencia entre la autoconciencia trascendental y la autoconciencia empírica es una diferencia (real) entre dos tipos de entidades, dos tipos de subjetividad; de donde, si bien no contamos con el aparato cognitivo adecuado para conocerlo —la declaración de ignorancia—, hay que suponer un sujeto de pensamientos, el ser que piensa en nosotros, que nunca podrá identificarse con una existencia meramente fenoménica. Yo creo que si llegamos, con Kant o sin él, a esta idea, ya hemos llegado demasiado lejos. La razón fundamental radica en que, con su interpretación de la distinción entre autoconciencia empírica y autoconciencia trascendental, el modelo metafísico interpreta directamente la tesis de que la apercepción trascendental no puede identificarse con ningún particular espaciotemporal como una tesis metafísica acerca de lo que hay o no hay en el mundo.

No obstante, si adoptamos el modelo crítico, podemos proceder con un poco de parsimonia y afirmar que la distinción entre la autoconciencia trascendental y la autoconciencia em-

pírca no es una distinción entre tipos de subjetividades (no es una diferencia real), sino la distinción entre un determinado punto de vista acerca del mundo, por un lado, y la articulación conceptual requerida para tener cualquier punto de vista —la diferencia, si se quiere, entre un principio y los episodios en los que ese principio encuentra su aplicación—. De modo que la afirmación de que el sujeto que piensa radica fuera del mundo espaciotemporal no produce ninguna ansiedad por lo trascendente, en cuanto que el yo pienso de la autoconciencia trascendente es una abstracción de lo que, materialmente, es la autoconciencia empírica de los sujetos ordinarios —de esos peculiares individuos, “bolsas de células” localizables en el espacio y el tiempo, que llamamos personas—. Si bien la tesis de la exclusión se convierte, desde esta perspectiva, en una llaneza que no tiene por qué provocar obsesiones teóricas, lo que se preserva como filosóficamente importante es el principio de la unidad de la apercepción, entendido como un requisito de interconexión entre los contenidos de cualquier conciencia que pueda llamarse humana.

### *Postscriptum*

Es una triste verdad de la interpretación filosófica (o quizá no tan triste) que lo que a un lector le parece obvio a otros les parece considerablemente menos obvio, o simplemente les pasa desapercibido. Tal es el caso, aparentemente, de la tesis de la abstracción, y el libro más reciente de Patricia Kitcher es una muestra de ello. La tesis de la abstracción está motivada, en el ensayo precedente, por una tensión obvia en el núcleo mismo de la teoría kantiana de la autoconciencia, a saber, que por un lado sólo podemos conocernos a nosotros mismos en cuanto fenómenos —como particulares en espacio y tiempo— y que, por otro, no tenemos la menor idea de lo que somos en cuanto sujetos pensantes. Si lo que he mostrado en este ensayo es aproximadamente correcto, los textos kantianos relevantes exhiben un tensión conspicua adicional, la cual consiste en que hay, a un tiempo, una tendencia en ellos a sustantivizar al sujeto pensante (con lo cual la posición kantiana se acerca peligrosamente al ego cartesiano), y una tendencia contraria a considerarlo

sólo como una abstracción de los contenidos de la autoconciencia empírica.<sup>20</sup> Como es patente por el título mismo de mi ensayo, me he decantado interpretativamente por los textos que apuntan en la última dirección y he propuesto que la tesis de la abstracción puede mitigar la tensión filosófica en el seno de la teoría kantiana de la autoconciencia.

Casi es de sorprender que Kitcher proceda en su trabajo inmutable ante estas dos tensiones: la filosófica y la textual. Sobre la segunda pasa sin ver y la despacha en una parca nota.<sup>21</sup> En la primera se detiene un poco más, pero no la reconoce como tal, o sea, como una tensión, ya no digamos profunda, en el seno del pensador kantiano (*Kant's thinker*). El asunto no es baladí, pues involucra algunos de los pasajes más temerarios, lo que ya es decir, tanto de la Deducción B como de los Paralogismos. El primero de ellos aparece en el parágrafo § 25 de la *Crítica*, cuyo contexto general está marcado por la tesis, referida antes en esta variación, de que la autoconciencia no puede tomarse como conocimiento de sí mismo:

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por lo tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción, soy consciente de mí mismo no como me aparezco ni tampoco tal como soy en mí mismo, sino sólo [soy consciente de] *que yo soy*. Esta representación es un *pensar*, no un *intuir*.<sup>22</sup>

No como contrapunto, sino por su carácter presuntamente clarificador, Kitcher invoca una conocida aunque enigmática nota de Paralogismos B:

<sup>20</sup> Rolf-Peter Horstmann (1993, pp. 414 y ss.) ha señalado a su manera esta tensión cuando distingue la interpretación dirigida al objeto (*Objektbezogene*) en Paralogismos A, de la interpretación dirigida al sujeto (*Subjektbezogene*), en Paralogismos B.

<sup>21</sup> Kitcher 2011a, p. 285, n. 2.

<sup>22</sup> B 157; sigo con variantes la traducción de M. Caimi: "Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass* ich bin. Diese Vorstellung ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*." Véase Kitcher 2011a, p. 194.

El “yo pienso” [...] es un enunciado empírico, y contiene dentro de sí el enunciado “yo existo”. [...] El enunciado “yo pienso” expresa una intuición empírica indeterminada, *i.e.*, una percepción (y por lo tanto demuestra que ya la sensación, la cual consecuentemente pertenece a la sensibilidad, está en la base de tal enunciado existencial) [...]. Una percepción indeterminada significa aquí sólo algo real, que ha sido dado, y dado sólo para el pensar en general y, por lo tanto, no como fenómeno ni tampoco como cosa en sí misma (noumenon), sino como algo que de hecho existe, y que es designado como tal en el enunciado “yo pienso”. Pues es de notarse que, si bien dije que el enunciado “yo pienso” es un enunciado empírico, no quise con ello decir que el “yo” en ese enunciado sea una representación empírica; ella es en cambio meramente intelectual, pues pertenece al pensar en general. Sólo que, sin alguna representación empírica que dé material al pensar, el acto “yo pienso” no tendría lugar, y lo empírico es sólo la condición de aplicación o uso de la capacidad intelectual pura.<sup>23</sup>

El primer pasaje puede considerarse una expresión de lo que he llamado la declaración kantiana de ignorancia, *viz.*, que no nos conocemos ni podemos conocernos a nosotros mismos en cuanto sujetos de pensamiento *per se* —imposible, dadas las condiciones de la cognición humana, afirmar que somos autoconscientes, en el sentido de la unidad sintética de la apercepción, *qua* fenómenos o *qua* cosas en sí—. Pero el pasaje deja un residuo pendiente: sobre la base de la autoconciencia trascenden-

<sup>23</sup> B 422–423 n; sigo con variantes sustantivas la traducción de M. Caimi: “Das Ich denke ist ein empirischer Satz, und hält den Satz, Ich existiere, in sich. [...] Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, dass schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum grunde liege) [...]. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken angibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.” Véase Kitcher 2011a, p. 195.

tal, soy consciente de que soy. Basta con agregar a esta frase la palabra *algo* para que un cúmulo de problemas sobrevenga como una pared de ladrillos sobre las espaldas. Acaso esto es lo que acontece en el texto de Kitcher. Ella, en efecto, parece asumir que del yo pienso de la autoconciencia trascendental (y no de la empírica) se extrae algún tipo de existencia que no es ni fenoménica ni nouménica. Y si uno pregunta, entonces, ¿qué tipo de existencia se extrae de ahí?, su respuesta es ingeniosa, aunque insatisfactoria: la existencia empíricamente determinable, aunque no determinada, de un mero sujeto de pensamientos. Y para esta respuesta la autora estadounidense invoca el segundo pasaje recién referido.

La idea, en una nuez, es que a pesar de que es necesario el material de la representación empírica (y aquí Kitcher toma la intuición como única posibilidad para instanciar una representación empírica) para que tenga lugar el acto yo pienso, puesto que el yo pienso designa sólo la forma del conocimiento en general (A 346/B 404), y no algún tipo específico de cognición (conceptual o intuitivo), por sí mismo el yo pienso expresa sólo una percepción indeterminada. Mediante la abstracción de lo que pertenece a la sensación y a una percepción específica, y haciendo abstracción de la intuición, “un conocedor humano puede considerar que piensa algo mediante tales percepciones ‘desnudas’”. En otros términos, los humanos pueden considerar sus reglas de síntesis de lo diverso junto con su conciencia de tal síntesis, y en cuanto tales pueden “imaginarse ser pensadores continuos cuyos estados [...] están necesariamente conectados. De esta forma, pueden imaginarse existiendo como pensadores, pero *no como pensadores espaciotemporales* o como cualquier otro tipo determinado de pensadores.”<sup>24</sup> Como para no dejar lugar a dudas respecto del flirteo con el cartesianismo, Kitcher le atribuye a Kant la idea de que el pensamiento “puede tener lugar con independencia [*regardless*] de cualesquiera formas particulares de intuición, incluyendo la forma espaciotemporal humana, y ese pensamiento basta para la existencia de un pensador continuo”.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Kitcher 2011a, p. 196; las cursivas son mías.

<sup>25</sup> Kitcher 2011a, p. 196.

Bien mirada, esta respuesta corresponde a la ofrecida por el modelo metafísico que expuse originalmente en mi trabajo. Mi respuesta, si se toma en serio la tesis de la abstracción, es clara y rotunda: el yo pienso es una abstracción de los contenidos de conciencia de una persona o sujeto empírico, y de una abstracción no extraemos existencialmente nada. Eso puede, ciertamente, resultar incómodo y decepcionante para quien busque autoconocimiento en el yo pienso de los filósofos; pero en *esa* ilusión no hay porvenir.

## UN EPÍLOGO, O LOS BENEFICIOS DE LA DISONANCIA

If I see you no more in this world,  
I'll see you in the next one. . .  
But don't be late,  
*Don't be late!*

JIMI HENDRIX

El desasosiego que produce la filosofía, y la filosofía crítica de Kant no es la excepción, puede provocar episodios sicóticos múltiples y graves. No todos los involucrados y las involucradas adquieren plena conciencia de ello. Se dice que Heinrich von Kleist tuvo arrebatos suicidas después de leer asiduamente la *Crítica de la razón pura* durante un periodo más o menos largo de su vida. Esto prueba ya, cuando menos, que los malestares intelectuales pueden tener consecuencias psicológicas fatales e insospechadas. La cordura es un hilo delgado que se tensa ante el menor desaguisado de ideas y emociones; y puede romperse fácilmente. Cuando lo hace, no hay remedio valedero y el destino es la fragmentación: los trozos y retazos de una persona dispersos en el tiempo y el espacio. Sin embargo, si se toma en serio, la palabra escrita puede ser un amortiguador más o menos gozoso del desasosiego propio de la filosofía. En el caso del aristócrata von Kleist, quizá, la causa de su episodio suicida fue lo que podríamos llamar el *efecto del tinte*. El autor de *La marquesa de O* quedó perturbado por la idea, metafórica, de que los seres humanos llevamos por constitución unas gafas cromáticas, y *tenemos* que mirar el mundo, siempre e irremediabilmente, a través de un filtro que nos impide ver las cosas

con su coloración real. Impedidos como estamos para ver el mundo tal cual es, y compelidos, según esto, a lidiar sólo con sucedáneos de lo real, ¿cómo podríamos aspirar a conocernos y a entender nuestro lugar en el mundo? Von Kleist no pudo soportar, por lo que parece, la *melancolía* que muchos han encontrado en el idealismo kantiano: la separación y la pérdida del mundo exterior, el acromatismo, las consabidas resistencias fútiles ante la tiranía de lo real, la alucinación como escape y como antimodelo filosófico.

Pero el efecto del tinte no es necesario. Y es una mala opción, incluso si no hubiese otra disponible después de un recorrido a salto de mata por la *Crítica de la razón pura*. Por fortuna hay otras opciones. No hay por qué pensar que el examen del conocimiento desde el punto de vista humano ofrece el espléndido espectáculo de una jaula de oro en la que presuntamente estaríamos cautivos. El beneficio de mi recorrido es, acaso, testificar los poderes y las capacidades humanas para el conocimiento del mundo y para el autoconocimiento, y, sobre todo, el beneficio de la humildad epistémica. Al contrario de lo que pensaron algunos de los contemporáneos de Kant, tales como Gottlob Ernst Schulze y Solomon Maimon, y como Johann G.H. Feder, la humildad epistémica no equivale al escepticismo ni al idealismo fenomenista. Y los argumentos idealistas que, según hemos visto, soportan como un puente el camino a la humildad son plenamente compatibles con el realismo empírico. El efecto de tinte, pues, y la jaula dorada de la melancolía resultan, al son de estas variaciones kantianas, opciones interpretativas que nadie está obligado a tomar.

Además de la humildad epistémica, otras posiciones filosóficas sustantivas han sido aquí presentadas como entradas y salidas de algunos de los pasajes esenciales de la *Crítica de la razón pura*: el contenido no conceptual de la experiencia, la invulnerabilidad epistémica de nuestras creencias ordinarias, y la tesis de la abstracción como interpretación de la unidad trascendental de la apercepción. Sobra decir que todas ellas son opciones interpretativas vivas.

Hans Georg Hamann, quien muy probablemente fue el primer lector de la *Crítica*, acusó alguna vez a Kant de ser un hiperracionalista irredento, una araña que gustaba de tejer finas

redes para atrapar insectos incautos e insignificantes. El Kant conceptualista es acaso una araña como ésa. ¿Qué hay de ganancia en el conceptualismo? *Pace* la autodenominada escuela de Pittsburgh, no mucho. Pero ¿qué se juega en el debate entre conceptualismo y no conceptualismo? Regresar una y otra vez al *dictum* kantiano de “intuiciones sin conceptos son ciegas, pensamientos sin contenido son vacíos” debe tener un efecto balsámico entre quienes encuentren algo extremadamente importante en ese debate. Hay, en todo caso, una lección clara: no es fácil y, sobre todo, no es *natural* llevar a un filósofo cuyo punto de originalidad, dicho por él mismo, estriba en una tesis sobre la naturaleza de la intuición humana al bando conceptualista. Hay mucho más en la vida cognitiva de los seres humanos que lo que se deja atrapar en conceptos; poner las cosas en conceptos no es lo único importante, y la intuición, con el orden que le es propio, contribuye decisivamente al contenido de la experiencia cognitiva humana.

Kant, como se sabe quizá sobradamente, propuso una tercera vía entre el dogmatismo y el escepticismo. Ante la pregunta más o menos obsesiva de los filósofos por el conocimiento humano —cómo a partir de unas cuantas ideas o representaciones somos capaces de conocer todo lo que podemos conocer—, no caben sólo la suspensión del juicio y la cimentación, última o primera, en creencias indubitables. Cabe la vía crítica. Schulze, uno de los más perceptivos contemporáneos de Kant, no concordó con él e insistió en anular la tercera vía kantiana motivado por consideraciones humeanas. Esta misma actitud se ha reproducido, acaso tácitamente, en quienes desde algún púlpito académico han predicado recientemente la interpretación epistemológica de la reacción kantiana ante el escepticismo. Vista ésta en términos de creencia justificada sobre los propios estados mentales, la empresa de refutar o, al menos, exorcizar los demonios del escepticismo fracasa, como lo hemos mostrado en este trabajo. La vía, acaso insospechada, de buscar una clave antiescéptica en la manera como el armazón de nuestras creencias ordinarias se preserva a sí mismo, o sea, en la invulnerabilidad trascendental de las mismas, ha mostrado su provecho y su ventaja: nos deja libres para aceptar que cualquiera de nuestras creencias sobre el mundo empírico puede resultar

falsa, sin por ello invocar a los fantasmas solipsistas ni a sus primeros hermanos, los escépticos.

Quizá fue J.G. Fichte quien con mayor arrojo recogió las tensiones internas de la teoría kantiana de la autoconciencia. Se puede ciertamente debatir si el yo absoluto de Fichte es un constructo que convierte en entidad lo que, en una lectura de Kant —la que he llamado terapéutica— es sólo una estructura, una manera de entender el orden de la subjetividad humana. Pero es bastante claro que Fichte no pasó por alto las consecuencias de la declaración kantiana de ignorancia —que no sabemos ni podemos saber lo que somos en cuanto seres que piensan—: la vía de un pensador, si es humano, fuera y al margen del mundo espaciotemporal simplemente no es transitable. El trabajo reciente de una influyente profesora norteamericana de psicología trascendental pasa este semáforo en rojo; para ella, la declaración kantiana de ignorancia no tiene mayores consecuencias, y lo que en la última variación he llamado la lectura metafísica del yo debería ser, si le hacemos caso, la única lectura correcta... Casi sobra decirlo, pero la doxografía contemporánea —o al menos la que tiene mayor poder de difusión, *i.e.*, la angloamericana— tiende a ser autocomplaciente como no lo eran los primeros kantianos.

No voy a emprender aquí la tarea de defender la compatibilidad de las posiciones filosóficas sustantivas que se extraen de las cuatro variaciones que preceden este epílogo. La principal razón es dialéctica. Sostengo efectivamente que el no conceptualismo, la humildad epistémica, la invulnerabilidad trascendental y la tesis de la abstracción son todas ellas opciones interpretativas vivas para la *Crítica de la razón pura*, y, además, que tienen pleno sentido filosóficamente. La implicatura es, por supuesto, que todas estas opciones son compatibles entre sí —pese a que quizá no lo sean con todo lo que escribió Kant, y pese a que seguramente no lo son con muchas de las recepciones, antiguas y recientes, del *opus magnus* de Kant—. Pero quien discrepe, y que además se haya tomado el trabajo de revisar los argumentos que he dado aquí, tendrá la palabra, y, entre disonancia y disonancia, se podrán acaso reanudar las conversaciones interrumpidas y emprender otras nuevas. *Audiatur et altera pars.*

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Immanuel Kant se citan según la paginación de la edición de la Academia (AA): *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1908–1913. Las referencias corresponden a las abreviaturas enlistadas a continuación, seguidas por la indicación del tomo y la página. Entre corchetes se indican las traducciones al castellano utilizadas en las citas textuales, con algunas excepciones, así como las ediciones en lengua inglesa consultadas. Las referencias a las *Reflexionen* de Kant, *i.e.*, las entradas del *Kants handschriftlichen Nachlaß* —abreviadas como *R*— se dan con el número de la entrada correspondiente.

- AGNH* *Allgemeine Geschichte der Natur und Theorie des Himmels 1755*, AA I 215.
- Anthr* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1801*, AA VII. [*Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991; *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).]
- JL* *Jäsche Logik*, AA IX. [*Lógica: un manual de lecciones*, ed. y trad. M.J. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2000; *Lectures on Logic*, trad. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).]
- KrV* *Kritik der reinen Vernunft* (1781: A/1787: B), AA iii–iv. [*Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978; *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2010; *Critique of Pure Reason*, trad. N. Kemp Smith, St. Martin's Press, Londres, 1923 [1929]; *Critique of Pure Reason*, trad. P. Guyer y A. Wood, Cambridge

- University Press, Cambridge, 1997 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).]
- MP *Monadologia Physica 1756*, AA I 477–488. [*Kant's Latin Writings*, ed., trad., comentarios y notas de Lewis White Beck, Peter Land, Nueva York, 1986.]
- Prol *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 1783*, AA IV 255. [*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. y notas de M. Caimi, Istmo, Madrid, 1999; *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. H. Allison y P. Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).]
- WL *Wien Logik*, AA XVI. [*Lectures on Logic*, ed. y trad. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).]

*Otras fuentes consultadas*

- Adickes, E., 1929, *Kants Lehre von der doppelten Affection unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Mohr, Tubinga.
- , 1924, *Kant und das Ding an sich*, R. Heise, Berlín.
- Alexander, H.G. (comp.), 1956 [1717], *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester University Press, Manchester; 1a. ed., 1717. [Versión en castellano: *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. E. Rada, Taurus, Madrid, 1980.]
- Allais, L., 2009, “Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 3, pp. 383–413.
- , 2006, “Inner Natures: A Critique of Langton on Kant”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73, no. 1, pp. 143–169.
- Allison, H.E., 2004 [1983], *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven; 1a. ed., 1983.
- , 1976, “The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 14, no. 3, pp. 313–321.
- , 1973, “Kant's Critique of Berkeley”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 11, no. 1, pp. 43–63.
- Ameriks, K., 2003, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 2000 [1982], *Kant's Theory of the Mind*, Oxford University Press, Nueva York; 1a. ed., 1982.
- Anscombe, G.E.M., 1975, “The First Person”, en Samuel Guttenplan (comp.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures*, Oxford

- University Press, Oxford, pp. 45–65; reimpresso en Cassam 1994, pp. 140–159.
- Baiasu, R., G. Bird y A.W. Moore (comps.), 2012, *Contemporary Kantian Metaphysics. New Essays on Space and Time*, Palgrave, Nueva York.
- Baldwin, T. (comp.), 1993, *G.E. Moore Selected Writings*, Routledge, Londres.
- Beiser, F.C., 1987, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Berkeley, G., 1992 [1721], *De Motu and The Analyst*, trad. D.M. Jesseph, Kluwer, Dordrecht; 1a. ed., 1721.
- , 1975, “An Essay Towards a New Theory of Vision”, en *Philosophical Works, Including the Works on Vision*, ed. M.R. Ayers, Everyman’s Library, Londres/Melbourne, pp. 1–59.
- , 1957 [1734], *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. C. Turbayne, Hackett, Indianápolis; 1a. ed., 1734.
- Bermúdez, J.L., 2001, “Non-Conceptual Self-Consciousness and Cognitive Science”, *Synthese*, vol. 129, no. 1, pp. 129–149.
- Bernstein, R.J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Bouveresse, J., 1987, *Le Mythe de l’interiorité*, Les Éditions de Minuit, París.
- Brandt, R., 1998, “Kritische Kommentar zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*”, en *Kant-Forschungen*, vol. 10, Felix Meiner, Hamburgo.
- Brentano, F., 1995 [1874], *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. al inglés A. Rancurello, D.B. Terrell y Linda McAllister, Routledge and Kegan Paul, Londres; 1a. ed., 1874.
- Brook, A., 1994, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Brueckner, A., 2010, “The Antiskeptical Epistemology of the Refutation of Idealism”, en *Essays on Skepticism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 58–70.
- Buchdahl, G., 1992, *Kant and the Dynamics of Reason*, Blackwell, Oxford.
- Buroker, J., 1981, *Space and Incongruence: The Origins of Kant’s Idealism*, Reidel, Dordrecht.
- Cabrera, I., 1999, “Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en un laberinto de modalidades”, en *Argumentos trascendentales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 7–32.
- Caimi, M., 2005, “Gedanken ohne Inhalt sind leer”, *Kant-Studien*, vol. 96, no. 2, pp. 135–146.

- Carl, W., 1994, "Objectivity and Realism", en Parrini 1994, pp. 175-194.
- Cassam, Q., 1997, *Self and World*, Clarendon, Oxford.
- (comp.), 1994, *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1989, "Kant and Reductionism", *Review of Metaphysics*, vol. 43, pp. 72-106.
- Cavell, M., 1993, *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Cohen, H., 1885, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlín.
- Davidson, D., 1991, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Essays on Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 183-198.
- Densmore, D. (comp.), 1995, *Newton's Principia: The Central Argument*, Green Lion Press, Santa Fe, N.M.
- Descartes, R., 1978 [1641], *Meditationes de Prima Philosophia / Méditations Métaphysiques*, Vrin, París; 1a. ed., 1641. [Versión en castellano: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. y notas E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1987.]
- Di Giovanni, G. y H.S. Harris, 1985, *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, trad. al inglés Di Giovanni y Harris, State University of New York Press, Albany.
- Dretske, F., 1969, *Seeing and Knowing*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Emundts, D., 2008, "Kant's Critique of Berkeley's Concept of Objectivity", en Garber y Longuenesse 2008, pp. 117-141.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Nueva York.
- Falkenstein, L., 2001, "Langton on Things in Themselves: Critique of Kantian Humility", *Kantian Review*, vol. 5, pp. 49-64.
- , 1995, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetics*, The University of Toronto Press, Toronto.
- Fichte, J.G., 1795, "Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre", en *Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, vol. 1, Veit, Berlín, 1845-1846, pp. 340-391.
- Friedman, M., 2012, "Newton and Kant on Absolute Space: From Theology to Transcendental Philosophy", en A. Janiak y E. Schliesser (comps.), *Interpreting Newton: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 342-359.
- Gabriel, G., 1995, "Solipsismus", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, eds. J. Ritter y K. Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 1018-1023.

- Garber, D., 2009, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Oxford.
- Garber, D. y B. Longuenesse (comps.), 2008, *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton.
- Gregor, M.J., 1974, "Translator's Introduction", en I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Martinus Nijhoff, La Haya, pp. ix-xxv.
- Guyer, P., 2001, "Kant on Common Sense and Skepticism: The Parallel Structures of His Theoretical and Practical Philosophies", texto presentado en el XIX Simposio Internacional de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 27 de agosto de 2001.
- , 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, P. y A. Wood, 1997, "Introduction", en I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-72.
- Hahn, L.E. (comp.), 1998, *The Philosophy of P.F. Strawson*, Open Court, Chicago.
- Hanna, R., 2005, "Kant and Nonconceptual Content", *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 2, pp. 247-290.
- Harney, M.J., 1984, *Intentionality, Sense and the Mind*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Hegel, G.W.F., 1998 [1807], *Phenomenologie des Geistes*, ed. Dietmar Kohler y Otto Pogoeler, AkademieVerlag, Berlín; 1a. ed., 1807.
- Heinrich, D., 1994, "On the Unity of Subjectivity", trad. G. Zoeller, en *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 17-54.
- , 1969, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", *The Review of Metaphysics*, vol. 22, no. 4, pp. 640-659. [Versión en castellano: "La estructura de la prueba en la Deducción trascendental de Kant", trad. P. Stepanenko, en D.M. Granja (comp.), *De la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 23-44.]
- Horstmann, R.-P., 1997a, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Philo, Bodenheim.
- , 1997b, "Was bedeutet Kants Lehre vom Ding an sich für seine transzendente Ästhetik", en Horstmann 1997a, pp. 15-34.
- , 1993, "Kants Paralogismen", *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift Der Kant-Gesellschaft*, vol. 84, no. 4, pp. 408-425.
- Hoyos, L.E., 2001, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- Hume, D., 1989, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford.
- Hurtado, G., 2009, *¿Por qué no soy falibilista? y otros ensayos filosóficos*, Los Libros de Homero, México.
- Ishiguro, H., 1972, “Leibniz’s Theory of the Ideality of Relations”, en H. Frankfurt (comp.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Nueva York, pp. 191–214.
- Jacobi, H.F., 1815 [1787], *David Hume ueber den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en *Werke*, vol. II, Gerhard Fleischer, Leipzig, pp. 3–310 (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976); 1a. ed., 1787.
- Kemp Smith, N., 1923, *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, St. Martin’s Press, Londres.
- Kitcher, P., 2011a, *Kant’s Thinker*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 2011b, “The Unity of Kant’s Active Thinker”, en J. Smith y P. Sullivan (comps.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 55–73.
- , 1990, *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 92–94.
- Kleist, H. von, 1985 [1808], *The Marquise of O*, trad. al inglés M. Greenberg, F. Ungar, Nueva York; 1a. ed., 1808.
- Kneale, W. y M. Kneale, 1980, *El desarrollo de la lógica*, trad. J. Muñerza, Tecnos, Madrid.
- Kripke, S.A., 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Landau, A. (comp.), 1990, *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*, vol. I (1781–1787), Albert Landau, Bebra.
- Langton, R., 2001 [1998], *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Oxford; 1a. ed., 1998.
- (inédito), “Humility and Co-Existence in Kant and Lewis”.
- Lazos, E., 2008a, “Kant’s Reaction to Cartesian Skepticism”, en Valerio Rohden *et al.* (comps.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Walter De Gruyter, Berlín, pp. 469–480.
- , 2008b, “Autoconocimiento: una idea tensa”, *Diánoia*, vol. 53, no. 61, pp. 169–188.
- , 2005, “Sosa y los sueños”, *Diánoia*, vol. 50, no. 55, pp. 137–143.
- , 2002, “Kant and Solipsism: A Study of the Inner Tensions of Kant’s Theoretical Philosophy”, tesis doctoral, New School for Social Research, Nueva York.

- Lazos, E., 2001, "Subjetividad y representación. Nota crítica a *Categorías y autoconciencia*, de P. Stepanenko", *Diánoia*, vol. 46, no. 47, pp. 93-98.
- , 1998, "Kant y el conocimiento de sí mismo", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras-UNAM), no. 8, pp. 25-39.
- Locke, J., 1975 [1689], *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.N. Nidditch, Clarendon, Oxford; 1a. ed., 1689.
- Longuenesse, B., 1998, "The Divisions of the Transcendental Logic and the Guiding Thread (A 50/B 74-A 83/B 109; B 109-116)", en G. Mohr y M. Willaschek (comps.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 131-158.
- Malcolm, N., 1959, *Dreaming*, Routledge and Kegan Paul/Humanities Press, Londres.
- Mates, B., 1986, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford University Press, Nueva York.
- McDowell, J., 1998a, "Précis to Mind and World", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, no. 2, pp. 365-368.
- , 1998b, "Referring to Oneself", en Hahn 1998, pp. 129-145.
- , 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- McGinn, C., 1983, *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Clarendon, Oxford.
- Moore, G.E., 1993a, "A Defence of Common Sense", en Baldwin 1993, pp. 106-133.
- , 1993b, "The Refutation of Idealism", en Baldwin 1993, pp. 23-44.
- Moss, J.D., 1993, *Novelties in the Heavens*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Nagel, T., 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
- Ortega y Gasset, J., 1927, *Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid.
- Parrini, P. (comp.), 1994, *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Pereda, C., 1994, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.
- Plaisted, D., 2002, *Leibniz on Purely Extrinsic Denominations*, University of Rochester Press, Rochester.
- Prauss, G., 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn.

- Putnam, H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Reich, K., 1932, "Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel", tesis doctoral, Berlín.
- Robles, J.A., 1990, *Estudios berkeleyanos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Russell, B., 1948, *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, Simon and Schuster, Nueva York.
- , 1937 [1907], *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2a. ed., Allen and Unwin, Londres; 1a. ed., 1907.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, Nueva York.
- Saraswati, S., 1987, *Good Company. An Anthology of Sayings and Stories*, The Study Society, Londres.
- Sassen, B. (comp.), 2000, *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schopenhauer, A., 1977 [1819], *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, vol. 2, Zürich; 1a. ed., 1819.
- Schrader, G., 1968, "Kant's Theory of Concepts", en R.P. Wolff, *Kant: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 134–155.
- Sellars, W., 1992 [1967], *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, Atascadero; 1a. ed., 1967.
- , 1970a, "... This I or He or It (the Thing) which Thinks. . .", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 44, pp. 5–31.
- , 1970b, "Toward a Theory of Categories", en L. Foster y J.W. Swanson (comps.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press, Cambridge, pp. 55–78.
- , 1969, "Metaphysics and the Concept of a Person", en K. Lambert (comp.), *The Logical Way of Doing Things*, Yale University Press, New Haven, pp. 219–232.
- , 1956, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en H. Feigl y M. Scriven (comps.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneápolis, pp. 253–329.
- Serrano, G., 1999, "Apparientias Salvare. Misunderstandings in Kant's Copernican Analogy", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 7, no. 3, pp. 475–490.
- Shoemaker, S., 1968, "Self-Reference and Self-Awareness", *The Journal of Philosophy*, vol. 45, no. 19, pp. 555–570.
- Speaks, J., 2005, "Is There a Problem About Nonconceptual Content?", *Philosophical Review*, vol. 114, pp. 359–398.

- Stepanenko, P., 2000, *Categorías y autoconciencia en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- , 1995, “Conciencia y autoconciencia”, *Diánoia*, vol. 41, pp. 149–150.
- Strawson, P.F., 1998, “Reply to John McDowell”, en Hahn 1998, pp. 146–150.
- , 1997a, *Entity and Identity: and Others Essays*, Clarendon, Oxford.
- , 1997b, “Kant’s New Foundation of Metaphysics”, en Strawson 1997a, pp. 232–243; 1a. ed. en D. Heinrich and R.-P. Horstmann (comps.), *Metaphysik nach Kant*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 155–163.
- , 1997c, “Kant’s Paralogisms: Self-Consciousness and the ‘Outside Observer’”, en Strawson 1997a, pp. 252–267; 1a. ed. en K. Cramer *et al.* (comps.), *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Fráncfort, 1987, pp. 203–219.
- , 1994a, “The Problem of Realism and the A Priori”, en Parrini 1994, pp. 167–173; reimpresso en Strawson 1997a, pp. 244–251.
- , 1994b, “The First Person—And Others”, en Cassam 1994, pp. 210–215.
- , 1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, Nueva York.
- , 1966, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, Methuen, Londres.
- , 1959, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres.
- Stroud, B., 1994, “Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability”, en Parrini 1994, pp. 231–251.
- , 1983, “Kant and Skepticism”, en Myles Burnyeat (comp.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 413–434.
- , 1979, “The Philosophical Significance of Scepticism”, en Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann y Lorenz Kruger (comps.), *Transcendental Arguments and Science: Essays In Epistemology*, Reidel, Londres, pp. 277–297.
- , 1968, “Transcendental Arguments”, *The Journal of Philosophy*, vol. 65, no. 9, pp. 241–256.
- Tonelli, G., 1995, *Kant’s “Critique of Pure Reason” within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on Its History*, ed. D. Chandler, G. Olms, Hildesheim, disponible en <<http://search.proquest.com/docview/42824872?accountid=12492>>.
- Torretti, R., 1967, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Charcas, Buenos Aires.

- Tugendhat, E., 1986, *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. al inglés P. Stern, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Turbayne, C.M., 1955, "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", *The Philosophical Quarterly*, vol. 5, no. 20, pp. 225-244.
- Van Cleve, J., 2011, "Epistemic Humility and Causal Structuralism", en J. Roessler *et al.* (comps.), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 82-91.
- , 1999, *Problems from Kant*, Oxford University Press, Oxford.
- Villoro, L., 1982, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- Walker, R.S., 1978, *Kant: The Arguments of the Philosophers*, Routledge, Londres.
- Waxman, W., 2005, *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, B., 1978, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. [Versión en castellano: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, trad. Laura Benítez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1995.]
- Winkler, K., 2008, "Berkeley and Kant", en Garber y Longuenesse 2008, pp. 142-171.
- Wittgenstein, L., 1969, *On Certainty / Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Sobre la certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1998.]
- , 1958, *The Blue and Brown Books*, Harper, Nueva York.
- , 1953, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. al inglés G.E.M. Anscombe, Macmillan, Nueva York. [Versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2003.]
- , 1990 [1922], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York; 1a. ed., 1922.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adickes, Erick 66, 96, 240  
Aguilar, Ernesto 10  
Alexander, H.G. 8, 240  
Allais, Lucy 22, 72, 240  
Allison, Henry E. 63, 67-72, 91,  
96-98, 107, 109-110, 138, 163,  
240  
Ameriks, Karl 72, 207, 240  
Anscombe, G.E.M. 200, 223, 240,  
248  
  
Baiasu, Roxana 241  
Baldwin, Thomas 187, 241, 245  
Beck, Lewis White 240  
Beiser, Frederick C. 185, 241  
Beltrán, Julio 10  
Berkeley, George 8, 16, 64-65, 68,  
70, 72-75, 110-111, 113-127, 131,  
138-141, 144-145, 147-149, 153,  
222, 240-242, 246-248  
Bermúdez, J.L. 21, 241  
Bernstein, Richard J. 192, 241  
Bird, Graham 241  
Blanco, Rafael 10  
Boole, George 38  
Borges, Jorge Luis 11  
Bouveresse, Jacques 241  
Brandt, Reinhard 241  
Brentano, Franz 21, 26, 37, 179, 214,  
241  
Brook, Andrew 197, 241  
Brueckner, Anthony 158, 160, 163,  
193, 241  
  
Buchdahl, Gerd 21, 241  
Buroker, Jill Vance 93-94, 121-122,  
241  
  
Cabrera, Isabel 10, 192-193, 241  
Caimi, Mario 16, 38-39, 43, 49, 51,  
53, 129, 132, 138, 219, 225,  
231-232, 239-241  
Carl, Wolfgang 25, 141, 143, 242  
Castañeda, Felipe 207  
Cavell, Marcia 181, 185-187, 242  
Cassam, Quassim 210-211, 218, 228,  
241-242, 247  
Churchill, Winston 18  
Clarke, Samuel 8, 78-79, 98, 109,  
140, 240  
Cohen, Herman 72, 242  
Condillac, Étienne Bonnot de 25  
Crane, Tim 21  
  
Davidson, Donald 204, 242  
De Teresa, José M. 200  
Densmore, Dana 78, 242  
Descartes, René 8, 17, 153, 163-169,  
175-177, 180, 185, 187, 196-198,  
209-210, 218, 242, 248  
Di Giovanni, George 242  
Dretske, Fred 21-22, 242  
Durán, Vicente 207  
  
Eliot, T.S. 5  
Emundts, Dina 110, 242  
Euler, Leonhard 38  
Evans, Gareth 21, 35, 242

- Ezcurdia, Maite 10
- Falkenstein, Lorne 63, 72, 75, 78, 84,  
86, 91, 107, 110, 124, 126-127,  
149, 242
- Feder, Johann G.H. 83, 123, 148, 236
- Fichte, Johann Gottlieb 8, 47, 65,  
185, 238, 241-242
- Flores, Moisés 10
- Fricke, Martin 10
- Friedman, Michael 80, 242
- Gabriel, Gottfried 242
- Garber, Daniel 94, 98, 242-243, 248
- Garve, Christian 123, 126, 148
- Gassendi, Pierre 135, 217
- Gaos, José 239
- Grave, Cresenciano 10
- Gregor, Mary J. 239, 243
- Guttenplan, Samuel 240
- Guyer, Paul 63, 76-77, 83, 103-109,  
153-154, 156-163, 166, 169, 186,  
196, 239, 243
- Hahn, Lewis Edwin 243, 245, 247
- Hanna, Robert 21-22, 31, 243
- Harney, Maurita J. 243
- Harris, Henry Silton 242
- Heath, Peter 240
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 47,  
49, 185, 242-243, 245
- Heinrich, Dieter 23, 52, 243, 247
- Hendrix, Jimi (James Marshall) 235
- Herz, Marcus 96
- Horstmann, Rolf-Peter 63, 76, 97,  
106, 207, 231, 243, 247
- Hoyos, Luis Eduardo 185, 207, 243
- Hume, David 64, 72, 243-244
- Hurtado, Guillermo 204, 244
- Husserl, Edmund 21,
- Ignacio de Loyola 167
- Ishiguro, Hide 93, 244
- Jacobi, Friedrich Heinrich 63-66, 68,  
70, 72, 147-149, 244
- Jesseph, D.M. 120, 241
- Kemp Smith, Norman 72, 239, 244
- Kitcher, Patricia 23-25, 31, 207,  
230-233, 244
- Kleist, Heinrich von 235-236, 244
- Kneale, Martha 38, 244
- Kneale, William 38, 244
- Kripke, Saul A. 113, 244
- Landau, Albert 244
- Langton, Rae 63, 70-72, 74, 93,  
97-98, 147, 240, 242, 244
- Lazos, Efraín 164, 179-181, 186,  
200, 211, 215, 244-245
- Leibniz, Gottfried 8, 38, 78-80, 90,  
93-94, 97-98, 109, 123, 140-141,  
148, 240, 243-246
- Locke, John 8, 73, 112, 116,  
128-131, 245
- Longuenesse, Béatrice 43, 46-47,  
242-243, 245, 248
- Maimon, Salomon 185, 236
- Malcolm, Norman 180, 245
- Malebranche, Nicolas 25
- Maas, J.G.E. 83
- Mates, Benson 93, 245
- McDowell, John 20-22, 33-35, 202,  
209, 211, 245, 247
- McGinn, Colin 112, 116, 118, 245
- Meier, Georg Friedrich 39
- Mendiola, Carlos 10
- Moss, Jean Dietz 135, 245
- Moore, Adrian W. 241
- Moore, George Edward 187, 241,  
245
- Muñoz, Julia 10
- Muñoz, Mayte 10
- Nagel, Thomas 65, 113-114, 128,  
144, 245
- Newton, Isaac 78-81, 88, 94, 98, 123,  
128, 140, 143, 242
- Ortega y Gasset, José 5, 13, 245
- Parménides (G.S.) 13
- Parrini, Paolo 242, 245
- Peacocke, Christopher 21
- Peralta, Víctor Manuel 10

- Pereda, Carlos 10, 192, 245  
 Pistorius, Hermann Andreas 148  
 Plaisted, Dennis 93, 245  
 Prauss, Gerhold 66, 96, 245  
 Putnam, Hilary 18, 204, 245
- Rada, Eloy 240  
 Reich, Klaus 47, 245  
 Reid, Thomas 25  
 Ribas, Pedro 138, 239  
 Rius, Manola 10  
 Robles, José Antonio 10, 116, 246  
 Rodríguez, Carlos G. 10  
 Rodríguez, Magdalena 10  
 Rosales, Luis 13  
 Ruiz, Mónica 10  
 Russell, Bertrand 21, 93, 180, 183, 246  
 Ryle, Gilbert 181, 246
- Saraswati, Shantanand 150, 246  
 Sastré, Arturo 10  
 Sassen, Brigitte 65, 83, 123, 127, 246  
 Scheck, Daniel 10  
 Schopenhauer, Arthur 8, 65, 246  
 Schrader, George 59, 246  
 Schulze, Gottlob Ernst 185, 236–237  
 Selby-Bigge, Lewis Amherst 243  
 Sellars, Wilfrid 21, 34, 207, 215, 246  
 Serrano, Gonzalo 10, 61, 246  
 Shoemaker, Sydney 200, 223, 246
- Speaks, Jeff 22, 246  
 Stepanenko, Pedro 10, 16, 158, 193, 215, 243–244, 246  
 Strawson, P.F. 63, 65, 70–72, 83, 94–95, 97, 101, 109, 113, 48, 193, 200, 210, 213, 218, 228, 243, 247  
 Stroud, Barry 165, 187, 191, 193, 196, 200–201, 203, 247
- Tonelli, Giorgio 247  
 Torretti, Roberto 47, 247  
 Trendelenburg, Adolph 91  
 Tugendhat, Ernst 247  
 Turbayne, Colin M. 124, 241, 247  
 Tye, Michael 254
- Van Cleve, James 71–72, 147, 248  
 Valéry, Paul 5  
 Vázquez Lobeiras, María Jesús 239  
 Villoro, Luis 170, 248
- Walker, R.S. 83, 248  
 Waxman, Wayne 115–116, 248  
 Williams, Bernard 168, 170, 176–177, 184, 248  
 Winkler, Kenneth P. 110, 248  
 Wittgenstein, Ludwig 33, 170, 190, 200, 244, 248  
 Wood, Allen 239, 243  
 Young, J. Michael 239–240



## ÍNDICE

Abreviaturas.....	8
Agradecimientos.....	9
Un prólogo, o los tonos de la crítica.....	11
Variación I. INTUICIONES Y CONCEPTOS.....	19
La ceguera de las intuiciones.....	20
La vacuidad de los pensamientos.....	37
Final: ceguera y vacuidad.....	53
Variación II. LA AMENAZA DEL IDEALISMO.....	61
Receptividad y humildad: el desafío de F.H. Jacobi.....	64
Idealismo y humildad, un esbozo.....	72
La (no) espacialidad de las cosas en sí.....	74
El desliz berkeleyano.....	110
¿Un Berkeley prusiano?.....	123
Epílogo. El camino a la humildad.....	146
Variación III. KANT ANTE EL ESCEPTICISMO	
CARTESIANO ( <i>adversus philadelphicus</i> ).....	153
El argumento epistemológico.....	156
Conocer, soñar.....	163

Exorcismos kantianos del escepticismo cartesiano . . . . .	183
Invulnerabilidad y falibilismo . . . . .	200
Variación IV. EL YO TRASCENDENTAL KANTIANO: UNA DEFENSA DE LA TESIS DE LA ABSTRACCIÓN . . . . .	207
Exclusión y abstracción . . . . .	208
Sujetos kantianos . . . . .	213
La declaración kantiana de ignorancia . . . . .	215
¿Metafísica o terapia? . . . . .	219
Epílogo anticlimático . . . . .	228
Postscriptum . . . . .	230
Un epílogo, o los beneficios de la disonancia . . . . .	235
Bibliografía . . . . .	239
Índice onomástico . . . . .	249

*Disonancias de la Crítica*, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de junio de 2014 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V. (Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C.P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Edo. de México). Para su impresión en *offset* se usó papel cultural de 90 g; en su composición y formación, realizadas por computadora, se utilizaron el programa  $\text{\LaTeX} 2\epsilon$  y tipos New Baskerville.

El tiraje consta de 500 ejemplares.