

# La *disolución* kantiana del idealismo\*

JORGE ORNELAS

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

jornelas@filosoficas.unam.mx

**Resumen:** Este trabajo defiende dos tesis: en primer lugar, que la “Refutación del idealismo” y el “Cuarto paralogismo” contienen dos estrategias antiescépticas distintas; mientras que la primera intenta “refutar” el desafío escéptico, la segunda intenta “disolverlo”. En segundo lugar, que a diferencia de la “Refutación del idealismo”, el “Cuarto paralogismo” está diseñado para socavar el “realismo trascendental”, posición que Kant considera el origen de “ilusiones trascendentales”, como las antinomias y los paralogismos.

**Palabras clave:** Kant, escepticismo, refutaciones/disoluciones, cuarto paralogismo

**Abstract:** This paper presents two claims: first of all, that the “Refutation of Idealism” and the “Fourth Paralogism” develop two distinct anti-skeptical strategies. While the first one tries to “refute” the skeptical challenge, the second one tries to “dismiss” it. Secondly, it attempts to show that, unlike the “Refutation of Idealism”, the “Fourth Paralogism” is designed to undermine “transcendental realism”, which, according to Kant, is the source of “transcendental illusions” like antinomies and paralogisms.

**Key words:** Kant, skepticism, refutation/dismissal, fourth paralogism

En 1782 apareció la primera reseña de la *Crítica de la razón pura* (CRP) en los *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, la cual fue elaborada por Christian Garve y Heinrich Feder.<sup>1</sup> Ahí se describe la CRP como un sistema de idealismo muy similar al defendido por Berkeley. Como es sabido, Kant respondió con ira a esta imputación en los *Prolegómenos*,<sup>2</sup> y para la segunda edición de la CRP (1787) hizo algunas enmiendas destinadas a desmarcarlo de cualquier posición idealista conocida hasta entonces.

\* Agradezco a todos los alumnos de los cursos de Teoría del Conocimiento que impartí en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante los semestres 2005–1 y 2005–2, y en los cuales tuve la oportunidad de discutir la mayoría de estas ideas. Una versión previa de este texto fue presentada en la Universidad del Claustro de Sor Juana el 10 de noviembre de 2004 dentro del ciclo de conferencias en torno al bicentenario de la muerte de Immanuel Kant. Agradezco a los asistentes sus comentarios. Un agradecimiento aún mayor merecen aquellas personas que discutieron y criticaron este texto de manera exhaustiva: Guillermo Hurtado, Pedro Stepanenko, Miguel Ángel Fernández, Eduardo García y Teresa Verthein; estoy en deuda con todos ellos.

<sup>1</sup> Por la correspondencia de Kant con Garve se sabe que Feder, editor de esa revista, alteró la reseña. La reseña original de Garve fue publicada un año después (1783) en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, pero era demasiado tarde, pues la primera versión ya había despertado la ira de Kant. Cfr. Kant 1783.

<sup>2</sup> Cfr. Kant 1999, especialmente § 13.

La “Refutación del idealismo” (*RI*) (B 274–279)<sup>3</sup> es una de esas nuevas secciones destinadas a este cometido; ahí Kant pretende refutar el idealismo escéptico defendido por Descartes con la tan ansiada prueba que pondría fin, de una buena vez, al “escándalo de la filosofía” que implicaba el escepticismo.

Desde entonces se ha vuelto un lugar común ubicar la estrategia anti-escéptica kantiana en esta sección (*RI*), pasando por alto el hecho de que, desde la primera edición de la *CRP*, Kant había desarrollado una estrategia totalmente distinta frente al escepticismo y la había expuesto en el “Cuarto paralogismo” (*CP*) (A 367–373). La mayoría de las interpretaciones coinciden por lo menos en dos puntos:

- 1) la *RI* contiene el argumento más sólido con miras a refutar el escepticismo, y
- 2) el *CP* es también un (primer) intento por refutar al escéptico que no es exitoso debido, en gran medida, a su compromiso con premisas idealistas.<sup>4</sup>

Contra esta interpretación estándar, en este trabajo intento mostrar dos cosas:

- 1) que la *RI* y el *CP* son dos estrategias antiescépticas distintas, y
- 2) que el *CP* tiene éxito ahí donde la *RI* falla, esto es, en el plano trascendental.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Kant 1990. Todas las referencias a la *Crítica de la razón pura* corresponden a la traducción de Pedro Ribas, editada por Alfaguara. Utilizo el sistema de referencia tradicional, según el cual la letra “A” remite a la primera edición de 1781, y la letra “B” a la segunda edición de 1787, seguidas por el número de la página.

<sup>4</sup> Véanse Guyer 1987, caps. 12, 13 y 14; Allison 1983, pp. 15, 17 y 59; Ameriks 1982, pp. 111 y ss.; Bennett 1974, pp. 215 y ss., y también Stroud 1984. En todos estos trabajos hay una tendencia a pasar por alto, implícita o explícitamente, la distinción entre el *CP* y la *RI*.

Es especialmente significativa la interpretación de Paul Guyer, quien ha sostenido que la principal diferencia entre la primera y la segunda edición de la *CRP* radica en el tránsito de una posición idealista a otra comprometida con un realismo robusto. De esta manera, a Guyer le parece legítima la imputación de berkeleyanismo hecha por Feder en 1782; de hecho, considera que esta imputación persiguió durante varios años a Kant y fue lo que atizó sus inclinaciones realistas. Cfr. Guyer 1987.

<sup>5</sup> El término “trascendental” es ambiguo y tiene por lo menos dos acepciones bien definidas en el *corpus* kantiano: en primer lugar, se utiliza para referirse a las condiciones epistémicas de los seres humanos que hacen posible el conocimiento (espacio, tiempo y categorías), condiciones que según Kant son *a priori*. Para Kant, éste es el sentido más socorrido del término “trascendental”; cfr. A 28–30/B 44–45 y también Kant 1999, § 374, nota al pie. No obstante, en algunos contextos Kant utiliza el término “trascendental” como sinónimo de “trascendente” para calificar una perspectiva en la que algo (el mundo, los objetos externos, etc.) es considerado con total independencia de esas condiciones epistémicas; cfr. A 45–46/B 62–63; y A 368–373. Es justamente este último sentido del término “trascendental” el que tiene que ver con las estrategias antiescépticas analizadas en este texto.

En un primer momento mostraré las razones por las que considero que la *RI* no es una prueba concluyente que demuestre que tenemos conocimiento del mundo externo. Posteriormente ofreceré una interpretación de la estrategia del *CP* como una estrategia “disolutoria” y trataré de mostrar por qué considero que ésta es una estrategia más promisorio que la estrategia “refutatoria” emprendida en la *RI*.

Así pues, aquí no sólo intento eliminar lo que considero un error común en la exégesis kantiana, sino que también pretendo mostrar la que, a mi juicio, es la manera más conveniente de enfrentar el desafío escéptico.

### 1. Dos aproximaciones al desafío escéptico

El denominado problema del mundo externo (PME), el problema de justificar nuestro presunto conocimiento acerca del mundo externo apelando a nuestra experiencia, es justamente el tipo de escepticismo que Kant tiene en la mira tanto en el *CP* como en la *RI*. Este problema se origina a partir de la combinación de dos tesis, a saber: (a) el dualismo metafísico *res cogitans/res extensa* con (b) una posición epistemológica fundacionalista que otorga prioridad epistémica al ámbito de lo mental.<sup>6</sup> Es precisamente entonces cuando nos percatamos de la existencia de un abismo entre dos dominios de creencias, abismo que el escéptico explota para lanzar su desafío:

- (1) Por un lado se encuentran aquellas creencias que tienen como contenido estados mentales, tales como “me parece que el vino es dulce” o “veo una mesa frente a mí”.
- (2) Por otro lado están las creencias cuyo contenido ya no son estados subjetivos, sino hechos del mundo objetivo, “hay una mesa frente a mí” o “el vino es dulce”.

Para el escéptico, las creencias que conforman el dominio (1) son epistémicamente prioritarias respecto de las que integran (2), sobre todo porque son infalibles:<sup>7</sup> una creencia del primer dominio es necesariamente verdadera por el simple hecho de que el sujeto sea consciente de que la tiene: “¿Cómo podría ser falsa mi creencia de que tengo un dolor de muelas si soy consciente de que me duele?”<sup>8</sup> Este dominio constituye el fundamento

<sup>6</sup> Michael Williams ha defendido que esta desafortunada combinación aparece por primera vez con Descartes, por lo que el PME es un problema moderno que no estaba presente en la Antigüedad. Cfr. Williams 1988.

<sup>7</sup> Además de infalibilidad, Descartes atribuye incorregibilidad e indubitabilidad a estas creencias que conforman el dominio (1).

<sup>8</sup> “Y he aquí que finalmente vuelvo espontáneamente a donde quería; en efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente” (Descartes 1997, p. 30).

de todo el conocimiento, pues son creencias que no sólo son infalibles, sino que están autojustificadas y que son capaces de transmitir su justificación al resto de las creencias que integran el edificio del conocimiento. En cambio, para conocer la verdad de las creencias de (2) es necesario algo más que el simple hecho de ser consciente de alguno de nuestros contenidos mentales; se requiere, además, que el hecho objetivo, que es el contenido de mi creencia, sea el caso.

Una vez advertido este abismo entre ambos dominios, el escéptico nos desafía a justificar el presunto conocimiento que tenemos del mundo externo (2): “¿Cómo sabes que hay una mesa frente a ti?” La respuesta natural consistiría en apelar a alguna creencia de (1): “Lo sé porque la veo”. De manera que el abismo entre ambos dominios de creencias se salvaría realizando inferencias que van de (1) hacia (2). Pero es entonces cuando el escéptico introduce el “argumento del sueño”<sup>9</sup> para mostrar que esas inferencias son falibles: “en realidad no sabes que hay una mesa frente a ti, porque el hecho de que la veas no te garantiza que estés ante una mesa real, pues es lógicamente posible que estés soñando y en los sueños vemos cosas que parecen reales pero que no lo son”.

Así, una vez que se acepta la prioridad epistémica de (1) sobre (2), el escéptico describe nuestra relación epistémica con el mundo externo como una relación inferencial: sólo podemos saber algo del mundo externo (2) haciendo inferencias a partir de las creencias del dominio (1), pero esas inferencias son falibles por cuanto las creencias de (2) son perfectamente compatibles con la posibilidad de estar soñando; por lo tanto, no sabemos nada del mundo externo. Si no podemos salvar el abismo entre ambos dominios de creencias, entonces la devastadora conclusión escéptica es inminente.

Frente al PME, la mayoría de las estrategias antiescépticas han partido del hecho de que el desafío escéptico es correcto, por lo menos considerado como un condicional: si nuestra relación epistémica con el mundo externo es inferencial como sostiene el escéptico, entonces es correcto concluir que no sabemos nada del mundo externo.<sup>10</sup>

Las estrategias para enfrentar el desafío escéptico han sido varias y distintas, pero pueden agruparse en por lo menos dos grandes bloques:

1) *Refutaciones*: la mayoría de los intentos por terminar con el desafío escéptico han dirigido su ataque contra la conclusión del argumento escéptico: si se lograra probar la verdad de lo que niega el escéptico —el

<sup>9</sup> Para una reconstrucción minuciosa del argumento del sueño, *cfr.* Wilson 1990.

<sup>10</sup> Se ha vuelto un lugar común aceptar “la corrección condicional del escepticismo”, lo que ha conducido a una posición “pesimista” hacia el desafío escéptico: si el escepticismo es verdadero, por lo menos si se lo considera un condicional, entonces nada puede refutarlo. Entre los autores que suscriben esta posición frente al desafío escéptico destacan: Stroud 1984; Rorty 1979, y Nagel 1986.

conocimiento del mundo externo—, se habrá mostrado que no hay razón para seguir dudando o negando lo que el escéptico duda o niega, entonces lo habremos refutado.<sup>11</sup> Este tipo de estrategias reconocen un problema legítimo en el desafío escéptico, el cual puede ser erradicado mediante argumentos. Aquí simplemente quisiera llamar la atención hacia el hecho de que éste es justamente el espíritu de la estrategia antiescéptica que aparece en la *RI*.

2) *Disoluciones*: otra forma de enfrentar el desafío escéptico es tratar de impedir que surja mostrándolo como algo infundado o injustificado. Evidentemente, esta estrategia está más enfocada en los antecedentes, en el origen del desafío escéptico que en la estructura de sus argumentos, pues si se lograra mostrar que las consideraciones que originan dicho desafío no están justificadas, entonces se desvanecería el desafío mismo. Las disoluciones son una suerte de terapia: incluyen un diagnóstico acerca de la manera en que ha surgido el desafío escéptico y apuntan hacia una cura. Así pues, para este tipo de estrategias, el desafío escéptico no es un problema legítimo, sino que o carece de sentido o está mal planteado, en cualquier caso es un pseudoproblema.

Esto último permite trazar otra distinción en el interior de las disoluciones. Si bien es cierto que toda disolución implica un diagnóstico, no es lo mismo calificar al desafío escéptico de sinsentido que calificarlo de problema mal planteado:

2.1) *Disoluciones semánticas*: estas estrategias consisten en mostrar que los argumentos escépticos presuponen un marco teórico que distorsiona el significado de conceptos como “conocimiento”, “justificación”, etc., lo que da lugar a un sinsentido como la conclusión escéptica: “no es posible el conocimiento empírico en general”. Por ello, si se lograra mostrar que realmente ha habido tal distorsión, el desafío escéptico no sólo perdería su urgencia, sino que podría ser rechazado en cuanto que constituye un sinsentido, esto es, una oración que es significativa en la medida en que conocemos sus condiciones de verdad, pero que nunca podrían ser satisfechas. Este tipo de estrategias dirigen su ataque más bien contra la posición desde la que el escéptico lanza su desafío.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Un caso paradigmático de refutación, además de la *RI* aquí analizada, se encuentra en el artículo de G.E. Moore “Proof of an External World”. Cfr. Moore 1939.

<sup>12</sup> El caso más emblemático de una disolución semántica lo constituye el célebre apéndice de *Meaning and Necessity*, “Empiricism, Semantic and Ontology” de R. Carnap (1956). Ahí Carnap introduce la distinción entre “cuestiones internas” y “cuestiones externas” para mostrar que el PME carece de sentido: una vez que se ha aceptado el marco lingüístico de los objetos externos, sólo es posible responder a las cuestiones “internas”, pues sólo éstas son significativas; en cambio, las cuestiones que plantea el escéptico (acerca de la existencia del mundo objetivo como un todo) son cuestiones que carecen de sentido en cuanto que no pueden formularse en términos del lenguaje de objetos externos. Comparto con Stroud la idea

2.2) *Disoluciones no semánticas*: estas estrategias consisten en mostrar que el desafío escéptico sólo es inteligible a la luz del tradicional proyecto moderno de colocar el conocimiento sobre sus legítimos fundamentos, proyecto que establece requisitos demasiado altos para que algo cuente como conocimiento y que al parecer nunca podrían ser satisfechos: infalibilidad, indubitabilidad, justificación no inferencial, concepción internalista de la justificación, etc. Esta estrategia propone abandonar dicho proyecto como antídoto al desafío escéptico: una vez que reorientemos el curso de nuestras investigaciones filosóficas, desaparecerá también el desafío escéptico.<sup>13</sup>

Considero que las disoluciones no semánticas son vulnerables porque es muy poco lo que conceden al desafío escéptico; esto es, en primer lugar hacen del escepticismo un problema asociado a ciertos supuestos teóricos pertenecientes a la tradición filosófica moderna, siendo que el escepticismo parece ser más bien un problema *intuitivo* al que cualquiera podría llegar sin presuponer marco teórico alguno, sino simplemente reflexionando acerca de qué es el conocimiento, la justificación y la objetividad. Resultaría relativamente sencillo levantar dudas escépticas más allá de los supuestos cartesianos que dominan la Modernidad. Por ello pienso que las estrategias más promisorias, aunque no por ello están exentas de problemas, son las disoluciones semánticas.

Por su parte, el talón de Aquiles de las disoluciones semánticas radica en que si tomamos la expresión “sinsentido” en su acepción estrictamente semántica, esto es, como “carente de significado”, ello entra en contradicción con el hecho de que entendemos bastante bien el desafío del escéptico —son oraciones perfectamente significativas—, al grado de que incluso se intenta disolverlo. Este tipo de estrategias, puestas en boga por la “filosofía del lenguaje ordinario” y el pragmatismo, parecen presuponer alguna versión del principio de verificación, pero si el desafío escéptico es semánticamente inteligible —como de hecho lo es—, el que no podamos satisfacer

de que la distinción carnapiana entre cuestiones internas y cuestiones externas está cercana a la distinción kantiana entre el ámbito empírico y el trascendental que establece en el *CP*. Cfr. Stroud 1984, cap. V. Otros casos de disoluciones semánticas se encuentran en Austin 1962 y Wittgenstein 1969.

<sup>13</sup> Un ejemplar paradigmático de disolución no semántica lo encontramos en *Philosophy and the Mirror of Nature* de R. Rorty (1979), quien piensa que el desafío escéptico puede ser rechazado una vez que se repara en el hecho de que es subsidiario de un proyecto epistemológico representacionista *demodé*: si no hay razón para mantener dicho proyecto epistemológico, tampoco la hay para aceptar el problema escéptico.

Michael Williams también intenta una estrategia análoga en su libro *Unnatural Doubts* (1995). Para Williams, el desafío escéptico es subsidiario de lo que ha llamado “realismo epistemológico” (la idea de que hay clases naturales epistemológicas en las que se ubican nuestras creencias en virtud de su contenido), el cual se encuentra intrínsecamente ligado al proyecto fundacionalista de la Modernidad. Es por ello que para Williams las dudas escépticas no son naturales, sino el resultado de estas posiciones teóricas.

sus condiciones de verdad resulta irrelevante, pues el escéptico podría incluso conceder que sus escenarios pudieran resultar falsos, lo importante es que nadie podría mostrarle que de hecho son falsos.

Soy consciente de que la línea que divide las estrategias refutatorias de las disolutorias, así como la distinción en el interior de las disoluciones, no son del todo claras, por lo que no he pretendido hacer una caracterización exhaustiva (condiciones necesarias y suficientes) de éstas, sino sólo llamar la atención hacia algunas características que nos permitan advertir cuándo estamos frente a un tipo de estrategia y cuándo frente a otro.

En lo que sigue trataré de mostrar que, al contrario de lo que sostiene la interpretación estándar de la estrategia antiescéptica kantiana, la *RI* y el *CP* son dos estrategias distintas: en la primera Kant está intentando *refutar* el desafío escéptico, mientras que en la segunda intenta *disolverlo* (mediante una disolución semántica). Además intentaré mostrar que esta última estrategia no es vulnerable a las objeciones tradicionales contra las disoluciones anteriormente señaladas, pues, en primer lugar, Kant reconoce un problema intuitivo en el desafío escéptico, lo cual tiene la ventaja de evitar el compromiso con una refutación —o disolución— definitiva. En segundo lugar, Kant considera que el desafío escéptico es semánticamente inteligible, pero que es un sinsentido epistemológico:<sup>14</sup> sí asevera algo, pero algo que, dada nuestra posición epistémica en el mundo, resulta intuitivamente falso. Lo que resulta un sinsentido no son las tesis escépticas, sino la posición desde la que el escéptico las enuncia, por lo que no tiene ningún caso lanzar su desafío.

## 2. La “Refutación del idealismo”

Ésta es una de las secciones que Kant agregó en la segunda edición de la *CRP* y su cometido es refutar el “idealismo escéptico” que sostiene Descartes. Desde el prólogo a la segunda edición, Kant se jacta de haber desarrollado en esta sección “la única prueba posible de la realidad objetiva de la intuición externa” (B XXXIX).

De acuerdo con Kant, un idealista escéptico es aquel que sostiene las dos tesis siguientes:

- E<sub>1</sub>) Lo único que se puede conocer de manera inmediata, y por ende con total certeza, es el Yo y sus contenidos mentales, por lo que:
- E<sub>2</sub>) la existencia del mundo externo es dudosa e indemostrable a través de la experiencia.

<sup>14</sup> Sobre la distinción entre sinsentidos semánticos y epistemológicos, *cfr.* Cornman, Pappas y Lehrer 1990, pp. 106 y ss.

Frente a esta postura, Kant desarrolla un argumento trascendental<sup>15</sup> que pretende mostrar que nuestra relación con el mundo externo no es una relación inferencial, sino que “la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de cosas fuera de mí” (B 276). Esto es, Kant intenta refutar la tesis  $E_1$  para que caiga también la tesis  $E_2$ .

A continuación presento una reconstrucción de dicho argumento trascendental:

- 1) “Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo.”

Esta premisa inicial debe ser tan evidente que hasta el escéptico debe aceptarla para que, a partir de ella, sea refutado. A diferencia de la “Deducción trascendental”, en la que Kant señala la necesidad de integrar todas las representaciones en una misma conciencia (autoconciencia), la conciencia a la que se refiere esta premisa es un autoconocimiento real de los propios estados subjetivos en cuanto que constituyen la propia historia subjetiva enmarcada en el único tiempo objetivo. Aquí se establece que me conozco a mí mismo determinado en el tiempo, como un fenómeno empírico dentro del entramado general de la experiencia, es decir, el sujeto es considerado como un objeto más de conocimiento, como un fenómeno más en el mundo.

- 2) “Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción.”

En la “Estética trascendental”, Kant establece que el tiempo es la forma pura de todos los fenómenos —“el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos” (A 34)— y en la “Primera analogía” también señala que, en tanto que el tiempo no es un objeto representado, sino la forma general en que nos son dados los objetos, éste es imperceptible en sí mismo. Pero necesariamente debe de existir algún sustituto sustancial, que Kant encuentra en los fenómenos externos.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> La estructura lógica paradigmática de los argumentos trascendentales es:

$$\begin{array}{ll} \text{P1:} & A \\ \text{P2:} & \Box (\neg C \supset \neg \Diamond A) \\ \hline \therefore & \Box C \end{array}$$

Para un análisis prolijo de la estructura lógica de los argumentos trascendentales *cfr.* Walker 1978.

<sup>16</sup> “Si prescindimos de lo permanente, no hay, pues, relación temporal alguna. Ahora bien, dado que no podemos percibir el tiempo en sí mismo, ese elemento permanente que hay en los fenómenos constituye el sustrato de toda relación de tiempo y, consiguientemente, la condición de posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir, de la expe-



Es necesario que exista algo permanente contra lo cual contrastar el devenir de los objetos en el tiempo y poder afirmar el cambio. Si no existiera algo permanente, no podríamos conocer la coexistencia y la sucesión de los fenómenos, por lo que:

- 3) “[E]se algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian” (premisa corregida en B XXXIX).

Esta premisa tiene por objeto bloquear la respuesta natural del cartesiano, a saber, que la *res cogitans* es ese algo permanente contra lo cual contrastar la fugacidad de los estados mentales.

La crítica kantiana al *cogito* cartesiano se encuentra en los “Paralogismos”. Ahí Kant establece que el idealista cartesiano confunde la conciencia del Yo completamente indeterminado (sujeto trascendental), con la conciencia determinada de un sujeto particular (sujeto empírico). Para Kant, el Yo es simplemente la forma del sujeto trascendental = *x*, es la mera forma lógica del pensamiento que permanece en el tiempo.<sup>17</sup> La salida natural del idealista escéptico queda anulada al mostrar que confunde el “yo trascendental” con un “yo empírico”, con una sustancia. A este tipo de confusión Kant la denomina “ilusión trascendental”.<sup>18</sup> En tanto que la *res cogitans* carece de contenido empírico, no es objeto de la intuición y, por lo tanto, no es capaz de operar como ese algo permanente requerido para determinar la existencia del Yo en el tiempo.

- 4) “Por lo tanto, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo ‘fuera de mí’.”

riencia [...]. Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (Fenómeno), mientras que todo lo que cambia o puede cambiar pertenece únicamente al modo según el cual esa sustancia o esas sustancias existen y, consiguientemente, a sus determinaciones” (B 227).

<sup>17</sup> “No podemos señalar como fundamento de tal doctrina [la psicología racional] sino la representación ‘yo’, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a 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 que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado” (A 346/B 404).

<sup>18</sup> En la sección 4, *infra*, ofrezco una caracterización pormenorizada de las “ilusiones trascendentales” y de la estrategia kantiana para enfrentarlas.

En tanto que la intuición interna no puede ser el origen de ese algo permanente, tiene que ser algo procedente del sentido externo, es decir, algo ubicado en el espacio, algo “fuera de mí”. Kant concluye que ese sustrato que sustituye al tiempo y que posibilita la determinación de la experiencia subjetiva a través del tiempo son los objetos externos. Se establece así que la conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos externos. Con esto, Kant afirma haber refutado el desafío escéptico.

### 3. Kant, escéptico malgré lui

¿Ha refutado Kant la conclusión escéptica según la cual no tenemos conocimiento del mundo externo? ¿Ha logrado establecer que conocemos de manera inmediata el mundo externo que existe independientemente de nuestras mentes? A primera vista pareciera que sí, ya que ha logrado socavar la teoría de la prioridad epistémica de las creencias acerca de estados mentales sobre las creencias acerca del mundo externo y con ello se ha refutado la tesis ( $E_1$ ) que daba sustento al desafío escéptico, a saber, que sólo conocemos de manera inmediata el “Yo” y sus contenidos. Con este argumento, Kant ha mostrado que las cosas exteriores también se conocen de manera inmediata, pues, de no ser así, no sería posible dar cuenta de nuestra experiencia subjetiva, lo cual resultaría absurdo. Nuestro acceso y nuestro conocimiento del mundo externo son tan inmediatos como lo es el conocimiento de nuestros propios estados subjetivos. Al establecer que la experiencia externa es la condición de posibilidad de la experiencia interna, se ha alcanzado invulnerabilidad empírica ante el desafío escéptico, esto es, se ha eliminado la posibilidad de que en nuestra experiencia seamos sistemáticamente engañados.

Ciertamente este argumento trascendental parece haber cumplido su cometido, pero los problemas surgen al articularlo dentro del idealismo trascendental, puesto que, como mostraré a continuación, nos conduce a un dilema: o aceptamos el escepticismo en el nivel trascendental —se asume que la cosa en sí es incognoscible— o adoptamos una perspectiva idealista que echa por la borda las pretensiones de objetividad de nuestro conocimiento.

El idealismo trascendental está plagado de distinciones (fenómeno/cosa en sí, razón/entendimiento, razón práctica/razón teórica, etc.); pero la distinción que subyace a toda la epistemología kantiana es aquella entre intuiciones y conceptos: “los pensamientos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A 51/B 75). Con este *dictum*, Kant quiere establecer que el conocimiento es el resultado de la cooperación de dos facultades: la receptividad —a través de la cual nos son dados los objetos— y la espontaneidad —a través de la cual esos objetos son pensados, subsumidos bajo conceptos—. De esta manera, el conocimiento no

sólo requiere un elemento dado en la experiencia a través de las formas puras de la intuición espacio y tiempo, sino que además intervienen nuestras estructuras conceptuales. No obstante, el *dictum* nos advierte contra el peligro de factorizar el conocimiento en estos dos elementos: no es que haya una masa amorfa a la cual aplicamos nuestros conceptos y formas puras de la intuición, sino que toda nuestra experiencia, incluso la sensorial, presupone ya el empleo de nuestras capacidades conceptuales. Así pues, la pregunta central de la investigación trascendental —¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (B 19)— sólo puede responderse satisfactoriamente una vez que se ha reparado en que ciertos aspectos de los posibles objetos de experiencia están determinados por nuestra estructura cognitiva. Ésta es una manera condensada de presentar la “revolución copernicana” que intenta Kant en el conocimiento (*cfr.* B XVII).

Ahora bien, si de acuerdo con el giro copernicano son los objetos los que se adecuan a nuestras capacidades conceptuales, ello implica que en la experiencia somos afectados por una realidad independiente que es susceptible de caer bajo nuestros conceptos, pues de otra manera lo que llamamos conocimiento degeneraría en un mero juego autocontenido. Kant mismo reconocía el carácter pasivo de la experiencia.<sup>19</sup>

Pero ¿qué es eso que afecta nuestra sensibilidad y que queda subsumido bajo nuestros conceptos? Si Kant no quiere hacer del conocimiento un mero juego de conceptos vacíos, es necesario que a través de la intuición obtenamos la materia (*Phänomenon*) que da contenido a nuestras creencias y juicios empíricos. Debe haber una causa para esa materia que nos es dada y esa causa o fundamento (*Grund*) es justo la cosa en sí:

En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos, al mismo tiempo, que en el fundamento [*Grund*] de ellos yace una cosa en sí misma, aunque ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido.<sup>20</sup>

El problema es que, de ser así, Kant estaría violando sus propios principios, pues estaría haciendo un uso ilegítimo de la causalidad al aplicarla más allá de los límites de lo fenoménico. En efecto, apelando a la distinción fenómeno/cosa en sí, Kant pretende dejar en claro que el conocimiento tiene límites: sólo puede haber conocimiento donde haya una intuición susceptible de caer bajo nuestros conceptos. El ámbito de aplicación legítima de

<sup>19</sup> “[L]lamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones [...]. Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por los objetos” (A 51/B 75).

<sup>20</sup> Kant 1999, § 32, y también Kant 1990, A 696/B 724.

los conceptos empíricos es el ámbito de los fenómenos, de ahí que no sea posible tener ninguna intuición de la cosa en sí como lo señala el propio Kant:

[L]os objetos en sí mismos nos son desconocidos y que lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocida por medio de tales representaciones. (A 30/B 45)

Éste fue uno de los problemas que vio Gottlob E. Schulze, quien afirmó que si Kant era consecuente con las implicaciones metafísicas de la cosa en sí, entonces debería adoptar una posición escéptica: la única manera de evitar la paradójica conclusión de que la cosa en sí es la causa (o fundamento) de los fenómenos externos es reconocer que la materia de los fenómenos no es realmente dada, sino sólo pensada como dada, con lo que se echa por la borda el carácter objetivo del conocimiento al confinarlo al ámbito de nuestras representaciones o fenómenos.<sup>21</sup>

La crítica de Schulze a la filosofía trascendental se puede expresar bajo la forma de un dilema: o bien se asume la tesis de que la causa de los fenómenos es la cosa en sí, pero entonces la filosofía trascendental debe adoptar una posición escéptica hacia el conocimiento (conocemos fenómenos pero no conocemos las causas de estos), o bien se puede rechazar que esto sea así, pero entonces la filosofía trascendental estaría confinando el conocimiento al ámbito de nuestra subjetividad (sólo conocemos representaciones). O escepticismo o idealismo, pero en ningún caso podríamos decir que Kant ha demostrado que tenemos conocimiento del mundo externo como exige el escéptico.<sup>22</sup>

De este modo, la fuerza antiescéptica de la *RI* parece diluirse una vez que reparamos en el hecho de que cuando Kant habla de las cosas reales que percibo de manera inmediata fuera de mí, y que son la condición de

<sup>21</sup> “Si, por consiguiente, lo que la crítica de la razón alega saber acerca de los fundamentos de la experiencia [cosa en sí] es un conocimiento real, habrá que reputar como absolutamente falsa su afirmación de que toda visión verdadera de nuestro espíritu se circunscribe simplemente a los objetos de la experiencia. Por el contrario, si esta afirmación fuese exacta, habría que considerar como una vacua apariencia toda visión de las fuentes de la experiencia como un todo” (Schulze 1801, II, p. 578, citado en Cassirer 1974, vol. 3, p. 89). Para un análisis detallado de la crítica escéptica de Schulze a la filosofía trascendental, *cfr.* Beiser 1987, pp. 266 y ss., y también Hoyos 2001, pp. 107 y ss. El texto de Hoyos es el equivalente en castellano al libro de Beiser.

<sup>22</sup> E.H. Jacobi también sostuvo que la cosa en sí era necesaria pero incompatible con el sistema kantiano, crítica que queda encapsulada en su aguda observación según la cual “es necesario asumir la cosa en sí para entrar en el sistema kantiano, pero con dicha asunción no es posible permanecer dentro de él” (citado en Beiser 1987, p. 83). Todas las traducciones del inglés son mías.

posibilidad de mi experiencia subjetiva, no son más que meras representaciones que no me dicen nada de cómo es el mundo externo considerado como algo que existe de manera independiente de las mentes humanas. Así pues, Kant no está refutando la tesis ( $E_1$ ) del idealista escéptico según la cual lo único que se conoce de manera inmediata es el yo y sus contenidos; afirmar que conocemos de manera inmediata el mundo externo en cuanto representación (fenómeno) es una tesis perfectamente compatible con ( $E_1$ ) y el escéptico comulgaría con ella sin ningún problema. Si no se ha eliminado ( $E_1$ ), evidentemente el desafío escéptico expresado por ( $E_2$ ) —la existencia del mundo externo es indemostrable— permanece intacto.<sup>23</sup>

Cabe preguntar, entonces, ¿cuánto adelanta la *RI* frente al escéptico? Lo único que ha logrado probar Kant con este argumento es que las cosas que percibimos de manera inmediata fuera de nosotros existen en el espacio, pero en la medida en que el espacio es parte de nuestra estructura subjetiva y no es nada considerado en sí mismo, las cosas espaciales son también una clase de representaciones subjetivas. La *RI* nos garantiza una invulnerabilidad frente al desafío escéptico sólo en el ámbito fenoménico o empírico: verdaderamente tenemos conocimiento de los objetos externos —no es una ilusión (*Scheinen*)— pero considerados sólo en cuanto representaciones (*Erscheinungen*); sin embargo, la distinción relevante para el escéptico es la que hay entre fenómenos y cosa en sí, y de esta última no es posible conocimiento alguno.

Barry Stroud ha señalado que “la refutación del idealismo sólo puede tener éxito si el idealismo es verdadero”, lo cual significa algo tan extraño como “refutar el idealismo adoptándolo” (Stroud 1984, p. 149). Stroud considera que esta forma de enfrentar al escéptico no es exitosa, ya que nos arroja a una posición en la que, para evitar la conclusión escéptica, se construye una teoría epistemológica que termina distorsionando nuestras concepciones más intuitivas sobre el conocimiento. Pero en este caso el escéptico también gana:

El descontento con el idealismo trascendental que he estado expresando podría verse entonces como otra instancia de lo que pienso es un patrón familiar en la teoría del conocimiento. Nos encontramos frente a preguntas acerca del conocimiento que nos conducen o bien a una conclusión escéptica insatisfactoria, o bien a ésta o aquella “teoría” del conocimiento que, después de reflexionar, no proporciona una satisfacción más genuina que la conclusión escéptica original que buscaba evitar. (Stroud 1984, p. 168)

<sup>23</sup> En *Putting the Sceptics in Their Place*, John Greco sostiene que los argumentos trascendentales no golpean ni siquiera la versión más general de la conclusión escéptica en cuanto que sólo establecen la existencia del mundo externo, mientras que el desafío escéptico no es acerca de la existencia, sino acerca del presunto conocimiento que tenemos de ese mundo. Cfr. Greco 2000.

Es importante destacar que para Stroud no hay una diferencia entre la estrategia antiescética de la *RI* y el *CP*, por lo que hace extensivo su descontento a todo el idealismo trascendental; en la siguiente sección intentaré mostrar que el *CP* es inmune a la mayor parte de esta crítica.

Para Stroud, el idealismo trascendental no es una alternativa viable en cuanto que no logra escapar del “dilema del epistemólogo”:<sup>24</sup> o aceptamos la conclusión escéptica que contraviene nuestras intuiciones de sentido común, o elaboramos una teoría (fenomenalismo, idealismo, antirrealismo, etc.) que, a fin de cuentas, implica realizar cambios fundamentales a nuestra concepción intuitiva del conocimiento. Escepticismo o idealismo: éste es justo el dilema del que, como ya Schulze lo había señalado, Kant no puede escapar. El problema con el idealismo trascendental, tal como lo ve Stroud, es que contraviene nuestra intuición realista del conocimiento, según la cual nuestro conocimiento empírico lo es de una realidad objetiva que existe independientemente de nuestros intereses y de nuestras perspectivas particulares. Por ello considera que Kant no se encuentra en una posición más cómoda que la del idealista escéptico.

La *RI* no es concluyente frente al desafío escéptico, pues sólo está desplazando el escepticismo, con su correspondiente teoría de la prioridad epistémica, del plano empírico al plano trascendental.<sup>25</sup>

Si aceptamos la interpretación estándar según la cual la *RI* es el mejor argumento que Kant opone al escepticismo, entonces sería correcto concluir que, en el mejor de los casos, Kant es un escéptico *malgré lui*.

En la siguiente sección intentaré mostrar que la *RI* no es el final de la historia.

#### 4. La disolución del escepticismo: un Kant terapéutico

En la sección anterior mostré que la *RI* no es concluyente frente al desafío escéptico porque sólo logra refutarlo en el plano fenoménico o empírico, pero no en el plano trascendental. En este apartado intentaré mostrar que, al contrario de lo que plantea la interpretación estándar, la estrategia anti-escéptica del *CP* no sólo es distinta de la *RI*, sino que tiene éxito ahí donde la *RI* falla, pues está diseñada para *disolver* la pretensión escéptica de una prueba trascendental a favor del conocimiento de los objetos externos tal y como son en sí mismos. Dicha disolución pasa por mostrar que tal preten-

<sup>24</sup> El “dilema del epistemólogo” es el nombre que Michael Williams ha dado a este patrón detectado por Stroud en la cita anterior. Cfr. Williams 1995, p. 17 y ss.

<sup>25</sup> Stroud apunta esta idea en una nota al pie: “La doctrina de la prioridad epistémica de las representaciones sobre los objetos independientes parece haber sido removida simplemente del nivel empírico al trascendental. Ésta es, quizá, una prueba más de lo difícil que es eludir por completo esta doctrina en cualquier intento serio por explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo” (Stroud 1984, p. 163, nota 9).

sión es el resultado de una confusión (falacia) semántica en que incurre el escéptico.

Considero que el no reparar en la dimensión terapéutica del *CP* es justamente lo que ha hecho que se le identifique con las intenciones refutatorias de la *RI*: es un lugar común en la exégesis kantiana interpretar el *CP* como una estrategia dirigida a *refutar* la tesis escéptica ( $E_2$ ), tarea que es encomendada a la *RI* en la segunda edición, y, puesto que ésta contiene un argumento más sólido, el *CP* pasa a un segundo plano como un intento fallido. Mi interpretación se opone a esta visión estándar.

Seguramente algunos lectores pensarán que estoy violentando demasiado el texto kantiano al atribuirle intenciones terapéuticas frente al desafío escéptico, pero considero que hay suficientes elementos en el propio texto que apoyan esta interpretación.

Lo primero que hay que notar es que el *CP*, a diferencia de la *RI*, se encuentra en aquella sección de la *CRP* destinada a “curar” la razón de todas aquellas “ilusiones trascendentales” en las que inevitablemente incurre (antinomias y paralogismos), a saber, la “Dialéctica trascendental”. Una ilusión trascendental se produce cuando se aplican los conceptos (categorías) más allá de los límites de lo fenoménico violando su uso empírico; de esta manera, una condición necesaria de nuestro pensamiento es hipostasiada y confundida con una condición necesaria de la cosa en sí (A 295/B 352).

La “Dialéctica trascendental” se distingue de las demás secciones de la *CRP* por el hecho de que Kant utiliza ahí un método paradigmáticamente terapéutico para detectar y disolver estas ilusiones. Dicho procedimiento se denomina “método escéptico” y no debe confundirse con el desafío escéptico que tratamos aquí:

Si nuestra cuestión sólo apunta a una afirmación o a una negación, es aconsejable dejar momentáneamente a un lado los supuestos motivos de la respuesta y considerar primero qué es lo que se ganaría según la contestación recayera en una dirección o en la contraria. Si descubrimos que en ambos casos se produce un mero sinsentido (*nonsense*), tenemos un motivo fundado para investigar esa cuestión críticamente, con el fin de ver si descansa en una suposición infundada y si juega con una idea cuya falsedad se revela más fácilmente al ser aplicada y observadas sus consecuencias que en la representación aislada. Ésta es la gran ventaja que el método escéptico posee en el tratamiento de las cuestiones que la razón pura plantea a la razón pura. Mediante este método podemos deshacernos, con unos costos muy reducidos, de una infinidad de elementos dogmáticos, poniendo en su lugar una crítica sobria, una crítica que, como verdadero catártico, eliminará, afortunadamente, las ilusiones vanas y su consecuencia, la presunción de saberlo todo. (A 485–486/B 513–514)

Este método casa muy bien con las intenciones terapéuticas que caracterizan a las estrategias disolutorias, pues consiste en analizar los *supuestos*

que operan en las disputas de la razón. Dicho método pone de manifiesto que el verdadero origen de las ilusiones trascendentales es una concepción incoherente (realismo trascendental) del mundo según la cual éste es considerado como un todo existente en sí mismo; pero una vez rechazada esta concepción, desaparecen también los aparentes conflictos de la razón encarnados en las antinomias y los paralogismos.

Sin embargo, Kant también reconoce que, una vez detectadas estas ilusiones, no es posible eliminarlas definitivamente, sino que en tanto que son algo que está presente en la razón de manera natural e inevitable,<sup>26</sup> seguirán presentándose una y otra vez como una fuente permanente de engaños, por lo que la obligación de mantenernos alertas también es permanente.

Los paralogismos son casos de ilusiones trascendentales, una clase de silogismos en los que, partiendo de algo conocido (sujeto trascendental), somos conducidos hacia algo para lo que no tenemos concepto (la unidad absoluta de ese mismo sujeto) y que, no obstante, le concedemos realidad objetiva en virtud de una ilusión inevitable:

El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble [*nicht unauflöslich*]. (A 341/B 399)

Así, la estrategia emprendida por Kant frente a los paralogismos es una estrategia disolutoria que consiste en mostrar que las tesis de la “psicología racional” —entre las que se encuentra la tesis escéptica— son el resultado de silogismos falaces basados en una ilusión que, si bien es inevitable, sí puede ser disuelta.

A primera vista y desde un punto de vista formal, los paralogismos parecen silogismos válidos, pero en realidad son falaces porque tienen un término medio ambiguo (son un caso de la denominada falacia de anfibología).<sup>27</sup>

El paralogismo tiene una premisa mayor en la que se define una categoría (existencia, sustancia, unidad, etc.) y una premisa menor en la que

<sup>26</sup> “La dialéctica trascendental se conformará, pues, con detectar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe. Nunca podrá lograr que desaparezca incluso [la ilusión trascendental] y deje de ser ilusión, en efecto, nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos” (A 297–298/B 354).

<sup>27</sup> Puesto que mi intención en este apartado es defender la tesis de que el CP constituye una instancia de lo que en la sección 1 denominé “disoluciones semánticas”, es importante dejar en claro que la falacia de anfibología es una falacia de ambigüedad semántica que ocurre cuando en un mismo argumento se emplea un mismo término con más de un sentido.



se afirma que algo (el alma o los objetos externos) instancia la categoría establecida en la premisa mayor; es justo esta categoría la que constituye el término medio. La conclusión del silogismo consiste en afirmar que ese algo (el alma o los objetos externos) cae bajo la categoría definida en la premisa mayor. El paralogismo, entonces, presenta la siguiente estructura lógica:

$$\begin{array}{c} \forall x (\Phi x \supset \Psi x) \\ \Phi a \\ \hline \Psi a \end{array}$$

El cuarto paralogismo que establece la tesis escéptica tiene la siguiente estructura (A 366–367):

- 1) “Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa” [ $\forall x (\Phi x \supset \Psi x)$ ];
- 2) “todos los fenómenos externos son de tal índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas” [ $\Phi a$ , donde  $a$  = fenómenos externos];
- 3) por lo tanto, “la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa” [ $\Psi a$ , donde  $a$  = objetos externos].

La ambigüedad que vicia el silogismo radica en la manera en que somos conscientes de la existencia de los objetos externos —ya sea como fenómenos o como cosas en sí— y no en la categoría misma de “existencia”.<sup>28</sup> Esto es, la ambigüedad radica en la confusión entre considerar los fenómenos externos como cosas en sí y considerarlos como representaciones (fenómenos). Kant se refiere así a esta ambigüedad: “Sin embargo, la expresión ‘fuera de nosotros’ [*ausser uns*] conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo” (A 373).

Así, la expresión “fuera de nosotros” (y sus derivados “fenómenos externos”, “objetos externos”, etc.) es ambigua, pues por un lado se refiere a aquellas cosas que suponemos deben existir (cosas en sí), pero las cuales trascienden los límites de nuestra experiencia, y por el otro, a aquellas cosas que representamos en el espacio fuera de nosotros y que sí forman parte de nuestra experiencia (fenómenos).

<sup>28</sup> “[S]ólo tenéis que preocuparos de ponerlos de acuerdo con vosotros mismos y evitar la anfibología que convierte vuestra idea en una supuesta representación de algo empíricamente dado y, por tanto, en representación de un objeto cognoscible según leyes de la experiencia” (A 484/B 512).

Esta confusión puede explicarse también apelando a la distinción entre el plano empírico y el plano trascendental trazada en el apartado anterior. La premisa mayor, aunque no se refiere explícitamente a objetos externos, es una proposición acerca de lo que es el caso en la experiencia: si percibo una bola de billar en movimiento, infiero la existencia de algo que la ha puesto en movimiento, pero dicha existencia es dudosa. Esta premisa es verdadera en cuanto que describe correctamente un aspecto de nuestra experiencia empírica. En cambio, la premisa menor sólo resulta verdadera en caso de que los objetos externos sean considerados como cosas en sí, esto es, desde el plano trascendental, totalmente independientes de nuestras capacidades epistémicas. Mientras que la premisa mayor se refiere al plano empírico, la menor al trascendental; ésta es la ambigüedad que vicia el silogismo. El escéptico pretende que la conclusión también sea empírica precisamente para socavar todo nuestro conocimiento del mundo externo.

A esta confusión, que consiste en tomar las apariencias (fenómenos) como cosas en sí, Kant la denomina “el prejuicio común” y la presenta en la “Dialéctica trascendental” como el verdadero origen de las ilusiones trascendentales.<sup>29</sup> Así pues, la estrategia del *CP* tiene la ventaja de que no sólo detecta la incorrección en el planteamiento escéptico, sino que además señala por qué, a pesar de su incorrección, el desafío escéptico resulta sumamente seductor e inevitable.

Además, en el *CP* aparece una caracterización del idealismo trascendental —con su correspondiente realismo empírico— como opuesta al realismo trascendental —con su correspondiente idealismo empírico—. Estas distinciones son relevantes porque arrojan luz sobre la verdadera fuente de todas las ilusiones trascendentales y sobre la manera en que Kant trata de atajarlas.

La posición a la que se opone el idealismo trascendental es el realismo trascendental, el cual incurre en el “prejuicio común” antes mencionado y que genera las antinomias y los paralogismos. El realista trascendental es aquel que afirma la existencia de espacio y tiempo como cosas en sí mismas, de ahí que considere los objetos externos —que se encuentran en el espacio— también como cosas en sí mismas que existen totalmente independientes de nuestras capacidades epistémicas. Kant señala que es justamente el hecho de partir de una posición como ésta lo que trae como consecuencia adoptar una posición escéptica, pues al reparar en que

<sup>29</sup> “Produce inquietud y desaliento el que haya una antitética de la razón pura y el que ésta, que representa el tribunal supremo de todos los conflictos, los tenga consigo misma. Hemos ya tratado antes de esta aparente antitética. Pero ya vimos que descansaba en un malentendido, ya que, en virtud del prejuicio común, se tomaban los fenómenos por cosas en sí mismas [...]. En efecto, los *fenómenos* no son, atendiendo a su existencia (en cuanto fenómenos), nada *en sí mismos*; es decir, son algo contradictorio. Aceptarlos conllevará, pues, de modo natural, consecuencias contradictorias” (A 740/B 768).

sólo conocemos de manera inmediata nuestros estados mentales ( $E_1$ ), se termina adoptando —a través de un paralogismo— una posición escéptica respecto de la realidad empírica, ya que nuestras representaciones son incapaces de justificar la existencia de esos objetos externos ( $E_2$ ):

Si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos. (A 378)

A diferencia del realismo trascendental, el idealismo trascendental considera que espacio y tiempo son formas puras de nuestra sensibilidad, de esto se sigue que los objetos externos que se encuentran en el espacio son fenómenos y no cosas en sí mismas. Así, el idealismo trascendental evita el “prejuicio común” al trazar la distinción fenómenos/cosa en sí.

En el *CP*, Kant logra desactivar el desafío escéptico al mostrarlo como el resultado de una falacia en la que se incurre de manera inevitable al partir de una posición insostenible como el realismo trascendental. Esto es, las dudas escépticas acerca del mundo externo son el resultado de no reparar en la distinción entre fenómenos y cosas en sí, y es justamente esta confusión la que conduce al escéptico a exigir una prueba de que conocemos los objetos externos tal y como son en sí mismos, exigencia que nunca podríamos llegar a satisfacer dadas nuestras limitaciones epistémicas. Una vez que evitamos caer en “el prejuicio común”, desaparece la base que da sustento a estas dudas escépticas.

Desde mi perspectiva, en el *CP* Kant pretende mostrarnos que el dilema entre el realismo trascendental y el idealismo empírico, que aparece como la única escapatoria frente al escepticismo, es un falso dilema en cuanto que no es exhaustivo. El realismo trascendental es una posición metafísica insostenible, pues, dada nuestra posición en el mundo, nunca podríamos llegar a justificar la existencia de la cosa en sí. El realismo trascendental es un resabio de la tradición platónica en cuanto posición que intenta abordar los problemas del conocimiento humano desde una perspectiva que algunos filósofos han llamado “la perspectiva del ojo de Dios” o “una perspectiva desde ningún lugar”, sea cual sea el caso, desde una perspectiva no humana.<sup>30</sup> Contra esto, en el *CP* Kant muestra que dicha perspectiva es un sinsentido, ya que es inalcanzable para criaturas como nosotros cuya

<sup>30</sup> Cfr. Putnam 1987, y Nagel 1986, respectivamente. Al respecto, Allison (1983) considera que el realismo trascendental se encuentra comprometido con un modelo teocéntrico del conocimiento, mientras que el idealismo trascendental lo está con un modelo antropocéntrico.

intuición es sensible y limitada.<sup>31</sup> Esto lo logra destacando la contribución formal que nuestra subjetividad hace al conocimiento. Es importante subrayar que esta contribución es sólo formal, pues Kant se cuida muy bien de no caer en el extremo opuesto del dilema, a saber, el idealismo reduccionista à la Berkeley. Esta forma de idealismo identifica lo real con lo mental, y si bien detrás de tal identificación puede subyacer una intuición antiescéptica, echa por la borda las pretensiones de objetividad de nuestro conocimiento empírico. Así, el idealismo trascendental es una tercera vía entre los inaceptables opuestos del realismo trascendental y el idealismo empírico. En el *CP* Kant está tratando de rescatar las legítimas intuiciones que operan en ambos polos: hacer justicia a las pretensiones de objetividad de nuestro conocimiento (intuición realista) sin perder de vista nuestra inalienable perspectiva subjetiva en el mundo (intuición idealista). Kant considera que es posible conciliar ambas posiciones mediante el idealismo trascendental, pues, como lo señala, es justamente el idealista trascendental el que hace las veces de realista empírico.

En el *CP*, Kant argumenta a favor de una posición idealista —trascendental— que no colapsa en el idealismo empírico que implica una posición escéptica respecto de la cosa en sí, y a favor de una posición realista que tampoco colapsa en el realismo trascendental, lo cual muestra que, al contrario de lo que sostiene Stroud, Kant sí se encuentra en una posición alternativa a ambos polos del dilema: “El idealista trascendental puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un dualista, como suele decirse. Es decir, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, el *cogito ergo sum*” (A 370). Éste es, en mi opinión, el atractivo del *CP* que no está presente en la *RI*; a saber, el *CP* contiene una estrategia antiescéptica que desactiva la posición que sustenta el desafío escéptico (el realismo trascendental), y que indirectamente apunta al idealismo trascendental como una teoría que pretende recoger las legítimas intuiciones que subyacen al dilema realismo trascendental/idealismo empírico.

## 5. Conclusión

En mi interpretación, el *CP* no es un primer intento fallido por refutar al escéptico, sino que constituye la disolución semántica de la posición que hace inteligible dicho desafío —el realismo trascendental—, mostrándola como una posición metafísicamente insostenible que pierde de vista nuestra inalienable perspectiva subjetiva.

<sup>31</sup> En mi artículo “Conservando el realismo: sobre los supuestos metafísicos de John McDowell”, argumento más detalladamente en contra de este realismo trascendental o noumenal. Cfr. Ornelas 2004.

Ahora bien, no pretendo simplemente invertir el error de la interpretación estándar y señalar que el *CP* es la estrategia antiescéptica kantiana exitosa en detrimento de la *RI*. En realidad pienso que ambas estrategias son complementarias: en la *RI* hay un argumento que hace invulnerable al conocimiento empírico respecto de las dudas escépticas. No obstante, como mostré en la sección 3, el escéptico bien podría contrarreplicar señalando que eso que llamamos experiencia externa en realidad no es más que otro tipo de representaciones a las que llamamos externas porque se dan en el espacio, pero representaciones al fin y al cabo, lo cual volvería a dejarnos con una concepción del conocimiento confinada a nuestra subjetividad, tal y como lo señalan Schulze y Stroud. He caracterizado esta maniobra del escéptico como el desplazamiento de su desafío del plano empírico al plano trascendental, y en este último la *RI* resulta ineficiente, mientras que el *CP* es exitoso.

Por último, quisiera dejar en claro un aspecto más de mi interpretación. Algo que resulta sintomático y que me hace desconfiar de cualquier intento por refutar el desafío escéptico es el hecho de que éste sigue vigente a pesar de los múltiples epitafios que distintos autores le han colocado. Estoy convencido de que los argumentos escépticos son lo suficientemente sólidos como para ser refutados —confío en haber dado aquí algunas razones a favor de esta posición—, por ello me inclino a pensar que la manera correcta de aproximarse a ellos es considerarlos como el resultado de ciertos malentendidos semánticos y conceptuales, y, por lo tanto, que la única forma de mitigar su fuerza es echar mano de una estrategia disolutoria.

Ahora bien, he dicho “mitigar su fuerza”, pues, al igual que el propio Kant, considero que las dudas escépticas ponen al descubierto un conflicto intrínseco de la naturaleza del conocimiento humano, a saber, la tensión entre nuestras pretensiones de alcanzar el más alto grado de objetividad para el conocimiento y nuestra inalienable perspectiva subjetiva. En la estrategia disolutoria del *CP*, Kant vio claramente el carácter intuitivo del desafío escéptico, de ahí que en dicha estrategia no haya compromiso alguno con una respuesta definitiva al escepticismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry E., 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven. [Versión en castellano: *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, pról. y trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona/México, 1992.]
- Ameriks, Karl, 1982, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogism of Pure Reason*, Clarendon, Oxford.
- Austin, John, 1962, “Other Minds”, *Philosophical Papers*, Clarendon, Oxford,

- pp. 44–84. [Versión en castellano: *Ensayos filosóficos*, trad. Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989.]
- Bennett, Jonathan, 1974, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beiser, Frederick, 1987, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Cassirer, Ernst, 1974, *El problema del conocimiento*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carnap, Rudolf, 1956, *Meaning and Necessity. A Study in Semantic and Modal Logic*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Cornman, Joseph, George Pappas y Keith Lehrer, 1990, *Problemas y argumentos filosóficos*, trad. Gabriela Castillo, C. Martínez y E. Corral, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Descartes, René, 1997, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M. Grana, Gredos, Madrid.
- Greco, John, 2000, *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, Paul, 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hoyos, Luis Eduardo, 2001, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, Universidad Nacional de Colombia/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Kant, Immanuel, 1999, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad., comentarios y notas de Mario Caimi, Istmo, Madrid.
- , 1990, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- , 1783, “Letter to Christian Garve, August 7, 1783”, en Zweig 1967, pp. 98–105.
- Moore, George Edward, 1939, “Proof of an External World”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, pp. 273–300. [Versión en castellano: “Prueba del mundo exterior”, en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 178–183.]
- Nagel, Thomas, 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar*, trad. Jorge Issa González, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]
- Ornelas, Jorge, 2004, “Conservando el realismo: sobre los supuestos metafísicos de John McDowell”, *Ideas y Valores*, no. 124, pp. 35–49.
- Putnam, Hilary, 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle. [Versión en castellano: *Las mil caras del realismo*, trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, introd. Miguel Ángel Quintanilla, Paidós, Barcelona, 1994.]
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton. [Versión en castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1995/1983.]
- Schulze, Gottlob Ernst, 1801, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Born, Hamburgo.
- Stroud, Barry, 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *El escepticismo filosófico y su significación*, trad. Leticia García Urriza, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.]
- Walker, Ralph, 1978, *Kant*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

- Williams, Michael, 1995, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1988, “Scepticism without Theory”, *Review of Metaphysics*, vol. 41, pp. 547–588.
- Wilson, Margaret, 1990, *Descartes*, trad. José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *On Certainty*, ed. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Sobre la certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988.]
- Zweig, Arnulf (comp.), 1967, *Kant's Philosophical Correspondence*, The University of Chicago Press, Chicago.

*Recibido el 17 de febrero de 2005; aceptado el 8 de agosto de 2005.*