

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta





El frasco de miel

Estudios sobre Kant



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Hoyos Jaramillo, Luis Eduardo, 1959-El frasco de miel. Estudios sobre Kant / Luis Eduardo Hoyos.
-- Primera edición.-- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
Escuela de Filosofía : Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas, 2024.
166 páginas. -- (Colección general. Biblioteca abierta. Filosofía ; 528)

Incluye bibliografía e índices de materias y de nombres
ISBN 978-958-505-665-7 (impreso). -- ISBN 978-958-505-666-4 (digital).
-- ISBN 978-958-505-667-1 (impresión bajo demanda)

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 -- Crítica e interpretación 2. Criticismo (Filosofía) 3. Teoría crítica
4. Escepticismo 5. Racionalismo 6. Creencia y duda 7. Libre pensamiento 8. Libertad 9. Libertad
religiosa 10. Irracionalismo (Filosofía) 11. Bien supremo 12. Filosofía moderna. I. Título II. Serie

CDD-23 142.3 / 2024

El frasco de miel
Estudios sobre Kant

© Colección General, Biblioteca Abierta
Serie Filosofía

© 2024, Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,
Escuela de Filosofía
Primera edición, 2024

© Luis Eduardo Hoyos

ISBN impreso: 978-958-505-665-7
ISBN digital: 978-958-505-666-4
IBD: 978-958-505-667-1

Facultad de Ciencias Humanas
Comité Editorial

Carlos Guillermo Páramo Bonilla
Decano

Víctor Raúl Viviescas
Vicedecano Académico

Ruth Marcela Del Campo
Vicedecana de Investigación y Extensión

Véronique Claudine Flori Bellanger
Representante de las Revistas Académicas

Laura de la Rosa Solano
Directora del CES

Maria Inés Barreto Romero
Representante de las Unidades Académicas Básicas

Bogotá, 2024
Impreso en Bogotá por DGP Editores
Av José Celestino Mutis #70d-34

Preparación editorial

Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas

Jineth Ardila Ariza
Dirección del Centro Editorial
Catalina Arias Fernández
Coordinación editorial

Michael Cárdenas Ramírez
Coordinación gráfica y diagramación

Laura Andrea Camacho
Corrección de estilo

Sarita Martín Rincón
Lectura en armada y edición de mesa

Diseño original de la colección

Camilo Umaña

Renovación de la colección

Alejandro Sepúlveda Gauer / Equipo de diseño 2023
La renovación de la pauta gráfica de la colección fue resultado
del taller de diseño dirigido por Santiago Palazzesi,
en el que participaron los diseñadores del Centro Editorial:
Alejandro Sepúlveda Gauer, María Camila Torrado Suárez,
Michael Cárdenas y Karen Gómez Prieto (pasante).

editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

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

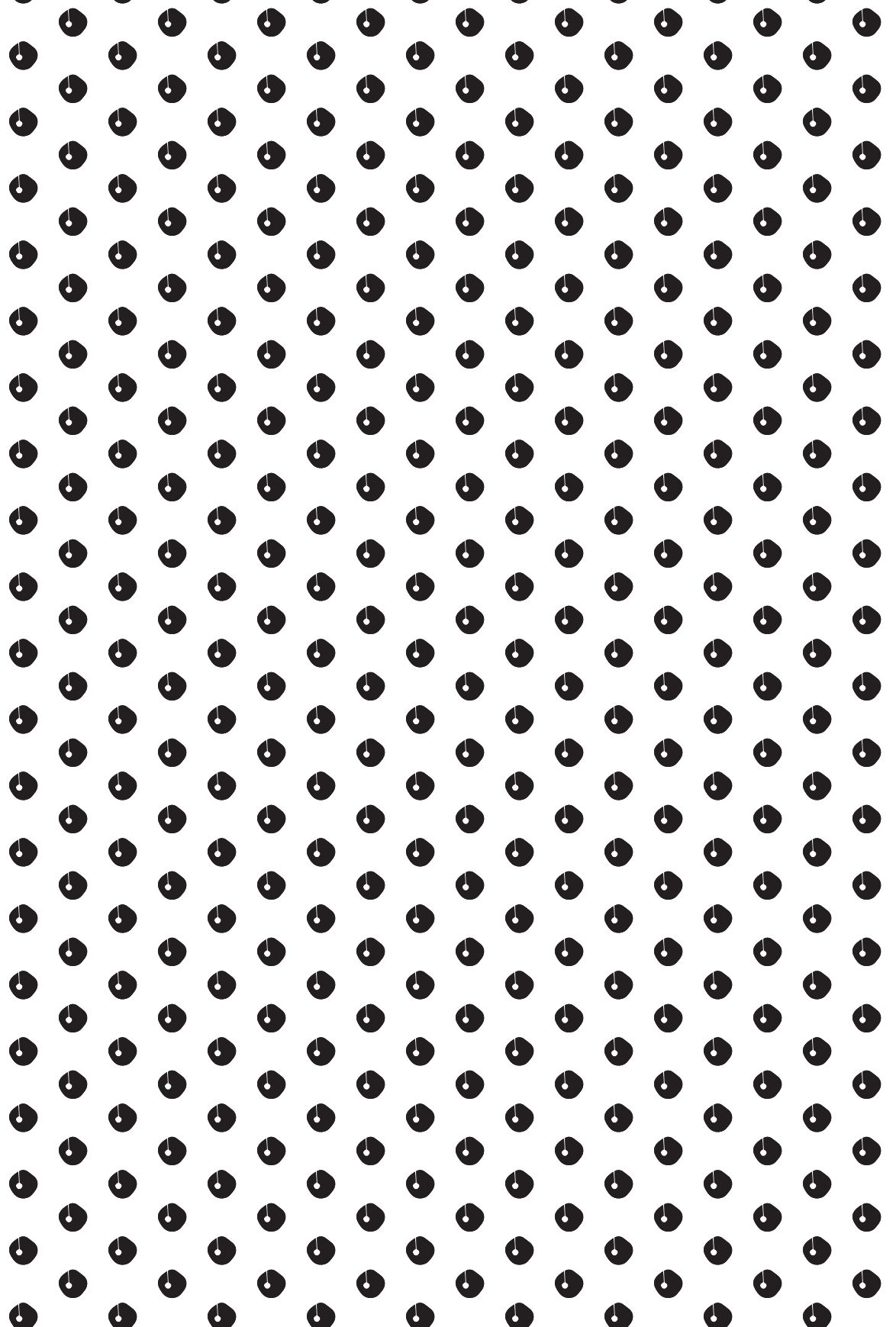
El frasco de miel

Estudios sobre Kant

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta



Luis Eduardo Hoyos



Contenido

9	Prólogo
13	Escepticismo
35	El escándalo de la libertad
57	Bien supremo
77	Creencia racional
105	Máximas y significación moral
121	Motivación racional
143	Mentes y penas
153	Bibliografía
153	Fuentes
153	Obras de Kant
154	Otras fuentes
155	Bibliografía secundaria
159	Índice de materias
163	Índice de nombres



Prólogo

LA FILOSOFÍA DE KANT TIENE LA SINGULAR CARACTERÍSTICA DE QUE cuando se entra en contacto cercano con ella ya es muy difícil no quedar, por así decir, untado con su espíritu. Es como si uno abriera con dificultad un frasco de miel de abejas y las manos le quedaran inevitablemente impregnadas y pegajosas. Pero de por vida. No porque termine uno convencido de algo, o porque la lectura de esa obra lo anime a abrazar con firmeza una doctrina única y estable, sino ante todo porque lo deja a uno maravillado el modo como Kant supo precisar en dónde están los problemas que más han apremiado a esa curiosa expresión humana que llamamos «filosofía». Su manera de abordarlos y resolverlos resulta ser la mayoría de las veces tan ingeniosa e inquietante, que al final no interesa tanto si es aceptable o no su solución; lo que impresiona es su forma de rodearlos y someterlos al análisis crítico y a la reconstrucción racional. Todo lo cual no exime de lavarse en algún momento las manos.

Se reúnen en este libro siete estudios sobre el pensamiento de Kant que dan cuenta de una ocupación de varios años con la obra y los problemas suscitados por el creador de la filosofía crítica. Este compendio quiere, asimismo, ser una exposición de algunos de los focos del pensamiento kantiano que perduran por eso: por ser focos a los que debe dirigirse la

mirada para buscar y no tanto por ser algo así como la piedra preciosa hallada. Hallar no es tan propio del pensamiento filosófico como buscar. Y cuando al estudiar la historia de la filosofía vemos que alguien ha encontrado algo, suele ocurrir que notamos al mismo tiempo que eso ha servido principalmente para buscar más, aunque no sea siempre de lo mismo.

De los siete estudios aquí reunidos, sólo el que lleva el título «Creencia racional» es completamente inédito hasta ahora. Los otros, dispersos en diversas antologías y memorias de congresos sobre el pensamiento de Kant (algunas de difícil acceso en nuestro medio), han sido sometidos a una revisión cuidadosa y, en algunos casos, a una significativa ampliación. Una versión reducida del primer ensayo («Escepticismo») apareció en la *Guía Comares* sobre la obra de Kant editada por Gustavo Leyva, bajo el título «Kant y el escepticismo».¹ «Bien supremo» es una versión ampliada y corregida de «Sobre el ideal kantiano del bien supremo y su significación moral», aparecido en *La filosofía práctica de Kant*.² «El escándalo de la libertad» apareció originalmente en una primera versión, algo más breve, bajo el título «Kant y el escándalo de la libertad», en *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*.³ Es también el caso de «Motivación racional», originalmente publicado como «Kant y la motivación racional» en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*,⁴ y de «Máximas y significación moral», publicado bajo el mismo título en *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*.⁵ Por último, «Mentes y penas» apareció en una primera versión bajo el título «Mentes y penas. Acerca de una paradoja de la jus-

-
- 1 Hoyos, L. (2023). Kant y el escepticismo. En Gustavo Leyva (ed.), *Guía Comares* (pp. 157-174). Editorial Comares.
 - 2 Hoyos, L. (2017). Sobre el ideal kantiano del bien supremo y su significación moral. En Roberto Aramayo y Faviola Rivera (comps.), *La filosofía práctica de Kant* (pp. 83-103). Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Nacional de Colombia.
 - 3 Hoyos, L. (2017). Kant y el escándalo de la libertad. En Luis Eduardo Hoyos y Pedro Stepanenko (eds.), *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana* (pp. 279-303). Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Nacional de Colombia.
 - 4 Hoyos, L. (2018). Kant y la motivación racional. En Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (pp. 43-67). Universidad Autónoma Metropolitana.
 - 5 Hoyos, L. (2016). Máximas y significación moral. En Rafael Orden Jiménez, Juan Manuel Navarro y Rogelio Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos* (pp. 151-166). Biblioteca Nueva.

ticia penal» en *Los adjetivos de la justicia. Escritos en homenaje a Francisco Cortés Rodas*.⁶

He pensado que reunir estos estudios en un solo volumen es una buena manera de servir a uno de los propósitos con los que han sido escritos: el que puedan ser usados como material de apoyo en cursos y seminarios sobre el pensamiento kantiano y su enorme significación en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. ●

Bogotá, agosto del 2023

6 Hoyos, L. (2023). Mentos y penas. Acerca de una paradoja de la justicia penal. En Alejandro Cortés Arbeláez (ed.), *Los adjetivos de la justicia. Escritos en homenaje a Francisco Cortés Rodas* (pp. 219-228). Siglo Editorial.

Escepticismo

I

LOS TRES MOMENTOS DE DISCUSIÓN DE KANT CON EL ESCEPTICISMO PUEDEN ser quizás los más ingeniosos de toda su filosofía teórica. El primero de ellos es la llamada «refutación al idealismo», un argumento en contra de la idea de Descartes de que la existencia del mundo exterior puede ser puesta en duda. El segundo momento, y tal vez el más decisivo, está en la demostración que da Kant del carácter constitutivo de la experiencia que tiene la causalidad. Esta demostración ha de valer como argumento en contra del ataque escéptico de Hume a la idea de una presunta «conexión necesaria» entre causa y efecto para la articulación de la experiencia, o para el establecimiento de algún tipo de seguridad epistémica en relación con lo que él llamó «cuestiones de hecho». Para Kant, la demostración de que la causalidad es constitutiva, y no derivada, de la experiencia es equivalente a la demostración del carácter *a priori* de ella, es decir, de que cuando concebimos que los eventos en el mundo objetivo se siguen de causas, lo concebimos de manera universal y necesaria. El tercer momento es más bien una apropiación del método escéptico antiguo para el establecimiento de oposiciones (*antithetikè*) de tesis metafísicas aparentemente irreductibles, con el propósito de mostrar que la única salida a ese tipo de conflictos racionales

es lo que Kant denominó «idealismo trascendental»: la clave sistemática y metodológica de toda su filosofía. Una adecuada comprensión de la relación crítica de la filosofía teórica de Kant con el escepticismo filosófico debe dar cuenta de esos tres momentos.

II

Descartes no puede ser llamado un escéptico, sin más. Su aspiración es, antes bien, la de «conquistar» el escepticismo (Popkin, 1979). Esa conquista es llevada a cabo por él, no obstante, jugando hasta las últimas consecuencias el juego del escepticismo. Tal fue la ruta que lo llevó a sostener que la única certeza absoluta y segura es la que tenemos sobre nuestra mente y sus contenidos de representación, ya que la relación que el yo que vivencia y piensa tiene con ellos es directa e inmediata y, por ello, evidente, «inmune al error» por cualquier posible «falsa identificación respecto a la primera persona», según una clásica formulación de Sydney Shoemaker (1968). Puesto que, en cambio, la relación que la mente tiene con el mundo exterior es siempre mediata, atravesada por sus representaciones, el valor epistémico de esta relación siempre será más o menos conjetural, al punto que se puede poner en duda su existencia. Esa falta de seguridad en la existencia del mundo exterior trae consigo una inevitable desconfianza en que nuestro conocimiento de objetos se refiere a algo real. De ahí que pueda considerarse la duda metódica cartesiana como crucial para el planteamiento del problema del escepticismo.¹

Contra esa forma de proceder, Kant construye una argumentación que trueca por completo los términos de la búsqueda de la certeza cartesiana en cuanto muestra que lo que él llama el «sentido externo» es prioritario con respecto al «sentido interno». Según Kant, la conciencia que yo tengo de mi existencia está determinada en el tiempo. Pero toda determinación temporal debe suponer, a su vez, «algo *permanente* en la percepción» (KrV, B275). Eso permanente tiene que estar por fuera del curso temporal de las repre-

1 Stroud (1984). Cuando Kant añadió a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* su famosa «refutación del idealismo» (KrV, B274-279 BxL-xLI) cursaba en el ambiente filosófico alemán la opinión de F. H. Jacobi, según la cual la existencia del mundo externo no puede ser el resultado de una inferencia racional, sino que es el objeto de una creencia no justificada, ni justificable (Hoyos, 1998). Fue en referencia a esa presunta imposibilidad de dar una demostración racional de la existencia del mundo externo que Kant habló de un «escándalo de la filosofía y de la razón humana en general» (KrV, BxL). A la concepción jacobiana de la creencia me refiero también más adelante en este volumen («Creencia racional»).

sentaciones en mi conciencia. Por tanto, la conciencia inmediata y cierta de mi existencia supone la existencia de un mundo externo.

El supuesto básico del argumento es que nuestras representaciones se suceden como en un flujo en nuestro sentido interno y que si pretendemos establecer una «determinación empírica» de ese flujo debemos referirlo a algo que no fluya, a algo permanente. La pregunta decisiva es si ese algo permanente está en nosotros como una representación, somos nosotros mismos, o es algo exterior al flujo de representaciones, es decir, algo situado en el espacio por fuera de nuestra mente. No puede ser una representación en nosotros porque las representaciones fluyen en el sentido interno, no podemos ser nosotros mismos porque la principal característica nuestra (la de ser sujetos pensantes o, mejor, conciencias unitarias y conectoras según funciones intelectuales) no se refiere a nada substancial, o sea, permanente, ya que ella misma es una característica formal. El «yo pienso», esa conciencia unitaria y unificadora, no tiene otro contenido que el de aquello que unifica: el conjunto de sus representaciones. Sin ese conjunto de representaciones a unificar por medio de funciones intelectuales, ese «yo pienso» no sería nada. Por tanto, aquello permanente que funge como punto de referencia para determinar el flujo de representaciones en el sentido interno debe estar fuera de nuestra mente: es el mundo exterior en el espacio, ni más ni menos. En palabras de Kant: «la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que percibo fuera de mí» (KrV, B275-276).

Este argumento es un duro golpe al proyecto del escepticismo metodológico cartesiano, o a lo que Bernard Williams (1978) llamó alguna vez el «proyecto de la investigación pura», ya que le quita su base más indispensable al mostrar que la conciencia cierta e inmediata de mi propia existencia no es independiente de la conciencia cierta e inmediata de la existencia de cosas fuera de mí. El argumento es muy ingenioso y muy elegante, porque muestra que para aceptar la premisa de la que parte Descartes después de haber movilizado el andamiaje de la duda (a saber: que puedo determinar empíricamente mi existencia en el tiempo) debo reconocer como supuesto necesario lo que Descartes pone en duda: la existencia del mundo externo, o mejor, la existencia de cosas permanentes en el espacio que no están, ni pueden estar, dentro del flujo temporal de la conciencia empírica de mí mismo.

Falta, por supuesto, saber si es aceptable la identificación que hace Kant entre la conciencia cierta e inmediata de la propia existencia y lo que él llama la determinación de esa conciencia en el tiempo. Para empezar, dista de ser claro lo que tal determinación significa exactamente. Podría pensarse que cualquier determinación temporal se debe establecer como la ubicación en una línea histórica sucesiva, es decir, que determinar temporalmente algo

signifique situarlo como anterior a, posterior a, o simultáneo con; en una palabra: fecharlo. La conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia no sería una excepción a esa regla.

Un cartesiano podría todavía negar dicha identificación. Pues podría contraargumentar sosteniendo que la constatación evidente y directa de la propia existencia no tiene la pretensión de determinar nada en el tiempo en ese sentido, sino de afirmar algo que es siempre cierto en el presente que se afirma. No es otra cosa lo que significa la respuesta a la pregunta que se hace Descartes en la Segunda Meditación cuando se refiere a lo que podría llamarse la vigencia (o caducidad) de la certidumbre del *cogito*: «Yo soy, yo existo; es cierto. Pero *¿cuánto tiempo?* Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser» (Descartes AT vii 27; Díaz, 2009, p. 87, énfasis agregado). Esto puede entenderse en el sentido de que la afirmación autoevidente de la propia existencia basada en la conciencia inmediata que tengo de ella no es determinada temporalmente.

Así y todo, semejante indeterminación temporal tendría un costo: su pobreza. Con la constatación consciente y presente de mi existencia afirmo, ciertamente, algo absolutamente indudable. Y eso parece muy grandioso, pero es en realidad muy poca cosa. Al decir «pienso, luego existo», enunció en realidad una tautología. Es decir, no estoy afirmando otra cosa que «pienso, *es decir*, existo». La afirmación de existencia está incluida analíticamente en la constatación «pienso» y la proposición cartesiana solamente la hace explícita.²

Por supuesto que dicha reducción a una mera trivialidad de la afirmación absolutamente cierta de la existencia a partir de la conciencia de sí no puede desconocer el hecho de que la certeza cartesiana del *cogito* afirma directa y vivencialmente la existencia, lo cual no es tan poca cosa como sostener que ella es cierta por ser analítica. Sin embargo, también es cierto que de dicha afirmación no se deriva nada específico sobre el yo. Se podrá ser consciente gracias a ella de *que soy*, pero no de *qué soy*. Mucho menos podría derivar de ella algún conocimiento mínimamente determinado de lo que soy.

Esa indeterminación y pobreza de la constatación consciente de mi propia existencia no parecen, en realidad, ser de mucha utilidad para socavar la creencia en un mundo exterior. Con el objeto de socavar esa creencia, la conciencia sobre la propia existencia tendría que competir, por así decir, con la certidumbre (o incertidumbre) acerca del mundo exterior en un terreno más determinado. De ahí que Kant haga depender el problema cartesiano

2 Véase al respecto la interpretación *sui generis* que ofrece Kant de que la proposición «yo existo» esté contenida en la proposición «yo pienso» en una nota al pie en KrV, B 422-423.

de la conciencia sobre la propia existencia del hecho de que los contenidos de representación en la mente se dan siempre en un flujo temporal interno, pues es ese hecho el que le da más cuerpo, contextura y contenido a la conciencia de sí. Ella se torna con eso «conciencia empírica de sí». Su propósito es mostrar que ese flujo no puede ser determinado como tal, es decir, como flujo, si no hay algo exterior a él que no fluye. Como las orillas estables de un río inquieto, como el lecho por el que rueda su corriente.

Si se la analiza con alguna circunspección, toda esta historia produce el efecto deseado sólo si se reconoce el presupuesto de una oposición entre lo interno (las representaciones) y lo externo (los objetos en el espacio). Y esto vale tanto para el juego cartesiano mismo como para el antídoto kantiano. En el primer caso porque, aunque los ámbitos de la representación mental y de los cuerpos son concebidos como referidos uno al otro, cada uno de ellos es pensado como autocontenido y realmente independiente del otro. En el segundo caso, porque a la heterogeneidad entre ambos ámbitos se le suma la característica de que el uno (el interno) es temporal y el otro (el externo) es espacial. De esa heterogeneidad estructural deriva la clave de la argumentación kantiana: si el flujo representacional es temporal y lo temporal no puede ser determinado sin algo permanente que no fluye, entonces eso permanente no puede ser representación en el sentido interno, sino que debe ser algo distinto. Y eso distinto no puede ser más que las «cosas fuera de mí» que están situadas en el espacio. No hay otra opción (Hoyos, 1995, pp. 218 y ss.; Hoyos, 1998). Por tal razón tendría sentido observar que sin ese presupuesto de la dualidad irreductible de lo interno (mundo mental y representacional) y lo externo (mundo corporal y en última instancia físico), no tendría por qué presentarse el problema cartesiano de la existencia dudosa del mundo exterior, ni, por tanto, tendría mucho significado la solución planteada por Kant.

Fue pensando en eso que Heidegger, en un famoso pasaje de su obra principal, sostuvo que el verdadero escándalo de la filosofía y de la razón humana en general no está, como pensaba Kant, en que los filósofos no fueran capaces de dar una demostración de la existencia del mundo exterior, y por eso tuvieran que afirmar esa existencia como si se tratara del objeto de una creencia injustificada, sino en que exigieran una demostración semejante. Un punto de partida filosófico diferente, como el de la existencia humana ya en el mundo, haría innecesaria y algo ociosa toda esta discusión (Heidegger, 1986, pp. 202-208 §43 a).

Algo análogo podría decirse si se tiene en mente un proyecto de explicación del conocimiento perceptual como el que adelantó James J. Gibson, que toma su punto de partida de la situación del observador inmerso en un medio ambiente. Una perspectiva semejante no permite ni siquiera formu-

lar el problema del idealismo ya que la base de su planteamiento no está situada en el esquema tradicional de una relación pasiva de dos opuestos enfrentados: un objeto con sus estímulos físicos y un sujeto en el que a partir de esos estímulos se forma una sensación mental. La actividad relevante para la vida dentro de un medio es, antes bien, esencial en la estructuración de la percepción.

Como se sabe, Kant se ocupó del problema del idealismo cartesiano incluso después de la redacción de su famosa refutación al idealismo en la segunda edición de la *KrV* (Guyer, 1983; 1987, p. 288; Brandt, 1987, pp. 18-20; Hoyos, 1995, p. 200; 1998), lo cual indica que podría no haber estado del todo satisfecho con su solución argumentada, o que abrigaba la convicción difusa de que el «problema del idealismo» no era un genuino problema de la filosofía. Idea esta que él mismo no parece haber podido articular de un modo aceptable debido en no poca medida a los presupuestos subjetivistas de su teoría de la experiencia. «El idealismo —escribe no obstante en una reflexión posterior a 1787— es una chifladura metafísica (*eine metaphysische Grille*) que continúa mientras sea necesaria para despertar al pensar» (R 5642, AA xviii, 282).

III

En un famoso pasaje de los *Prolegómenos*, Kant reconoce que la lectura de Hume fue lo primero que lo sacó de su sueño dogmático (260, AA IV). Por la importancia que le da al asunto, no sería exagerado decir, más bien, que no volvió a dormir tranquilo después de haber leído a Hume y hasta que no consiguió refutarlo. Pero ¿en qué consistió el sueño dogmático en el que al parecer se encontraba tan plácidamente Kant? Si lo que saca a Kant del sueño dogmático es la convicción de Hume de que la causalidad no depende de la razón, es decir, que no es un asunto meramente lógico, entonces podemos reconocer que el cómodo lecho del dogmatismo filosófico en el que dormía Kant no era otro que la concepción de la inferencia causal como inferencia racional.³

3 De un tiempo para acá se ha puesto en cuestión la opinión tradicionalmente aceptada de que lo que sacó a Kant del «sueño dogmático» fue la concepción humeana de la causalidad y se ha sugerido que el efecto despertador fue producido sobre todo por las antinomias. Véase al respecto Guyer (2008, pp. 71 y ss.). Esas interpretaciones tienen asiento en una declaración de Kant en una carta a Garve de 1798 (González, 2022, pp. 204 y ss.). A esa carta hago referencia más abajo en este volumen, aunque en otro contexto («El escándalo de la libertad»). Sea de ello lo que fuere, se podrá acordar en que la concepción psicológica del razonamiento causal defendida por Hume, y su consecuente negación del carácter necesario del enlace causa-efecto, fue algo que inquietó profundamente al autor

Kant cree que la identificación de la inferencia causal con la inferencia racional (*ratio, seu causa*, en una versión rotunda como la de Spinoza) es, ciertamente, la responsable de buena parte de los excesos del racionalismo. Por eso para él la inferencia causal ha de tener un lugar en el ámbito del conocimiento empírico y no tanto en el de las pretensiones explicativas de la razón por fuera de, o con independencia de, una experiencia posible. No obstante, Kant sostiene que la relación entre el procedimiento inferencial causal y la experiencia no es de dependencia, sino que, antes bien, ese procedimiento hace posible la experiencia misma y es el fundamento de ella. La experiencia depende del procedimiento inferencial causal y no al revés. Si no fuera así, la proposición «todo evento se sigue según una causa», que es la que expresa dicho procedimiento, no estaría dotada de necesidad y universalidad.

La pregunta que hay que hacerse de inmediato es: ¿por qué es tan esencial que esa proposición esté revestida de universalidad y necesidad? Sólo una respuesta convincente a esa pregunta puede tenerse como genuina respuesta a Hume.

Lo primero que hay que hacer notar es que Hume no duda de la indispensabilidad de la relación causal para la experiencia. Su problema es el de la «conexión necesaria». En otras palabras: él cree que puede reconocerse esa indispensabilidad sin tener que aceptar, al mismo tiempo, el carácter lógico o racional de la conexión entre un efecto y su causa. El hecho de que esa conexión tenga un origen empírico es perfectamente compatible, para él, con esa indispensabilidad.

Valiéndose de una ilustración muy llamativa, Hume deja claro su punto de vista. Se trata del famoso ejemplo del recadero en el *Treatise* (196 y ss.): una persona está en su estudio concentrada escribiendo. Suele levantar de vez en cuando la vista de su escritorio y lo que ingresa a su campo de percepción actual es la impresión de la puerta de su estudio que tiene enfrente. Esa persona puede girar, por supuesto, su cabeza y hacer que entren, por así decir, otras impresiones en su ámbito sensorial y perceptual presente. Amplía con ello, por así decir, el espectro de datos sensoriales, aunque esa ampliación no signifique que a cada momento observacional puntual corresponda una impresión. Cada uno de estos momentos observacionales y sus correspondientes impresiones están separados y son diferentes unos de los otros. De la continuidad del tránsito de una a otra impresión no tenemos, a su vez, una impresión, sino que, según Hume, la fingimos, la creamos, a partir del paso insensible y sin grandes traumatismos de la una a la otra.

.....
de la KrV. Cabe poca duda de que resolver esa inquietud, responder al cuestionamiento de Hume sobre la causalidad, es estructural en la teoría kantiana de la experiencia.

En una de esas, resulta que la persona que está en su estudio concentrada en sus papeles sobre el escritorio levanta, como suele hacerlo, su mirada hacia la puerta del recinto y ve parado frente a él a un recadero con una carta que le envían de muy lejos. El observador se pregunta cómo pudo haber «aparecido» así el recadero dentro de la habitación. Si su experiencia consistiera única y exclusivamente en los contenidos sensoriales que ingresan en cada momento puntual del campo observacional, tendría que decir que el recadero apareció de repente. Y pudo ingresar a su campo perceptual de cualquier manera. Pero así no funciona la experiencia de nadie.

Varios supuestos no expresamente presentes en la percepción actual del recadero, parado bajo el dintel de la puerta que hace unos instantes estaba vacío, parecen formar parte de esta experiencia. Por ejemplo, el supuesto de que, para llegar al estudio, situado en el segundo piso, tuvo que ascender por la escalera, que la escalera (que no está en el campo perceptivo del observador en este momento) está y permanece ahí, que antes de llegar a la casa tuvo que atravesar calles y seguramente campos y para eso tuvo que relacionarse con cosas (vehículos, por ejemplo), los cuales sirvieron para la ejecución de la acción. Si la carta viene de otro continente, también es igualmente indispensable el supuesto de algo que posibilita su tránsito físico, real, a través de un medio físico y real (el mar, por ejemplo, y un barco; en nuestra época, un avión y su capacidad de superar la gravedad, etc.). Todos estos son supuestos implícitos en la experiencia observacional momentánea del recadero en la puerta del estudio. A menos que creamos que su aparición ahí fue resultado de la magia o de un milagro.

Kant comparte con Hume la idea de que en cualquier experiencia perceptiva como la descrita en el ejemplo del recadero hay unos supuestos implícitos. No obstante, piensa, a diferencia de este último, que algunos de estos supuestos son necesarios y han de ser reconocidos como prioritarios y previos a toda experiencia en general, por dos razones principales interrelacionadas entre sí: la primera, porque si no, no podríamos establecer una distinción segura entre lo que pertenece al campo meramente subjetivo en el que se hallan todos nuestros contenidos de representación y el ámbito objetivo. De esos supuestos necesarios y previos a toda experiencia el principal es la relación causal, que se refiere a la regularidad en los sucesos y que es el que permite distinguir cuándo un suceso es efectivamente un suceso en el ámbito de los objetos, y cuándo este suceso se refiere a una mera serie de representaciones en el tiempo, sin ninguna «ordenación» objetiva.

La segunda razón por la que los supuestos implícitos de la experiencia perceptual han de tenerse por necesarios y estructurales de dicha experiencia es que ella no consiste simplemente en las percepciones puntuales aisladas, distintas y separadas, que presuntamente nos formamos cada vez que

tiene lugar una observación, sino más bien en el enlace de las percepciones. Percepción aislada no es experiencia. O mejor: las percepciones no se dan como unidades aisladas y discretas, sin ningún tipo de «interpretación» (Allison, 2008, pp. 110 y ss.), sino que se hallan en relación con otras percepciones. Esta idea opera como supuesto de la concepción kantiana de la experiencia y es la que le permite afirmar que «la experiencia es posible sólo mediante una representación de la conexión necesaria de las percepciones» (KrV, A 176/B 218-19). Esa conexión es necesaria porque se establece según reglas. Es decir, no se trata de cualquier interpretación.

Para hacer comprensible su punto de vista, Kant propone su propio ejemplo. Se trata de la célebre ilustración de la diferencia que ha de haber entre la percepción, o enlace de percepciones que tenemos de un objeto estático, y la percepción, o enlace de percepciones que tenemos de un suceso dinámico (KrV, A 189 y ss./B 235 y ss.). Como ejemplo de lo primero podemos tomar una casa. Para tener una percepción de la casa podría empezar por el techo, después ir a las ventanas de la parte superior, luego a las de la parte inferior y finalmente a la puerta. O podría empezar por la puerta, pasar a las ventanas de la planta baja, después a las de la planta superior, para terminar en el techo. Aunque el conjunto de percepciones enlazadas que constituye la experiencia perceptiva de la casa se da en una serie temporal, a él le es indiferente el orden temporal de esas percepciones, por cuanto el objeto mismo está quieto.

En la percepción, o conjunto de percepciones enlazadas, de un suceso, la situación es, en cambio, enteramente distinta. Tómese el caso de la percepción de una barca que viaja río abajo. En ese conjunto perceptivo, sucesivo, no solamente será fundamental el orden determinado en el tiempo (qué viene primero y qué viene después), sino también la irreversibilidad de los diferentes momentos en él. No dará igual empezar por un punto A, en la parte alta del río, para ir al punto B, más abajo, o hacerlo al revés, si de lo que se trata es de la percepción de un suceso. Lo que indica que el enlace de percepciones en el tiempo se refiere efectivamente a un suceso que tiene lugar de manera objetiva (es decir, independientemente de la serie temporal en la que se presenta en mí cualquier encadenamiento de percepciones) es el hecho de que se pueda establecer de manera determinada que hay un punto (A) anterior y otro posterior (B) y, sobre todo, que ese determinado ordenamiento temporal sea irreversible. Eso es lo que hace, según Kant, que tengamos aquí la experiencia objetiva de un suceso. Ahora bien, dicha experiencia es sólo posible gracias a una regla del ordenamiento sucesivo. Esa regla es la causalidad. La causalidad podría ser llamada, así, «regla del ordenamiento sucesivo irreversible objetivo».

La irreversibilidad es indicador de necesidad, o sea, de no arbitrariedad en el orden sucesivo. Por eso es al mismo tiempo indicador de objetividad. De manera que es la mutua dependencia de necesidad y objetividad lo único que puede servir para establecer una demarcación definitiva entre lo subjetivo y lo objetivo. Esa falta de demarcación era la que no dejaba dormir a Kant en paz después de su lectura de Hume.

Schopenhauer (1986, p. 111) sostuvo que la identificación de la irreversibilidad en la secuencia temporal con el carácter objetivo de la causalidad, podría llevar a creer que cualquier secuencia temporal irreversible, como por ejemplo la del día y la noche, constituye una conexión causal. O de lo contrario no sería una secuencia objetiva. Lo cual es abiertamente contrario a cualquier experiencia (Allison, 2008 p. 107). Esta objeción ha sido planteada repetidas veces y debe ser tenida como un importante llamado de atención contra el excesivo «regularismo» kantiano.⁴ No obstante, es importante advertir que Kant no sostiene que toda secuencia irreversible indica por ello una conexión causal, sino que la conexión causal sin duda lo es. Lo cual, por justo que sea, deja aún sin responder la pregunta de qué sería lo específico de la secuencia causal. Parece evidente que en el punto se tendría que atender al aspecto de la efectividad o eficacia de las causas. El vínculo causal no sólo es un vínculo regular e irreversible sino uno en el que lo que funge como causa produce o efectúa un cambio en la realidad material que llamamos por eso efecto. Esa eficacia es la que permite determinar no sólo que un evento *siga a otro en una sucesión objetiva, sino que además surja de otro o por la intervención de otro. El mismo Schopenhauer lo pone bien cuando dice que el vínculo causal no se caracteriza solamente porque algo sigue (folgt) a algo necesariamente, sino porque, además, de algo (la causa) resulte (erfolgt) un cambio.⁵*

De cualquier manera, la concepción de la experiencia como enlace (necesario) de percepciones es el supuesto básico sin el cual no funciona la crítica de Kant a Hume. Se puede preguntar, por supuesto: ¿y si no se acepta ese supuesto? Esta fue, poco más o menos, la sugerencia que ya algunos escépticos en la misma época de la recepción de la filosofía crítica formularon.⁶ La respuesta de Kant es: tiene que aceptarse. Pero tratándose de un supuesto (que puede ser entendido como una hipótesis) podría aún contraargumentarse que debería ser tan inestable como cualquier hipótesis. A lo que el

4 Sobre las objeciones, especialmente de Lovejoy y Strawson, al «argumento de la irreversibilidad» puede verse también Allison (1992, pp. 358 y ss.) y Guyer (2008, pp. 107 y 111).

5 Schopenhauer (1986, pp. 110, 113 y ss.). Ver en este mismo volumen: «Motivación racional».

6 Me refiero principalmente a Schulze y a Maimon (Hoyos, 2001).

filósofo trascendental no puede menos aquí que proponer la fórmula de la argumentación trascendental. Ésta «no muestra que el concepto dado (p. ej. de lo que acontece) conduzca directamente a otro concepto (al de una causa); pues tal tránsito sería un salto que no se podría justificar; sino que muestra que la experiencia misma, y por tanto el objeto de la experiencia, sería imposible sin tal conexión» (KrV, A 783/B 811).

En el mismo orden de ideas, Kant sostiene que la prueba de un principio como el de la causalidad, a diferencia de la demostración de un *teorema* geométrico, se rige por una propiedad muy peculiar; a saber: «que ella misma (la prueba) hace posible, ante todo, el fundamento de su demostración, a saber, la experiencia, y siempre debe ser presupuesta en ésta» (KrV, A 737/B 765).

Kant piensa que no contamos en filosofía más que con este expediente demostrativo. El asunto es que al sostener que la experiencia funge como fundamento de la prueba de la conexión causal porque esta última la hace posible, no se ha demostrado aún ni que la haga posible como enlace necesario de percepciones, ni que no estemos dando vuelta en círculos. Que la causalidad sea un supuesto indispensable de la experiencia, y que gracias a ella esta última deba ser concebida como un enlace de percepciones, no es prueba aún de que ese enlace comporte la característica lógica de la necesidad.

IV

Que Kant tenía algún conocimiento de los argumentos del escepticismo antiguo y era consciente del serio desafío que representaban para la teoría del conocimiento es algo que queda evidenciado en la forma como presenta su concepto de verdad en la «Introducción» a la *Lógica Trascendental*. En la sección III de dicha «Introducción», cuando se ocupa de la distinción de la lógica llamada por él general en analítica y dialéctica, hace una referencia a la *Diallele*, que es el tropo de la circularidad viciosa con el que los escépticos antiguos pretendían poner en apuros a los lógicos de la antigüedad (principalmente a los estoicos) en relación con el criterio de la verdad.⁷

7 Véase KrV, A 57 y ss./ B 82 y ss. Ver, también, Kant *Logik-Jäsche*, 476. Es muy probable que Kant haya tenido conocimiento del escepticismo antiguo a través de las muchas versiones modernas que circulaban desde hacía tiempo en Europa. Catalina González ha sugerido, además, que el escepticismo que más impactó a Kant fue el académico y lo sostiene mostrando que la solución práctica a los conflictos antinómicos está fuertemente inspirada en él (González, pp. 178 y ss.). Lo que de ninguna manera puede aceptarse es que Kant no haya considerado dar solución teórica al escepticismo pirrónico. Esa solución no es nada más ni nada menos que el idealismo trascendental.

Según el escepticismo antiguo, para resolver el problema de la verdad es necesario resolver primero el problema del criterio de la verdad. Pero esto supone, a su vez, tener un criterio ya admitido para poder solucionar este último problema, de otra forma no podríamos resolverlo. Lo cual nos llevaría o bien a un regreso infinito (con qué criterio admitimos el criterio que permite establecer qué es verdadero y qué no), o bien a un círculo vicioso: «para que la disputa surgida en torno al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla» (EP, ii, 20 y ss.).

Para Kant, esta dificultad no concierne a lo que él llama «definición nominal» (*Namenerklärung*) de la verdad, sino que la da por supuesta. De acuerdo con esta definición, la verdad «es la concordancia del conocimiento con su objeto» (KrV, A 57/B 82). El problema de un criterio universal y seguro de la verdad no parece poder ser resuelto en el ámbito de la lógica formal o general, ya que para establecer la verdad de un determinado conocimiento es necesario considerar el contenido de ese conocimiento, «la referencia a su objeto» (KrV, A 58/B 83) y eso implica tener por insuficiente la característica universal de la verdad. Por eso esa característica sólo puede ser necesaria y no suficiente. En otras palabras, desde un punto de vista meramente lógico-formal no es posible ofrecer un indicador de la verdad que sea universal, y a la vez necesario y suficiente. Podemos afirmar, entonces, que la universalidad es internamente compatible con la necesidad, pero no con la suficiencia. Para cumplir con el requisito de la suficiencia hay que tener en cuenta el contenido objetivo de los juicios, o conocimientos por cuya verdad se indaga. Pero al hacer eso, tenemos que abandonar inmediatamente la pretensión de universalidad. Por eso es por lo que Kant considera que el criterio universal de la verdad aportado por la lógica formal es «condición negativa» (o *sine qua non*) de ella, pero no suficiente. Para poder brindar un criterio que, además, sea suficiente, tenemos que considerar las condiciones de la referencia de los conocimientos a objetos.

Se podría esperar aquí una teoría empirista de la referencia de nuestros conocimientos, algo así como un verificacionismo del contenido sensible y empírico. Pero, como es sabido, lo que Kant propone es una teoría extremadamente compleja de la referencia objetiva de un conocimiento. Esa teoría se propone mostrar que las condiciones intelectuales del pensamiento de un objeto, que están constituidas por estructuras lógicas *a priori*, tienen una referencia objetiva en cuanto, por un lado, se someten a la condición de que a la subjetividad le sean dados «objetos en la intuición a los cuales» dicho conocimiento puro *a priori* «pueda aplicarse» (KrV, A 62/B 87), y por el otro, determinan lo que pueda ser llamado un objeto por cuanto dichas estructuras están en una relación de dependencia mutua con la unidad de

la conciencia. A esa sofisticada teoría la llama Kant, como se sabe, «Analítica Trascendental» y dice de ella que constituye lo que podría denominarse una «lógica de la verdad». Como teoría de la referencia objetiva de las representaciones (subjetivas), la «lógica de la verdad» contiene dos partes: la que concierne a las condiciones de aplicación a la intuición sensible (a la cual son dados los objetos en cuanto fenómenos) y la que se ocupa de la dependencia de las condiciones de la identificación intelectual de objetos a una unidad continua de la conciencia, presente como tal unidad a través de toda la diversidad de sus representaciones. Kant tiene el convencimiento de que el problema escéptico del criterio y condiciones de la verdad se resuelve si lo sacamos de la lógica formal y lo metemos en una suerte de «lógica objetiva» que explique la referencia de las estructuras intelectuales del pensamiento de objetos a condiciones de la presentación de estos en la intuición. Una cosa es que un objeto se nos dé y otra cosa es que establezcamos una determinación intelectual de lo que ese objeto sea. Aunque se trate de cosas distintas, sólo por la conjunción de ambas es que podríamos hablar en general de verdad y de objetividad.

V

Es, sin embargo, en la *Dialéctica Trascendental*, y más específicamente en el capítulo de las antinomias, en donde queda claro que Kant comprendió en qué consistía el desafío del escepticismo dialéctico tal como fue expuesto en la antigüedad.

En el capítulo de las antinomias de la razón pura, elogia la utilidad del método escéptico para la limpieza catártica, o purgante, de algunos de los delirios del dogmatismo (KrV, A 486/B 514).

En su conocido informe sobre los procedimientos y escuelas escépticas, Sexto Empírico se había ya servido de la metáfora del medicamento purgativo. Lo hizo, no obstante, para referirse al modo conjetural y no asertivo que deben tener las formas de expresión escéptica. El escéptico, de acuerdo con ello, no debe afirmar o negar obcecadamente ni con pretensiones absolutas de verdad, pues si lo hiciera, le ocurriría como a aquellos purgativos que «no solo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores» (EP, i, 206; EP, ii, 188). Lo que con esto quiere decir Sexto Empírico es que, si el escéptico afirmara o negara de modo obcecado y firme, esto es, dogmático, incurriría en una suerte de contradicción en los términos, ya que él cree que hay asuntos con respecto a los cuales no parece posible afirmar o negar algo absolutamente y con plena seguridad. Por tanto, respecto de esos asuntos sólo es admisible un modo de expresión conjetural. Sólo en cuanto aboga por una forma de expresión

conjatural puede el escepticismo ser tenido como un purgante, o catártico, que limpia el organismo de impurezas sin expulsarse a sí mismo con ellas.

La pregunta que inmediatamente surge es, por supuesto: ¿y cuáles son esos asuntos? La respuesta a esa pregunta no es nada más, pero tampoco nada menos, que la clave de todo el proyecto escéptico: esos asuntos son los que se refieren a una realidad más allá de lo que es manifiesto.

Como nos tenemos que atener a lo que es manifiesto (*phainómenon*), y lo que es manifiesto es variable, relativo y contingente, el modo de expresión acorde a él no puede ser ni obcecadamente afirmativo ni obcecadamente negativo; debe ser conjatural. Esto es perfectamente consistente con la idea de que podemos pronunciarnos respecto de lo que es manifiesto, pero de ninguna manera respecto de lo que no lo es (*nouménon*) y se supone que subyace a esto manifiesto. Nuestra forma de pronunciarnos sobre lo manifiesto no puede ser, por su parte, taxativa y firme como la de los que pretenden decir de una vez por todas en qué consiste la naturaleza de las cosas no manifiestas o, si se prefiere, en sí.

Aunque las alusiones de Kant al método escéptico suelen ser muy positivas, no puede decirse lo mismo de sus apreciaciones del escepticismo:

[L]a dialéctica trascendental no favorece en modo alguno al escepticismo, aunque sí al método escéptico, que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad, cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios, aunque no sea finalmente aquello que se buscaba. (KrV, A 507/B 535)

En otro pasaje, esta vez de la *Doctrina del Método*, que lleva el diciente título «De la imposibilidad de un apaciguamiento escéptico de la razón que se halla en desacuerdo consigo misma», Kant vuelve a referirse en términos positivos al método escéptico, sobre todo por la forma como sabe enlazar su artillería argumentativa contra los excesos del dogmatismo, pero no por los resultados a los que el escéptico llega con ese método. El escéptico que Kant tiene en mente en esta interesante sección de la «disciplina» de la razón es Hume: «Así —dice— el procedimiento escéptico no es *satisfactorio* en sí para las cuestiones de la razón, pero sí es un ejercicio *preparatorio* (*vorübend*) para despertar la cautela de ella y para indicar medios diligentes que la pueden asegurar en sus posesiones legítimas» (KrV, A 769/B 797).

Se podría pensar correctamente que esta separación del «método escéptico» respecto del «escepticismo» concuerda con la idea de Kant de que lo propio de su filosofía es su carácter «crítico». Como la crítica se ejerce en contra del dogmatismo racionalista y sus pretensiones de conocer basado

sólo en la argumentación racional *a priori* y sin tener en cuenta la referencia de sus conceptos y razonamientos a una experiencia posible, parece obvia su afinidad con el escepticismo, tanto clásico como moderno. Como quien dijera: el enemigo de tu enemigo es tu amigo. Pero así no se dan aquí las cosas y preguntarse por qué ese no es el caso no es una pregunta ociosa ni de obvia contestación.

No es obvio que se pueda separar escepticismo de método escéptico. Y si eso no es obvio, tampoco lo es que Kant no sea un escéptico al adoptar el método escéptico sólo porque se llame crítico.

Según Sexto Empírico,

el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos (*phainoménon*) y en las cosas como son pensadas (*nouménon*), según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia. (EP, i, 8)

Por fenómenos, o cosas manifiestas, entiende Sexto Empírico las «cosas sensibles» (*tà aisthetá*), que son las que se han de oponer, en concordancia con los tropos, o bien a otras cosas sensibles, o bien a las «cosas inteligibles» (*tà noetá*). También, claro, la capacidad para establecer antítesis se puede orientar al enfrentamiento de cosas inteligibles (EP, i, 9).

Lo primero que hay que notar es que todos los tropos, o argumentos escépticos, dependen estructuralmente de la definición citada por Sexto. Esto es más fácil de ver en el caso de los 10 tropos que en el de los famosos 5 tropos de Agripa.⁸ Tómese, por ejemplo, cualquiera de los llamados 10 tropos, que se refieren casi todos ellos a lo que podría llamarse «relatividad perceptual», y se verá esa dependencia estructural. Un observador cualquiera O percibe la cosa C de una determinada manera, de acuerdo con su punto de vista y sus condiciones subjetivas de observación; mientras que otro observador P la percibe de otra manera. El escéptico utiliza aquí «su capacidad de establecer antítesis» para mostrar que, desde la perspectiva fenoménica, concordante con lo que es manifiesto de manera sensible a cada cual, no hay forma de dirimir la disputa. En este caso, se trata de una antítesis en el campo meramente fenoménico: el punto de vista de O sobre lo manifiesto a él, se opone en ocasiones de modo irreductible al punto de vista de P sobre lo manifiesto a él.

8 Véase EP, i, 14 y 15. Para una completa reconstrucción de ambos grupos de tropos véase Hankinson, 1995, pp. 155-192.

El escepticismo antiguo es un modo penetrante de hacer filosofía no sólo porque establece de esta manera la relatividad perceptual, sino porque muestra que lo que hace que surja una antítesis irreductible e insoluble a partir de esa relatividad es el hecho de que no es posible acceder a una realidad en sí o subyacente a lo manifiesto a cada cual, y que sería la piedra de toque unívoca y objetiva, común a todos los puntos de vista. Sin embargo, es evidente que este mismo supuesto de una realidad en sí subyacente a los puntos de vista relativos e inaccesible a ellos, es lo que le da el combustible. Si ese supuesto dejara de ser operativo, el juego del escepticismo fundado en la relatividad perceptual perdería sentido. Algo así es lo que logra establecer la teoría kantiana del conocimiento al mostrar la irrelevancia que tiene lo que él llama «realismo trascendental» para la comprensión de la experiencia objetiva.

En el caso de los muy refinados 5 tropos de Agripa es menos evidente esta concordancia estructural con la definición citada del escepticismo. Así, mientras que el primero de esos tropos, llamado «a partir del desacuerdo», («según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta») (EP, i, 164; 165), parece ser una reformulación de la idea según la cual el escéptico tiene la habilidad de «establecer antítesis» (en las que se harían explícitos esos desacuerdos), no es evidente que los otros dependan o estén ligados a esta habilidad dialéctica para las antítesis. No obstante, puede reconocerse que, si con respecto a algún problema o cuestión teórica no hay forma de escapar a la recurrencia al infinito, o es imposible abandonar el punto de vista relativo y circunstancial, o toca asumir sin demostración alguna hipótesis para validarlo, o, finalmente, la cuestión nos lleva a un círculo vicioso en la demostración, entonces ello implica que no parece haber acuerdo posible entre las partes que disputan. Y es por esa razón, justamente, que el asunto en cuestión ha de ser sometido al examen escéptico orientado por los tropos con el propósito principal de suspender el juicio.

En cualquier caso, parece ser esencial al método escéptico la constatación de que hay antítesis inevitables e insolubles. Estas pueden surgir en el ámbito puramente fenoménico (relatividad perceptual o de puntos de vista), en el nouménico (aseveraciones divergentes sobre lo real en sí, no manifiesto y presuntamente subyacente a lo manifiesto que no pueden ser validadas) y en la mezcla de ambos órdenes.

Si, dada la relatividad perceptual, es inevitable que surjan perspectivas divergentes sobre algo que suponemos es lo mismo, pero no puede ser validado como tal por escapar al ámbito fenoménico o referido a lo que es manifiesto, entonces el método escéptico no puede ser separado del escepticismo. En otras palabras: si en el ámbito de lo manifiesto no puede ser

conjurada de ningún modo la relatividad perceptual, entonces el modo de expresión de nuestro conocimiento de las cosas tiene que ser conjetural. Si, por otra parte, y con miras a sortear esa dificultad, se admite entonces que para afirmar o negar con algún grado de seguridad epistémica se ha de abandonar el ámbito de lo que es manifiesto y se debe adoptar una consideración intelectual que permita decir algo sobre lo que subyace a lo que es manifiesto y variable, habría que reconocer que no se ve el modo como pueda ser validado algo que no está circunscrito al ámbito de lo manifiesto, o de lo que podríamos tener alguna experiencia. En cualquiera de los dos casos es una dificultad inherente a la forma de afirmar o negar obcecada y firme la que provoca el escepticismo, a la vez que provoca la aplicación del método escéptico.

Si el método escéptico es «tan provechoso» y útil en su forma de proceder para «la corrección de nuestros juicios» (KrV, A 507/B 535) como piensa Kant, es porque esa forma de proceder está animada por lo que podría llamarse la «circunstancia principal» del escepticismo. Esa circunstancia consiste en la imposibilidad de decidir con seguridad de cara a la relatividad perceptual, por un lado, y al conocimiento de lo que es en sí, o no manifiesto, por el otro.

La «circunstancia principal» del escepticismo en el ámbito fenoménico es resuelta de raíz por Kant mediante una compleja teoría de la experiencia objetiva que, como señalé, hace obsoleta la postulación de un realismo trascendental como piedra de toque de la objetividad y del acuerdo intersubjetivo. Ese, sin duda, es uno de los enormes resultados de la filosofía teórica de Kant. No pasa lo mismo cuando los conflictos dialécticos surgen de la interferencia entre un punto de vista fenoménico y uno nouménico en torno a asuntos que la razón no puede resolver, pero de los que tampoco puede prescindir.

Las antinomias de la razón son ejemplos paradigmáticos de ese tipo de conflictos. La confusión a la que llevan es característica de la «circunstancia principal» de la filosofía crítica, que consiste en sostener que tales conflictos son necesarios a la razón. Sin embargo, las dos posibles salidas escépticas a esa circunstancia (la suspensión del juicio y la adopción de una forma de expresión conjetural, ni tética ni antitética, sobre los asuntos en cuestión) están vedadas para Kant. La solución crítica que él da a los conflictos está orientada por la propuesta metodológica del idealismo trascendental.

Un somero repaso a las dos primeras antinomias de la razón, llamadas por Kant «matemáticas», nos permite ver el modo como opera dicha propuesta metodológica en conjunción con el «método escéptico», muy útil para Kant, como se ha dicho, a la hora de examinar el enfrentamiento de la razón consigo misma cuando confunde dos órdenes de predicación, o de

aspiración cognoscitiva: el relativo a los objetos en cuanto pueden ser dados como fenómenos en una experiencia y el relativo a los objetos como son en sí, o sea, en cuanto no aparecen.

El primer conflicto antinómico surge de que al pensar que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio se invoca forzosamente la postura contraria: el mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio (KrV, A 426 y ss./B 454 y ss.). En el segundo conflicto se muestra, por su parte, que al sostener que toda sustancia compuesta consta de partes simples, se invoca la antítesis que defiende la inexistencia de partes simples (KrV, A 434 y ss./B 463 y ss.). Estos son problemas muy antiguos de la filosofía y que han provocado discusiones desde hace muchos siglos. Kant piensa que se trata de antinomias inevitables. No es que debamos contar con una especial capacidad para hallarlas, como pensaría un escéptico haciendo gala de su método de investigación, sino que se originan en el ejercicio mismo de la razón. Es decir, cualquiera de las dos posturas que se asuma hace necesario el surgimiento de la opuesta. Y es a su vez necesario que la razón asuma alguna de las dos dada su inevitable tendencia a investigar las cosas hasta el fin, aun cuando no cuente con un instrumentario, por así decir, experimental, sino que tenga que hacerlo basada en la mera especulación. El método escéptico sería, en estricto sentido, un modo de hacer explícitos los inevitables conflictos antinómicos en los que se enreda la razón misma al querer dar alguna solución a problemas como los propuestos.

No obstante ser necesarios e inevitables esos conflictos de la razón, son al mismo tiempo ilusorios. Se trata de pseudoproblemas que no se pueden desatar por separado sino mostrando que la base misma de la que surgen los hace insolubles y ficticios. De modo que hay que ir a esa base para examinar qué es lo ahí anda mal. Kant cree que el origen de los conflictos está en la confusión de los órdenes de predicación fenoménico y nouménico, e inspirado en esa idea muestra que no tenemos aquí una oposición meramente lógica, sino lo que él llama una «oposición dialéctica». Lo propio de una oposición dialéctica entre dos juicios es que ambos pueden ser falsos, «porque uno no solamente contradice al otro, sino que dice algo más de lo que se requiere para una contradicción» (KrV, A 504/B 532).

A alguien que dice, por ejemplo: «el círculo es la figura geométrica más perfecta», se le podría oponer el juicio que lo contradiga: «el círculo no es la figura geométrica más perfecta». Tenemos aquí una genuina oposición lógica de contrarios y seguramente el conflicto allí surgido sólo podrá ser resuelto si se entra a un examen sobre lo que se entiende por perfección y si, en consecuencia, se le ponen contraejemplos al primer juicio. Alguno de los dos juicios será, de acuerdo con eso, verdadero y eso supondrá la falsedad del opuesto contradictorio. No ocurre en cambio lo mismo si decimos:

«el círculo cuadrado es la figura geométrica más perfecta». Su opuesto contradictorio: «el círculo cuadrado no es la figura geométrica más perfecta», no es un opuesto lógico, sino dialéctico y el conflicto entre ambos juicios no se resuelve demostrando la verdad del uno y, consiguientemente, la falsedad del otro. Ambos juicios son falsos y el problema, que es un pseudoproblema, no se resuelve validando ninguno de los dos juicios opuestos, sino mostrando que hay algo, por así decir, anterior a la oposición contradictoria que anda mal; a saber: la idea de que un «círculo cuadrado» enuncia una contradicción en los términos. Así las cosas, es tan falso decir que «el círculo cuadrado es la figura geométrica más perfecta» como decir que «el círculo cuadrado no es la figura geométrica más perfecta».

Es eso lo que ocurre, según Kant, con las dos primeras antinomias y lo muestra con relativa claridad en el caso de la primera. La tesis afirma que el mundo considerado en sí (o sea más allá de toda experiencia posible) tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio, y la antítesis lo niega. El conflicto se desarticula haciendo evidente que, puesto que el mundo, considerado como algo para nosotros, no existe en sí, «entonces no existe ni como *un todo infinito en sí*, ni como *un todo finito en sí*» (KrV, A 505/B 533). Y esta forma de disolver el conflicto dialéctico tendría que poder extenderse a la segunda antinomia: el mundo material, considerado como algo para nosotros en una experiencia posible, ni está en sí conformado de sustancias compuestas de partes simples, ni tampoco está constituido en sí por partes divisibles al infinito. Tanto la tesis, como la antítesis en ambas antinomias son falsas porque afirman y niegan (obcecadamente) de algo el que contenga una contradicción en los términos (el mundo que es algo para nosotros como es en sí; un círculo cuadrado). De ahí se sigue, indirectamente, que la única manera legítima de plantearse el problema de la infinitud (respecto al tiempo y al espacio y a la divisibilidad de la materia) sea apelando a un «*regressus* empírico de la serie de los fenómenos; y no en sí mismo» (*ibid.*). En ese caso sería más propio hablar de regreso «*in indefinitum*» que de regreso actual y absoluto «*in infinitum*». La antinomia ha surgido por una transposición de los términos, por una especie de confusión categorial en la que se ha tomado la «idea de totalidad absoluta», de infinito actual y absoluto, que «solo vale como una condición de las cosas en sí mismas» y «se ha aplicado a fenómenos, que solo existen en la representación, y cuando constituyen una serie existen en el *regressus* sucesivo pero no de otra manera» (KrV, A 506/B 532).

Es muy notable que Kant sostenga en este punto que esta solución a las antinomias ofrezca una prueba indirecta de la idealidad trascendental de los fenómenos cuando es evidente que la clave de la solución tiene como presupuesto justamente esa idealidad. La prueba directa del idealismo tras-

cidental, es decir, de la idealidad formal del espacio y el tiempo en relación exclusivamente con el mundo como fenómeno o representación, está expuesta, según Kant, en la *Estética Trascendental*. Y esta teoría es la clave de la solución de los conflictos antinómicos. Que aquí se ofrezca al mismo tiempo una «prueba indirecta» del idealismo trascendental sólo puede significar una de las dos siguientes cosas: o que el proyecto crítico es circular, o que la solución a la antinomia y el idealismo trascendental se retroalimentan mutuamente. Esto último sería aceptable sólo si se acepta que la imposibilidad de solucionar el conflicto antinómico en los términos tradicionales fuerza a la necesidad de distinguir los dos tipos de predicación: el relativo a las cosas como fenómeno y el relativo a ellas mismas como son en sí, lo cual refuerza (prueba indirectamente) la utilidad de la distinción. Eso, no obstante, podría conducir a problemas innecesarios. Más transitable parece la idea según la cual el idealismo trascendental es el presupuesto de la desactivación del conflicto dialéctico. Y si este queda efectivamente desactivado, pues eso prueba la utilidad y validez del método.

VI

El idealismo trascendental descansa en la tesis de que las condiciones de la experiencia dependen de la constitución del sujeto del conocimiento y se refieren únicamente a los objetos en cuanto fenómenos que aparecen a ese sujeto. Pero la filosofía de Kant se esfuerza al mismo tiempo por mostrar que esta tesis debe ser compatible con la necesidad de la razón de afirmar algo sobre algunos asuntos que no pueden entrar al ámbito de la experiencia fenoménica. Esos asuntos son principalmente tres: la inmortalidad del alma, la libertad y Dios. Kant, siguiendo la ruta escéptica, los sitúa en la esfera noumenal, o intelectual, o de lo no manifiesto o en sí, y defiende la tesis de que aun cuando no constituyan objetos del conocimiento, sí encarnan ideas que pueden y tienen que ser pensadas por la razón. No todos los tres son, por cierto, objeto de un examen antinómico. Únicamente lo es el de la libertad, que Kant sitúa en la crítica de lo que llama «cosmología racional», la cual tiene por objeto el «conocimiento racional» del mundo como totalidad. Así y todo, tanto el primer tema, el de la inmortalidad del alma, como el de la existencia de Dios, son sometidos a un tratamiento crítico muy cuidadoso que podría recibir el beneplácito de muchos escépticos y que no deja de estar ligado internamente a la tesis crucial del idealismo trascendental.

Kant desvirtúa la posibilidad de una determinación del alma como substancia, internamente ligada a la idea de su inmortalidad, demostrando, por un lado, que el concepto de substancia sólo tiene aplicación como concepto operativo en la experiencia como fundamento lógico que

ha de referirse a fenómenos externos, e indicando, por otro, que el yo que es consciente de sí mismo no puede ser considerado como un objeto al que la categoría de substancia pueda aplicarse para su conocimiento, pues ese yo, entendido como yo pienso, es la condición formal de la aplicación de todas las funciones intelectuales a objetos. Podría establecerse, ciertamente, un conocimiento del yo, pero entendido como sentido interno, es decir, como conjunto de representaciones enlazadas en el tiempo a las que se les aplica una función intelectual para su determinación, pero que siempre se presentan a quien aspira a conocerlas en el ámbito enmarcado por una experiencia posible.⁹

Para el caso de la «teología racional», que se ocupa del conocimiento racional de Dios, o mejor, de la demostración de su existencia, vale también sostener que toda aspiración metafísica supera ahí los límites de cualquier experiencia objetiva posible. Aunque eso sea cierto, merece subrayarse que la crítica kantiana de la teología racional es mucho más fina que eso y llega al desenmascaramiento de la falacia en la que se funda en última instancia todo el procedimiento demostrativo de la existencia de Dios, entendido como ser supremo y absoluto; a saber: la consideración de la existencia como un predicado. Si Dios es el ser perfectísimo tiene que existir, pues si le faltara la existencia le faltaría «algo», una propiedad (a saber, la existencia) y entonces no sería perfectísimo. Pero resulta que la existencia no es una propiedad sino otra forma de decir «es» (KrV, A 592-602/B 620-630).

Cierto es que las demoledoras críticas de Kant tanto a la doctrina cartesiana del alma como a la teología racional pueden ser tenidas como succulentos manjares para un escéptico (fue pensando en eso que Mendelssohn llamó a Kant con serena, pero profunda preocupación el «Alleszermalmender», el «destructor de todo»),¹⁰ pero no puede perderse de vista que lo que al autor de la *Crítica de la razón pura* le interesaba era la investigación de los fundamentos por los cuales «la razón humana», «en un género de sus conocimientos» (a saber: la metafísica, que como tendencia natural del ser humano merecía todo su respeto) incurre en una «ilusión» que a él le parece tan

9 La crítica a la «psicología racional» es acometida por Kant en una densa y difícil parte de la KrV que fue completamente revisada por su autor para la segunda edición. La versión de la primera edición consta de cuatro argumentos (los llamados «paralogismos») sumamente ricos y complejos (KrV, A 348-405). En ese largo pasaje suprimido se pueden hallar, en conjunción con algunos importantes párrafos de la *Deducción* tanto en A, como en B, los elementos básicos de una teoría kantiana del yo y lo que podría considerarse como la solución kantiana al problema mente-cuerpo. La versión de la crítica a la psicología racional en la segunda edición se concentra, en cambio, en desvirtuar la idea del yo pienso, o del ente pensante, como substancia (KrV, B 406-428).

10 Mendelssohn, *Morgenstunden*, 235.

inevitable como imposible de mantener. El dictamen de Kant es que la naturaleza de la razón la lleva necesariamente a proponerse estos problemas, pero que ella misma no los puede resolver porque sobrepasan sus límites. Ese dictamen no parecer ser, ciertamente, el de un escéptico, pero tampoco el de un simple destructor de todo. Es un dictamen trágico.

De cualquier manera, Kant está convencido de que la distinción de los objetos en fenómenos y cosas en sí o noumenos es la que permite pensar estos últimos sin contradicción y sin confrontación con la perspectiva fenoménica. La antítesis “fenómeno” – “cosa en sí” prueba, de este modo, ser aparente. El modelo más ejemplar de esta salida conciliadora a los conflictos antitéticos de la razón es, sin duda, la solución a la Tercera Antinomia, o de la libertad.¹¹

El método escéptico de las oposiciones nos permite, según Kant, concebir la libertad sin contradicción y sin divergir con todo aquello que podemos aseverar en el ámbito de una experiencia fenoménica y condicionada, ya que la idea de la libertad descansa en el aspecto inteligible del ser humano que, en cuanto aspecto, coexiste con el aspecto sensible o empírico de este. Un pirrónico diría, por supuesto, que ese pensamiento de la libertad es de todas maneras una afirmación sobre lo no manifiesto. Y probablemente añadiría que un «dogma» es, en cualquier caso, «la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas» (EP, i, 13). Semejante dictamen recuerda aquel otro de Peter Strawson según el cual Kant no sostiene simplemente que no podemos conocer la realidad nouménica, sino que *hay* una realidad nouménica y no podemos conocerla (Strawson, 1966, p. 38). Del modo como se asienta a ese «hay» depende la relación de Kant tanto con el escepticismo, como con el dogmatismo. ●

11 Véase KrV, A 532-558/B 560-586. Me ocupo con algún detalle de esta antinomia en el siguiente ensayo, en este volumen («El escándalo de la libertad»).