

2ej 16



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

UN PROBLEMA DEL SUBJETIVISMO

EN KANT.



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

T E S I N A

Que para optar por el grado de
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a

José Marcos Nicolás Javier de Teresa Ochoa



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

La Crítica de la Razón Pura fué escrita en un marco histórico tal, que en lugar del naufragio ubicuo de "la opinión y los razonamientos humanos" que proclamaba el preceptor Bossuet ochenta años antes de su publicación (1), Kant detecta frente a sí una amplia gama de esfuerzos intelectuales que han concretado, en la matemática y la física pura, en resultados que se presentan como adquisiciones definitivas del conocimiento humano, y que bien merecen el nombre de 'ciencia racional', dado su carácter sistemático (2).

Ella es punto de referencia obligado para la reflexión epistemológica: su valor de verdad es incuestionable para todo hombre ilustrado; ella exhibe un aspecto del mundo en general, sobre el que el consenso y la comunicación de los intelectuales están, desde ya, garantizados (3).

Pero no todo en la vida es como eso: por otra parte, el epistemólogo podía constatar la existencia del temeroso pantano de la metafísica (4), donde cada rana se siente en libertad de expresar sus opiniones, y donde cada Escuela sobrevive como parásita de los errores de las otras, obstruyendo el planteamiento adecuado de ciertos problemas ineludibles para la Razón (nota 1). Y aunque también por otro lado, puede contarse con la inagotable experiencia, que es el comienzo de todo nuestro conocimiento (5), la certeza que ella nos entrega tiene siempre un carácter puntual y restringido; su valor se limita a situaciones particulares, a diferencia del

curso obligatorio para todos los contextos, es decir, la aprioricidad de que gozan las matemáticas y los principios sobre los que Newton consiguió edificar la mecánica (6).

La Crítica de la Razón Pura se propone globalmente la elucidación de este panorama epistémico, partiendo del análisis de lo que sí sabemos, para tratar de suprimir el escándalo que constituye el conflicto de la Razón consigo misma (7), tal como nos lo presenta el montón de opiniones contrapuestas en el campo de la metafísica. Lo que se busca es poner de manifiesto un entramado sistemático, es decir, el fondo legítimamente racional que subyace y explica esta locura.

La sola existencia del conocimiento empírico (o a posteriori (8)) bastaría para asegurarnos de que la desmesura de la Razón no radica en su pretensión de saber; por otra parte, la universalidad y la necesidad que Kant reconoce a la matemática y a los principios newtonianos más básicos, le prohíbe suponer que el exceso esté en aspirar (como los metafísicos (9)), a un conocimiento a priori. Ante esto, la primera tarea que se propone Kant es averiguar qué condiciones permiten que haya una ciencia universal y necesaria, para preguntarse después si tales condiciones pueden ser satisfechas por alguna metafísica, y concretamente por cuál.

Platón establece que una de las exigencias que deben plantearse a todo aquello que quiera pasar por ser un conocimiento es la de su verdad (10). Y naturalmente, Kant se ve obligado, en su empresa epistemológica, a explicarse qué significa el que un juicio sea verdadero. Ahora bien, en este trabajo intento reconstruir los razonamientos que pueden vislumbrarse especialmente en la sección

sobre la Estética y en la "Analítica" de la "Lógica Trascendental", y que indujeron a Kant a la adopción de un determinado concepto de verdad y a un conjunto concreto de criterios para detectarla. Me parece que este modo de abordar la parte 'constructiva' o 'positiva' de la Crítica de la Razón Pura (por oposición a la "Dialéctica", a la que Kant se refería como la fase 'negativa' de la obra (11)) resulta conveniente para señalar algunos problemas interesantes.

En efecto, a la luz de este examen, me propongo mostrar que Kant no logra (al menos en la fracción positiva de la obra que he mencionado) dar cuenta de la verdad de lo que aceptamos como conocimiento empírico, y sostendré que ésto se debe a una característica general de su epistemología, a la que me referiré como su 'subjetivismo'. En este concepto incluyo tanto a) el compromiso de la Crítica de la Razón Pura con una estrategia por la cual renuncia a tomar en cuenta parámetros ontológicos, como b) su desarrollo de una epistemología fincada en el individualismo --como si una persona singular fuera capaz de conocer. Veremos que Kant registra el problema generado por el subjetivismo y cómo intenta deshacerse de él sin modificar la estructura de su obra, reconociendo que al conocimiento a posteriori posee esencialmente una dimensión social; pero aún así, su respuesta es insatisfactoria y deja abierto un problema que tendremos razones para considerar fundamental. Me parece que esto último ilustra, a través de lo que es quizá uno de sus más excelentes ejemplos, la derrota del subjetivismo en epistemología.

En el Capítulo I veremos cómo, reflexionando a partir de la definición tradicional de la verdad como correspondencia entre

concepto y objeto, Kant se enfrenta de manera natural con un replanteamiento del problema inicial (¿cómo es posible el conocimiento a priori?) que le hace renunciar al conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas, y que por lo contrario, lo conduce a plantear que las ambiciones de nuestro análisis deben quedar confinadas a la elucidación de los trabajos y las entretelas de la conciencia, si es que podemos abrigar la esperanza de dar con una solución no metafísica. Admitido esto, de inmediato concede además, que la conciencia humana se compone de dos facultades (activa y pasiva), a las que gruesamente corresponden los dos correlatos de los que depende la verdad (concepto y objeto). Está claro que esta estrategia deja la cuestión de la colaboración de las facultades en el interior de la conciencia, como de importancia central para dar respuesta al problema de la verdad.

En el Capítulo II, veremos los motivos que, al nivel de la reflexión estratégica, hacen que Kant reconozca al intelecto (como fuerza específicamente activa de la conciencia) un papel en la constitución de los objetos mismos de nuestro conocimiento; como tales, éstos son uno de los términos de la relación de la que depende la verdad. También presentaré aquí el mecanismo determinado por cuyo medio el entendimiento contribuye a la producción de los objetos de conocimiento, y discutiré brevemente la presentación de este dispositivo teórico como un argumento (la Deducción Trascendental de las Categorías). Y finalmente, examino si es sostenible (sin pretender mostrar todavía que es inevitable) una interpretación de la epistemología kantiana que la haga aparecer como individualista, a la luz de las tesis de la Deducción Trascendental y

sus corolarios inmediatos.

En el Capítulo III, después de precisar el carácter del componente no intelectual en el conocimiento, examino la manera en que Kant responde a la cuestión de cómo sea posible la colaboración de las facultades, en los términos requeridos para la existencia de la ciencia a priori; esta tarea la descarga una tercera facultad: la imaginación, de la cual me ocupo, así como de las condiciones de las que depende su eficacia. Esta solución constituye una primera aproximación para aclarar en qué consiste y cómo podemos identificar la verdad.

En el Capítulo IV, reevalúo brevemente el papel que corresponde en la construcción del saber, a las formas generales en que opera el entendimiento, como resultado de su participación en una conciencia que está interconectada, en lugar de encontrarse compuesta por facultades disjuntas. A continuación, me detengo especialmente en uno de estos grupos de formas, las Analogías de la Experiencia; sobre su base podremos hacer una segunda aproximación a la cuestión de la verdad. Veremos entonces que se exige del conocimiento la satisfacción de dos condiciones, a las que llamaré requisitos de comprensión y de realidad. Para el conocimiento, se pide que nuestros conceptos se correspondan con las características de los objetos (condición de comprensión), pero también, que éstos sean reales, por oposición a ficticios (o meramente posibles). En el Capítulo anterior se habrá aclarado cómo satisfacemos la primera condición; aquí explicaré la forma en que se nos pide conseguir lo segundo dentro de los marcos del subjetivismo epistemológico.

En la primera parte de las Conclusiones, mostraré: (§ 1.1)

que el aparato cognoscitivo con que hasta este punto habré dotado Kant al sujeto epistémico, no lo hace capaz de satisfacer el requisito de realidad. En segundo lugar, (§ 1.2), veremos que Kant parece percibir este problema, y cómo intenta abandonar los lineamientos de la componente individualista del subjetivismo para efectuar un tercer y último ataque al problema de la verdad en términos de consenso, como un complemento para la satisfacción de la condición de realidad. Con esto, obviamente reconoce que al menos el conocimiento empírico tiene intrínsecamente una naturaleza social, pero será también en este punto donde argumentaré en favor, no sólo de la plausibilidad, sino de la superioridad intrínseca de la interpretación individualista de la Crítica de la Razón Pura sobre otra, a la que llamo "universalismo abstracto".

En tercer lugar (§ 1.3), procuraré hacer patente que dado el desarrollo previo de la teoría tal como ella habrá quedado expuesta en los capítulos anteriores, Kant no consigue asimilar el elemento extraño y en realidad, ad hoc que es el consenso dentro de la Crítica de la Razón Pura: no es inteligible allí cómo sea posible la comunicación. En cuarto lugar (§ 1.4), argumentaré un poco que este último problema puede imputarse razonablemente a la componente individualista del subjetivismo. Sin embargo, el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein constituye un ataque frontal, es decir, con pretensiones de conclusividad contra el individualismo que nos interesa. De modo que a su luz, parecería que gran parte de los análisis mencionados más arriba son completamente superfluos. Debido a esto, he creído conveniente examinar aquí este argumento en una segunda sección de las conclusiones, así sea sólo en base a

las reconstrucciones propuestas por algunos de sus comentadores. En este análisis, mostraré que el argumento no es concluyente, cuando menos bajo las versiones en que aquí lo he considerado. Esto significa que el individualismo puede ser defendido si bien no bajo la forma concreta de la teoría kantiana, sí al menos como programa de investigación.

Finalmente, incluyo en un Apéndice una reconstrucción del argumento de la "Refutación al Idealismo" de la Crítica de la Razón Pura. Considero que él tiene interés en este contexto porque, aunque no esencial para establecer ninguna de mis conclusiones, permite explicar algunas tesis que menciono sólo de paso en el Capítulo I, permitiendo así una mejor (aunque todavía lejana de ser completa) percepción de la epistemología kantiana como sistema, lo cual es decisivo para el juicio de valor que la Crítica de la Razón Pura hace sobre sí misma, según habremos visto en § 1.4. Cabe destacar, y solo a título de noticia que no intentaré demostrar aquí, que la Refutación al Idealismo no ha sido explicada satisfactoriamente en ninguno de los comentarios que yo he podido consultar sobre la obra de Kant. Ni siquiera Paton (12) lo explica suficientemente, aunque por lo que sé, la suya es la mejor aproximación. Goldman (13), Hegel (14), Heidegger (15), Buchdahl (16) y Cassirer (17) desdeñan mencionarlo, o al menos, no se ocupan de él. Pero Körner (18), Strawson (19), Bennett (20) y Wilkerson (21), o bien repiten textualmente solo una parte del argumento, o fracasan ante las dificultades de su exégesis y optan por presentar argumentos propios --todos los cuales me parecen menos satisfactorios que el de Kant-- para establecer conclusiones análogas.

En la elaboración de este trabajo utilicé la traducción de la Critica de la Razón Pura hecha por N. K. Smith, al inglés. Las citas que hago las he traducido yo mismo de esa lengua al castellano. También algunas de mis otras fuentes están en inglés o francés, y me responsabilizo de las traducciones. Siempre que intercalo una observación mía dentro de una cita textual, la separo del texto cita do mediante '/'. Ocasionalmente subrayo por mi cuenta alguna pala bra al hacer una cita textual, y para ello me sirvo de '....' en lugar de '_____'. Frecuentemente, utilizo 'Critica' o 'CRP', en lugar de 'Critica de la Razón Pura'; también, 'Deducción Trascendental' o 'Deducción', por 'Deducción Trascendental de las Categorías', así como 'Refutación' por 'Refutación del Idealismo'.

En el texto he incluido llamadas de tres tipos. Las citas bi bliográficas que uso en apoyo directo de mis afirmaciones, o para mostrar el contexto de uso de ciertos términos técnicos, aparecen simplemente numeradas a la manera usual. Las alusiones a otras sec ciones relevantes de este mismo trabajo van precedidas de 'Cf. Cap.' o de alguna locución más explícita. Finalmente, he considerado cómo para el lector el separar de las de los dos tipos anteriores, las notas que ocasionalmente introduzco para aclarar el sentido de mis expresiones o para ubicar algunos breves desarrollos cuya inser ción en el texto principal harían de ésta un jeroglífico. Para dis tinguirlas uso la expresión 'nota'.

INDICE

Capítulo I	p. 1
Capítulo II.	p. 13
Capítulo III	p. 31
Capítulo IV.	p. 48
Conclusiones.	
I. El subjetivismo en Kant.	
§ 1.1 subjetivismo y condición de realidad	p. 64
§ 1.2 la reacción ante el problema defensa de la interpretación individualista de la <u>Crítica de la Razón Pura</u>	p. 66
§ 1.3 comunicación	p. 71
§ 1.4 evaluación y propuestas.	p. 74
II. El subjetivismo en general. Wittgenstein	p. 85
Apéndice. La refutación al idealismo	p. 94
Notas	p. 100
Referencias bibliográficas.	p. 108
Bibliografía.	p. 120

CAPITULO I

Kant se pregunta cómo es posible el conocimiento a priori (necesario y universal), y encuentra que no cabe pensar la relación entre éste y nuestro saber empírico (o a posteriori (22)), como si fueran gradaciones de una misma escala, pues Hume ha mostrado ya que el procedimiento de generalización inductiva a partir de la experiencia es incapaz de proporcionar garantías absolutas, para las que quedara excluida toda excepción (23). No podemos generar un legítimo conocimiento universal acumulando experiencia.

Por otra parte, no todo el conocimiento a priori se puede fundar en el principio de no-contradicción. En efecto, la exigencia de que nuestro pensar ha de ser consistente consigo mismo es suficiente para establecer la necesidad de aquellos juicios destinados a aclarar, mediante el análisis, lo ya sabido (24), pero es incapaz de explicar la ampliación de nuestro conocimiento, tanto el empírico como el de valor universal. Y si examinamos las cosas con cuidado encontraremos que este carácter "ampliativo" del conocimiento a priori no se encuentra sólo en la aparición de campos de estudio nuevos (como por ejemplo, la geometría analítica y el cálculo), sino que de él participan muchas afirmaciones a las que nos hemos acostumbrado, pero que alguna vez fueron (y en ocasiones todavía son) pensadas. Por ejemplo, cuando decimos: ' $7+5=12$ ', nos encontramos con que nos representamos mediante ' 12 ' algo que no estaba ya contenido en ' 7 ' o en ' 5 ', y ni siquiera en ' $7+5$ '. Pues "... que 5 debiera añadirse a 7, lo he pensado ya en el concepto de una suma $=7+5$, pero no que esta suma es equivalente al número 12" (25). Pue-

do analizar cuanto quiera mi concepto de la unión de esos dos números, pero con ello no descubriré cuál es el número que los combina a ambos. Estos juicios ampliativos son llamados "sintéticos" por oposición a "analíticos" (26), y entre ellos se cuentan los que constituyen el conocimiento empírico. Pero como el ejemplo muestra, algunos juicios sintéticos valen siempre, independientemente de cuáles sean las circunstancias, de modo que existen juicios sintéticos a priori. Ahora bien, si la inducción no basta para justificarlos (por ser ellos a priori) y el principio de no-contradicción tampoco (por ser sintéticos), parece no haber ninguna respuesta obvia a la pregunta general sobre cómo sea posible el conocimiento a priori.

Dado que Kant acepta la definición tradicional de la verdad, que la hace consistir en la relación de correspondencia entre nuestros conceptos y el objeto (26), el problema de cómo hemos podido construir una ciencia a priori equivale al de dar cuenta de los recursos de los que nos hemos podido valer para que, en ciertos estratos del trabajo intelectual, nos topemos con la certeza de que nuestros pensamientos coinciden con el modo de ser de todas las cosas. Pero, si bien ésta es una manera consagrada de tocar la cuestión, para Kant ella es un planteo puramente nominal (28) de algo que hay que aclarar, y no hace sino el inventario de los términos de los que hay que partir para dar una verdadera solución (29).

Si reflexionamos sobre el estatus y el carácter correlativo que podemos imputar a los términos del vínculo en que consiste la verdad, nos encontramos con que, partiendo de una configuración del problema que enfrenta paradigmáticamente a un sujeto individual con aquello que hay por conocer, resulta que nos enfrentamos al siguiente

te argumento de exclusión:

"Si los objetos con los que nuestro conocimiento debe tratar fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener conceptos a priori de ellos. ¿Pues de qué fuente podríamos obtenerlos? Si los deriváramos del objeto, /.../ nuestros conceptos serían meramente empíricos, no a priori. Y si los deriváramos del Yo, aquello que tan sólo está en nosotros /.../ no podría ser un fundamento para que hubiera de existir una cosa caracterizada por lo que yace en nuestro mero pensamiento, y que evitara que /esto último/ no fuera más bien completamente vacío. Pero si, por lo contrario, hemos de tratar tan solo con apariencias, no es tan solo posible, sino hasta necesario, que ciertos conceptos a priori precedan al conocimiento empírico de los objetos".(30)

En esta forma, la investigación trascendental, que aspira a determinar las condiciones que hacen posible la construcción de la verdad necesaria (31), descubre que si queremos la calidad universalmente aplicable de nuestros conceptos (habida cuenta del problema de la inducción), no podemos recogerlos del exterior mediante ninguna acumulación de experiencias particulares, sino que ellos deben radicar en el Yo, que es el denominador común de las situaciones donde está en juego un conocimiento. Pero a la vez, es preciso que haya algo que refleje lo así pensado y rescate nuestra especulación de la vacuidad. Sin embargo, sería imposible explicar la sujeción universal de los objetos a ciertas reglas que obran en nuestro poder, si pretendiéramos que lo que éstas rijan sea el comportamiento de las cosas consideradas en independencia de nuestra

mente. De manera que los conceptos, como medios del conocimiento, se corresponden con los rasgos de algo que sin duda, 'está' efectivamente, pero "...tan solo está en nosotros" (32).

Para hacer concebible que exista algo cuyas determinaciones coincidan con lo que procede de esa fuente interna de representaciones que es el intelecto, hubiera sido posible acudir a la armonía implantada en el mundo por un creador benévolo. Pero el concepto de Dios ocupa un lugar céntrico en ese tremendo de opiniones: contra puestas cuyo saneamiento se persigue a la larga. Hacer uso de él para elucidar lo que sucede en la tierra firme científica, sería contaminar los elementos sanos con los que cuenta el filósofo.

Así, la única opción visible para Kant, es oponer la apariencia a la cosa en sí, y optar por lo primero como aquéllo a cuyo modo de ser se circunscriben nuestras pretensiones de conocimiento. Pero esto no implica que la verdad sea una "...mera ilusión. Pues como apariencias, los objetos e incluso las propiedades que les adscribimos, son vistos como algo efectivamente dado...." (33), a lo que no podemos renunciar, pero que hay que negarse a ver como una cosa completamente extraña. Es decir que, al menos tal como se nos presenta, ella existe sólo en una conciencia, o sea: en cuanto ésta la conoce (34), ya que las apariencias "... como tales, no deben ser consideradas capaces de existir fuera de nuestro poder de representación" (35).

Naturalmente, las cosas en sí mismas nos son desconocidas (36) y nada puede afirmarse de ellas (37). Lo anterior no sólo es válido para el conocimiento a priori, sino también acerca del conocimiento empírico, dado que precisamente por ser conocimiento, involucra objetos, que a su vez deben ser instancias confirmadoras del cono-

cimiento necesario y universal -- y por tanto, tampoco ellos pueden ser cosas en sí. Es preciso aclarar que con ésto, Kant no insinúa siquiera que no haya cosas en sí (38) y que desde su posición, un argumento en favor de su realidad resultaría ocioso. Todo lo que él afirma es que no es legítimo considerarlas como susceptibles de ser conocidas. Bajo estas condiciones, el problema de la verdad no puede interpretarse como la cuestión de cómo el sujeto consigue que sus conceptos concuerden con algo fuera de él, sino solamente como la cuestión de cómo esta concordancia surge en el interior del propio sujeto. En suma, "...el conocimiento es un todo donde son conectadas y comparadas representaciones" (39).

Es así como la reflexión en busca de las condiciones que hacen posible el conocimiento, tanto si arranca del concepto como si parte del objeto, converge en una exploración de nuestra conciencia. El sistema kantiano resultará, pues, en la presentación de un modelo psicológico cuyo carácter irá precisándose a lo largo del trabajo, pero del cual anticipo que no se inscribe en la tradición de la llamada "psicología racional", que intentaba demostrar que la esencia del espíritu incluye propiedades como la simplicidad y la inmortalidad, mediante especulaciones basadas en el mero 'yo pienso' (40). Por lo contrario, la caracterización kantiana del sujeto cognoscente (la "psicología trascendental", según la frase de Strawson), arranca de la contemplación de una coyuntura epistémica compleja, que se vuelve palpable en un momento de la cultura de Europa. Sin embargo, no se trata aquí tampoco de una exploración que pretenda echar luz sobre el objeto de la psicología empírica, que trataría de suministrar los mecanismos contingentes y sujetos al cambio histórico, o

las leyes de universalidad meramente hipotética que gobiernan la asociación de representaciones (41). Pues la correlación de representaciones que permite la emergencia del conocimiento no es una casualidad, un accidente dichoso; la ciencia "... más que un hecho, es un derecho" (42), y consecuentemente, la estabilidad y la universalidad del mecanismo que subyace al consenso en torno suyo está fuera de cuestión.

Bajo este planteamiento hay que contar con que, si para explicar la conciliación entre concepto y objeto se opta por caracterizar ambos términos como representaciones, así mismo, la diferencia entre los dos términos de la correlación debe estar dada en el interior de la conciencia. Como mostraré enseguida, para dar cuenta de ello Kant acude a la distinción entre un aspecto pasivo y otro activo en la mente. Quizá desde alguna perspectiva podría ponerse en duda la pertinencia de esta última demarcación, pero es un hecho que ella aparece en la tradición de la que Kant echa mano. Concretamente, en la obra de John Locke (43), y en la de Aristóteles (44); de todas formas, una vez aceptada, ninguno de ambos sectores podría ser considerado como inexistente, dado que una mente puramente activa sería atribuible solamente a Dios (nota 2), puesto que por sí sola daría existencia a los objetos tales como los contemplara (45), de manera que para ella no habría posibilidad alguna de error y sus representaciones nunca serían precarias. Por otra parte, aunque la posibilidad de una conciencia que tan solo recibe no es ni siquiera mencionada por Kant, salvo para declarar su insuficiencia (su "ceguera") para el conocimiento cabal (46), se podría prever, de considerarla, la futilidad y hasta la imposibilidad del método experimen

tal, ya que éste incorpora por fuerza una serie de tentativas y manipulaciones dirigidas. Ahora bien, la experimentación en algún sentido (que será aclarado en el Capítulo III) es para Kant el paradigma indiscutible del proceder global del científico; ella constituye un factor esencial no sólo en la elaboración de la Física, sino también en la Matemática y en la sana Filosofía (47) (nota 3).

El componente pasivo de la mente, su receptividad (48), esto es, la susceptibilidad del sujeto de ser afectado por algo -- o más precisamente: la capacidad de la mente de tener representaciones sin que medie actividad alguna de su parte, es la sensibilidad (49). Con su concurso tenemos intuiciones (50), que son representaciones cuya relación con el objeto de conocimiento es inmediata (51), y a través de las cuales "... el objeto nos es dado, aunque sólo como apariencia..." (52). Digamos provisionalmente que el 'objeto' cae del lado de la receptividad del sujeto, aunque en realidad aquí se trata no del verdadero objeto, sino de un componente suyo que es indispensable, como veremos en el Capítulo II.

En contraste, el concepto depende de la espontaneidad de la conciencia, o sea: de su aspecto activo, el entendimiento (53).

Con estos recursos, Kant reanuda la exploración que culmina en un nuevo argumento de exclusión:

"Un experimento singular /al de Copérnico/ puede ser ensayado en metafísica, en lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición ha de conformarse a la constitución de los objetos, no veo cómo podríamos saber algo de ellos a priori; pero si el objeto (como objeto sensorial) debe conformarse a la constitución de nuestra facultad de intuición, no

tengo dificultad en concebir tal posibilidad" (54).

Se promete aquí salir al encuentro de la demanda por una explicación satisfactoria de la posibilidad del conocimiento a priori, a condición de aceptar que los objetos, o mejor "... las apariencias necesariamente concuerdan con la condición formal de la sensibilidad..." (55). Puesto que "... sólo a través de /esta condición de la receptividad/ pueden aparecer, esto es, ser intuídas empíricamente y dadas" (56), está garantizada la presencia de algunas propiedades en todas las apariencias, ya que éstas dependen del modo invariante en que intuye el sujeto donde residen (57).

En otras palabras, para que los objetos puedan ser algo para la mente, o sea: para que ella pueda conocerlos, deberán poseer las características que les confiera su estancia en la conciencia. De manera que si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, como se asentaba en el planteamiento inicial, "... de allí no se sigue que todo él surja de la experiencia; pues bien puede ocurrir que aún nuestro conocimiento empírico esté hecho de lo que recibimos /.../ junto con lo que proporciona nuestra facultad de conocimiento, sirviendo las impresiones sensibles sólo como la ocasión..." (58) para el estímulo de nuestra facultad de representación. En esta intuición empírica de apariencias, Kant distingue metodológicamente el componente aportado por nuestra facultad (o forma pura), de lo que recibimos en ella (materia o sensación en general) (59). Lo primero inhiere en nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sin importar de qué clase puedan ser nuestras sensaciones; la segunda puede darse en modos variables (60).

Dentro de esta materia sensible que llega como una modificación de las formas fundamentales de nuestra receptividad (61), Kant dis-

tingue tocavía aquellas cualidades (llamadas "primarias" (62)) que necesariamente pertenecen a la recepción de un objeto (63), de aquellas otras ("secundarias") que "... no son condiciones indispensables para que los objetos puedan ser percibidos" (64).

Entre las primeras están la extensión, el lugar, la figura, la impenetrabilidad, el movimiento (65). En el Apéndice veremos porqué ellas son de esta naturaleza. Entre las segundas, los colores, los sonidos, los sabores y el calor (66). Estas últimas "... pueden ser efectivamente diferentes para hombres diferentes" (67) y por éso no pueden verse como propiedades de los objetos.

En tanto que con 'intuición' Kant desea referirse a la representación que está en relación inmediata con el objeto (68), las cualidades secundarias, como "meras sensaciones" quedarían eliminadas de lo que constituye propiamente la intuición empírica (69). Lo que integraría a esta última son las cualidades primarias, que es lo que se presenta en la sensibilidad de todo ser humano en cuanto capaz de conocer, y que no depende del punto de vista o de las peculiaridades de la constitución de los sentidos de cada quien (70).

Los requisitos formales que impone la receptividad de todo sujeto humano a la apropiación sensorial de los objetos son el espacio y el tiempo (71); ellos son la invariante condición de posibilidad de los objetos como apariencias (72). Por eso mismo, el carácter espacio-temporal no es imputable a las cosas en sí: él es un aspecto puesto por la conciencia (73), en el caso del tiempo, como forma del sentido interno, es decir, como condición de la intuición de estados propios al sujeto (74); en el caso del espacio, como forma del sentido externo (75), y entonces como condición subjetiva de

las apariencias exteriores (76).

Independientemente de los motivos que expuse más arriba (en los argumentos de exclusión), Kant presenta en la "Exposición Metafísica" de estas formas, a lo largo de la "Estética" y en general, en todo el cuerpo de la Crítica, diversas pruebas de que el espacio y el tiempo son meras formas de nuestra intuición (77), es decir, de que no son, ni entidades independientes, ni relaciones entre las cosas en sí.

El espacio y el tiempo no son tampoco conceptos, sino más bien intuiciones, aunque en cuanto no hay nada en ellos que pertenezca a la sensación, son intuición pura a diferencia de la empírica (78), por lo cual la sensibilidad los contiene a priori (79).

"El espacio no es un concepto discursivo sino una intuición, puesto que sólo nos podemos representar un espacio. Lo que es diverso en él, y por tanto el concepto general de espacios, depende de la introducción de delimitaciones. Cuando hablamos de espacios diferentes, nos referimos sólo a partes de uno y el mismo espacio. En segundo lugar, esas partes no pueden preceder al espacio único /.../. Por lo contrario, ellas no pueden ser pensadas más que en él" (80).

Es decir que la intuición pura del espacio, que es lo que queda cuando nos abstraemos de los objetos exteriores (81), nos lo representa como una magnitud dada sin límites (82), mientras que los conceptos contienen sólo representaciones parciales (83), en tanto que su contenido es sólo algún aspecto común a cosas diferentes (84).

Por otra parte, el tiempo no puede ser representado por sí, sólo como intuición pura (85), aunque según le parece a Kant, sería absurdo admitir tiempos (no así lapsos en el tiempo) diferentes (86).

Por eso, establecemos una analogía y nos

"...representamos a la secuencia temporal como una línea que progresa al infinito y en la cual lo variado constituye una serie de una dimensión única, y razonamos de todas las propiedades de esta línea a las propiedades del tiempo, con la sola excepción de que mientras las partes de la línea son simultáneas, las del tiempo son sucesivas" (87).

En realidad, la materia de que se ocupa nuestra mente al conocer nos es proporcionada básicamente por el sentido externo (88) — ya veremos porqué en el Apéndice. Ello significa que Kant no considera que haya apariencias exclusivamente internas que basten como fundamento sensible de algún tipo de conocimiento, aunque contenidos psicológicos tales como el placer y el displacer, y en general, los llamados motivos (89) (que no tienen aparentemente ninguna connotación espacial si bien pertenecen a la sensibilidad y por tanto al tiempo) puedan resultar vitales respecto de otros intereses de la Razón.

La situación de los alcances respectivos de las formas de la intuición es la siguiente: el espacio es una forma que se hace sentir aún en el supuesto de una mente que no haya despertado todavía a la actividad; aquí hay pie para decir que "... aquéello que como representación puede anteceder a todo acto de pensamiento es intuición" (90). Por lo contrario, "si el acto de hacerse consciente de sí mismo es buscar (aprehender) lo que yace en la mente, ésto debe afectar a la mente" (91), y entonces el tiempo no es "... más que el modo en que la mente es afectada a través de su propia actividad" (92). Pienso que entonces, cuando Kant dice que en cuanto modificaciones de la mente, todas nuestras representaciones deben pertenecer al

sentido interno (93) y que el tiempo es condición formal a priori de todas las apariencias (94), se refiere a que todas las apariencias externas deben, de alguna manera, estar al alcance del intelecto como parte activa de la mente, ya que compete a ésta la acción de aprehenderlas (o dirigir nuestra atención sobre ellas ya presentes en la receptividad) y por tanto, auto-afectarse. La espontaneidad, al hacer de las apariencias objeto de su operación, las interioriza en un grado ulterior a su carácter como representaciones, dando lugar a que nos hagamos conscientes de ellas (las percibamos) como situadas en el tiempo.

CAPITULO II

Veamos ahora que tampoco las apariencias son idénticas a los objetos de nuestro conocimiento, a pesar de ser las representaciones (95) que nos son primeramente dadas (96).

Por la definición de la verdad que Kant adoptó como su punto de partida, sabemos que los conceptos son componentes indispensables del conocimiento. Ahora bien, tenemos una receptividad que está ahí, inerte, presentando intuiciones. Evidentemente, el poner estas intuiciones en relación con un concepto, así como la producción misma de los conceptos (97), corre a cargo del entendimiento. Un concepto es la representación que expresa el carácter común a un número infinito de representaciones posibles (98); por eso, el entendimiento habrá debido vincular, a título de "ser similares en algo", esas representaciones. Claramente, a la actividad del entendimiento deberá habérsela atribuido, como nota fundamental, la de producir relaciones entre representaciones, es decir, síntesis (99).

Una vez más, se pone en juego el argumento del experimento metafísico:

"Hay sólo dos formas posibles en que representaciones sintéticas y sus objetos pueden tener conexión /.../. O bien el objeto hace posible a la representación, o la representación debe hacer posible al objeto. En el primer caso, la relación sólo es empírica, y la representación no es nunca posible a priori. Esto se cumple en las apariencias, por lo que se refiere a aquel elemento en ellas que pertenece a la sensación" (100)

y por tanto no es esto lo que puede ocurrir con el conocimiento a

priori: "En el segundo caso, la representación no produciría al objeto en lo que concierne a su existencia, pues no estamos hablando de la causación por medio de la voluntad. Sin embargo, la representación /sintética/ determina a priori al objeto, si ocurre que sólo por su medio es posible conocer algo como un objeto" (101).

En otras palabras, para alcanzar a explicar la correlación a priori entre los conceptos y los objetos, es necesario hacer dos cosas: A) Distinguir a las apariencias de lo que será finalmente el objeto de conocimiento, pues de otra manera no habría lugar a que el entendimiento lo "hiciera posible", ya que él estaría íntegramente presente en la intuición, perfectamente constituido. Sólo evitando esto último podremos asignar a las cosas necesariamente y a priori, "... todas las propiedades que constituyen condiciones indispensables para que las pensemos" (102). B) En segundo lugar, distinguir los modos del representar sintético (esto es: conceptual) que hayan de determinar necesariamente a todo objeto del conocimiento, frente a otros que no tengan esa característica; de otra manera, todos los conceptos serían determinaciones necesariamente presentes en todos los objetos, así que no existiría un saber meramente empírico, ni tampoco habría objetos de clases diferentes, y con ello, la distinción entre conocimiento a priori y a posteriori no existiría, ni tampoco la Crítica de la Razón Pura tal como la conocemos.

Examinemos estos requisitos. Para poder apuntar a la transformación que efectúa la síntesis y señalar el carácter problemático de lo que resulta del pensar como un establecer vínculos, aquello que se nos presenta en la receptividad y que constituye el dato de la intelección, es puesto como una "variedad" (103). En oposición

a ella, el objeto de nuestro conocimiento, esto es, el fenómeno (104), requiere de la representación de su "unidad" (105).

Podría parecer paradójica la frase de que Kant se sirve a menudo para describir lo que aporta nuestro intelecto para que podamos conocer: la unidad de la intuición (106); pues es característica de toda intuición el indicar algo singular, como hemos visto ya (Cf. Cap. I). Y si al reflexionar sobre lo que se impone a nuestra sensibilidad hallamos que conviene conceptualizarlo como una variedad, ello no obsta para que las intuiciones puras hallan sido declaradas formas invariantes de la receptividad. Pero hay otra expresión con la que Kant alude a lo que procede del ayuntamiento de nuestras facultades activa y pasiva: el determinar (107). Ello significa: especificar, asignar los predicados que caracterizan una cosa distinguiéndola de otra (108); en suma, anexar a la singularidad manifiesta (que pertenece a lo intuído como tal), la conciencia de la peculiaridad, que el intelecto construye amalgamando "datos sensoriales" de suyo inconexos y de muchas índoles. Trátase, pues, de asentar sobre la base de un complejo de materiales intuídos, una identidad que podamos reconocer.

El segundo requisito se concreta en la elección de un conjunto restringido de características que hayan de ser impuestas por el entendimiento a sus objetos, tales que ellas se puedan afirmar de todos los objetos que podamos conocer, y que a la vez sean suficientes para dar razón de las líneas fundamentales sobre las que, según la evidencia histórica, se acumula el conocimiento a priori; esto desembocará en la localización de unas cuantas formas inherentes a todo ejercicio de la actividad intelectual, incluyendo al que por

necesidad se inserta en la constitución de los objetos, y entre ellos, aún los del conocimiento empírico, ya que éstos deben confirmar también el conocimiento a priori.

Sin embargo, los requerimientos que se desprenden del argumento de exclusión tienen valor principalmente como preceptos estratégicos y como una reflexión preliminar sobre cuál debería de ser el tipo de solución adecuada al problema -- si acaso éste tuviera alguno. Así que Kant destina una sección de la Crítica (la "Deducción Trascendental de las Categorías") a la demostración de que es legítimo y hasta necesario aceptar que las formas universales del pensamiento tienen un papel que jugar en la determinación del objeto mismo del conocimiento. Con ello se demostraría que la estrategia que **consiste básicamente** en la tesis del conocimiento de fenómenos por oposición a las cosas en sí, puede implementarse sin caer en absurdos, y que no es imposible encontrar una solución coherente e inteligible al problema de la existencia del conocimiento a priori.

El argumento de la Deducción Trascendental es sin duda el más difícil de comprender en toda la "Analítica". Adopto aquí en lo esencial la reconstrucción que propone Paton (109) a la versión de la 2a. edición (1787), ya que me parece imposible encontrar una formulación realmente alternativa y razonable. Sin embargo, hago algunas modificaciones para obtener mayor claridad y economía de tesis independientes, así como, según creo, un argumento más fuerte. Con todo, no pretendo dar una versión completa y definitiva de la Deducción, sino sólo un esquema lo suficientemente fino para ilustrar la doctrina que constituye su reserva de premisas.

Antes de exponer el argumento, es preciso añadir algunos ele-

mentos a lo que hasta ahora sabemos. En primer lugar, para Kant la espontaneidad se divide en dos facultades; una es el entendimiento y la otra es la imaginación. En el capítulo siguiente intentaré una aproximación a los motivos en que Kant se pudo haber basado para efectuar esta distinción. Lo segundo que hay que añadir es que el entendimiento es caracterizado también como la facultad de juzgar (110). El juicio es, en general, el someter diferentes representaciones bajo otra común (111), y de acuerdo con Paton, su esencia es unir representaciones (112). Acerca de la imaginación, nos bastará saber por ahora que su actividad conduce siempre a la representación de intuiciones (113).

Paso ahora a exponer la Deducción Trascendental, reservando para inmediatamente después un breve comentario.

1. La representación intelectual de cualquier objeto supone la representación de la unidad de representaciones diversas. Pero esa representación unitaria no nos es dada como tal en la receptividad: ella debe resultar de la espontaneidad (114).
2. Esta unificación o síntesis es producida específicamente mediante un juicio (115).
3. El fundamento de la unidad sintética de representaciones diversas no debe ser buscado en un tipo especial de juicio, pues todo juicio une representaciones. Lo que se busca por ahora es una condición de posibilidad de todos los juicios (116).
4. La representación 'Yo pienso' debe poder acompañar cada una de mis representaciones (117); sólo en virtud de esta posibilidad tiene sentido decir que las representaciones

me pertenecen (118). Esto equivale a decir que toda representación (en mí) tiene una relación necesaria con el 'Yo pienso' (a saber: estar a su alcance).

5. Cuando este acompañamiento realmente ocurre, decimos tener conciencia (aunque no necesariamente clara (119)) de la representación de que se trate. El 'Yo pienso' involucrado en el estado de conciencia resulta de un acto de autoconciencia, al que nos referiremos como "Apercepción Pura" o "Trascendental" (120).
6. En suma, de las líneas 3, 4 y 5 se sigue que pensar presupone la capacidad de ser claramente consciente de que se piensa (121).
7. La representación trascendental del Yo (122) no contiene ninguna intuición. A través suyo no nos es dado representarnos ninguna variedad (123), sino que ella es perfectamente simple (124); ello significa que el 'Yo' no proviene de la receptividad, sino que es un producto del intelecto.
8. Aceptar la línea 4 conlleva, sin duda, hacerse consciente de lo que ella dice, y en consecuencia, pensar uno que el 'Yo pienso' puede acompañar todas sus representaciones. Esto indica que todas mis representaciones con un único 'Yo'; la Apercepción Trascendental es única y la misma en cada estado de conciencia (125).
9. Ya que la Apercepción Pura es una unidad necesariamente presente (como una posibilidad) en todos mis pensamientos, ésta debe ser fundamento último (es decir, condición de posibilidad) de todo juicio (126).

10. Encontrar que un conjunto de representaciones pertenecen a uno y el mismo Yo, sería imposible si el Yo no sostuviera todas las representaciones en un acto de conciencia (127). Más explícitamente: sería insensato defender que el 'Yo' es nota común de una colección posible de representaciones, si no pudiéramos comparar los elementos de ésta, para lo cual deberíamos representarnos conjuntamente toda la serie. Así que sólo porque sintetizo (intelectualmente, según 7) la variedad de representaciones en una conciencia, puedo representarme la unidad de la conciencia en esas representaciones (128).
11. El punto 10 indica que la unidad trascendental de la Apercepción es a su vez imposible en independencia de la síntesis intelectual de representaciones, y en vista de 9 ello sugiere que quizá una y otra deben ser vistas como aspectos diferentes de un acto idéntico (129).-(nota 4). La Apercepción, como una facultad, es lo mismo que el entendimiento. El entendimiento es un poder que necesariamente debe ser capaz de hacer participar en su síntesis (juicios) cualquier representación, y bajo el cual las representaciones son sometidas a la unidad de la Apercepción (130).
12. Nuestras intuiciones, si es que han de ser intuiciones de un objeto, requieren siempre de una operación: ellas precisan ser agrupadas o sintetizadas (131) por la imaginación, mediante un acto específico.
13. Efectuar la síntesis de la imaginación implica hacerse

consciente (con claridad o sin ella) del acto mismo y de la intuición nueva que de allí resulta (132).

14. De acuerdo con 13, si hubiera condiciones propias a la facultad de juzgar, la síntesis de la imaginación (y por tanto también la intuición del objeto) debería conformarse a ellas.
15. Hay, efectivamente, un catálogo de las formas generales de todo juicio. Como tales, ellas se llaman "funciones lógicas". En cuanto ellas participan en la determinación de la intuición de un objeto, son las "categorías" o "conceptos puros del entendimiento" (133).
16. El entendimiento aislado de la receptividad sólo proporciona juicios vacuos, según sabíamos. Para dar solución al problema del conocimiento a priori, la instancia que dota a nuestros pensamientos de contenido debería pertenecer a una clase de representaciones cuya sujeción universal a los cánones básicos del intelecto esté garantizada. Esto es obviamente lo que ofrece la línea 14, y se trata concretamente del conjunto de intuiciones que resultan del trabajo de la imaginación (134). 'Objeto' debe interpretarse en las líneas 12 y 14 como 'objeto de conocimiento'.
17. Como la síntesis de la imaginación desemboca en la representación de intuiciones, y como toda intuición es sensible para los seres humanos, resulta que todo objeto de conocimiento es sensible. Nuestro saber se limita a los objetos de una experiencia posible (135).

Trataré de justificar ahora las modificaciones más importantes que hice a la Deducción Transcendental según la versión de Paton:

10. Desde el comienzo de su exposición, Paton dice que el juicio es indispensable para que esté presente un objeto. Algo parecido se repite al final de su versión (136), donde se concluye la necesidad de la sujeción a las condiciones de la Apercepción (categorías) por parte de todo objeto, en base a lo que me parece una interpretación de dudoso valor, por ser poco favorable a Kant. A saber, que el filósofo supone, en lugar de intentar demostrarlo, que los actos de juicio son responsables de (o que deben imponer condiciones a) la síntesis de intuiciones (nota 5). Esto haría ocioso todo el argumento, salvo los pasos 12 y 14 al 17 (o sus análogos), a lo sumo. No dudo que esta interpretación de Paton es propiciada por el orden en que se desenvuelve la Crítica antes de la "Deducción Transcendental", pero ello no impide que ese defecto pueda ser reemplazado dentro de la misma teoría. Esta consideración afecta la formulación de las líneas 1, 7, 10, 13, 14 y 16.

Bajo otra interpretación, el texto de Paton obtendría su conclusión en base a la introducción como premisa, de la tesis de que un objeto es aquéllo cuya representación impone un orden necesario en la síntesis de las intuiciones por parte de la imaginación (nota 6). Pero creo que esto es exhibir un argumento menos convincente que mi esquema: para filósofos como Duhem, Poincaré y Mach -- y si consideramos, con Kant (Cf. Cap. IV), que las nociones modales son un aporte netamente teórico --, además de Bacon y quizá Locke y Hume; en una palabra, para los llamados "sensorialistas", la tesis de la necesidad irremisiblemente aportada por la noción 'objeto' y sobretodo, la pretensión de que dicha tesis está autosustentada, resultaría irrisoria (137). Por lo contrario, Kant apela en las líneas 12 y 13 a

tesis análogas a otras que han recibido un fuerte apoyo independiente del kantismo en análisis recientes de Hanson y Feyerabend.

2o. Introduzco la línea 8, porque ella permite presentar como dependiente de la aceptación de otras premisas la tesis de que la Apercepción Trascendental es única y la misma en el interior de cada conciencia.

Creo que ahora conviene aclarar algunos puntos de mi reconstrucción. En primer lugar, ¿cómo puede evaluarse por ahora el papel atribuido a la imaginación? Si prescindiéramos sin más de su síntesis, creo que inevitablemente el argumento tendría que haberse las con el siguiente dilema: o bien a) afirmar llamadamente que una intuición cualquiera (por el solo hecho de serlo) expresa inequívocamente determinaciones cuya naturaleza universal impide que se hagan directamente patentes en nuestra sensibilidad, y que estas características fueran, por cierto, exactamente las requeridas para corresponder a las formas generales del pensamiento, o bien, b) adaptarse a la admisión de que hay intuiciones que no se dejan atrapar por las formas lógicas, es decir, que hay intuiciones impensables. El primer disyunto constituye una salida que Kant llamaría metafísico-dogmática y que podría clasificarse quizá dentro de la tradición platónica. El segundo disyunto conlleva la afirmación de que hay representaciones en una conciencia que no pueden ser acompañadas por el 'Yo pienso', y entraría en conflicto directo con la línea 4 de la Deducción. Para establecer su conclusión se requeriría un argumento radicalmente distinto del presentado por Kant, quien gracias al rodeo por la imaginación, puede desahogarse en una epistemología sin metafísica evidente (nota 7).

Un segundo punto que quizá convendría ampliar es el de los motivos de Kant para sostener que la autoconciencia es condición de posibilidad de todo juicio (línea 6), pero no encuentro la manera de hacer una exposición medianamente inteligible en este contexto, por lo que la pospongo hasta el final del siguiente Capítulo.

Acerca de la conclusividad de la reconstrucción que propongo, lo primero que puede advertirse es que allí se ha pretendido demostrar que sólo a través de las categorías es posible que haya objetos de conocimiento, y que sólo tenemos conocimiento a priori sobre objetos empíricos posibles, todo ello en base a un análisis de las relaciones que subsisten entre los diversos actos que hacen a la conciencia capaz de conocer. Pero inmediatamente surge la sospecha de que quizá el argumento no sea válido, en vista de que este enfoque tiene alternativas que, aunque ciertamente no para Kant, puedan quizá ser plausibles para nosotros. Por ejemplo, Platón parece proponer al acceso a un cierto conocimiento a priori por vía de la reminiscencia (138), que no involucra claramente al juicio y que además, versa sobre entidades independientes del mundo empírico e inaccesibles, como tales, a la experiencia -- al menos, bajo una interpretación común (139). No me es posible intentar aquí una confrontación entre estas dos teorías, y sólo añado que según la interpretación y en los términos de Kant, la posición platónica requiere de la intuición intelectual que fue rechazada en el Capítulo I (140). Y en verdad, bajo esta alternativa, lo procedente para elucidar la posibilidad del conocimiento a priori no sería concentrarse en una exploración de la conciencia, y de sus formas sensibles e intelectuales, sino lo fundamental sería, ante todo, defender la propuesta

de una naturaleza intrínsecamente universal para la realidad independiente de nuestra sensibilidad.

En efecto, a pesar de indicar al menos la vía para salvar algunos obstáculos, este esquema de la Deducción Trascendental no parece capaz de instanciarse en argumentos concluyentes. Sus principales puntos atacables me parecen las afirmaciones de que: 1o. la representación del Yo es puramente intelectual (línea 7). 2o. La representación 'Yo pienso' debe poder acompañar a cada una de mis representaciones (línea 4).

En contra suya, me parece plausible, respectivamente, 1o. que haya un contenido emocional, o de alguna otra manera sensible, que juegue el papel de "Yo". Así, el 'Yo' sería una representación que bien podríamos tener sin que se requiriera un acto por parte nuestra: a veces, nos sería dado. Otra posibilidad más acorde con el activismo kantiano es que el 'Yo' resultara del trabajo de la imaginación, lo cual bloquearía la línea 11, o mejor dicho, la pospondría. Pues en efecto, deja de estar claro que la Apercepción Trascendental dependa de, o tenga algún otro tipo de relación con la síntesis puramente intelectual (como dice 11), hasta llegar a la línea 13, que habría que reformular para que dijera directamente que la síntesis de la imaginación presupone al juicio. Pero la introducción de este enunciado como una premisa independiente y sin el apoyo de lo que en opinión de Kant puede exigirse del 'Yo', conduce en mi opinión a una pérdida general de plausibilidad para el argumento.

En segundo lugar, contra la línea 4 podría argumentarse, como Gadamer (141), que nos sería preciso esforzarnos durante un tiempo infinito para sacar a la luz todos nuestros prejuicios; no veo que

un prejuicio pueda ser algo distinto de una representación, y mucho menos dentro del análisis kantiano, que divide las cosas en a lo sumo, representaciones, facultades (¿formas?) de representación, y cosas en sí. Esto significa que, aunque la afirmación "el 'Yo pienso' no puede acompañar a cada una de mis representaciones" no sería una contradicción (así como tampoco es una tautología la línea 4), la posibilidad que esta línea de la Deducción proclama, no existiría en realidad para los entes, quizá finitos, de la especie humana. Si a ésto añadimos que un "prejuicio" puede tener poco o nada que ver con un juicio, resulta entonces que posiblemente haya en nosotros representaciones incapaces de reflejar las formas del intelecto.

El estar abierto a objeciones como las que acabo de presentar, hace de la Deducción Trascendental un argumento no concluyente. Sin embargo, aunque no arrolladora, la Deducción me parece sumamente plausible en lo esencial. Para ser circunspecto, me propongo tenerla como un desarrollo de la exposición de la teoría kantiana, que consigue evitar la acusación de absurdidad para ésta. Así, el argumento no demuestra que esta teoría es la única legítima, sino que es una solución permisible, por lo que hasta ahora sabemos, para la problemática que ataca.

Intentaré ahora explicar un poco la noción de 'objeto' manejada por Kant. En la Unidad Trascendental de la Apercepción, como dependiente de la espontaneidad intelectual, no queda expuesta la conciencia como un contenido de su propia intuición (142). Esto es, en el 'Yo pienso' no hay materia, o en otra terminología, ella es una representación completamente vacía (143); por eso, más que un concepto a través del cual obtengamos un conocimiento determinado, ella

es la "conciencia escueta" que es vehículo de todos nuestros conceptos (144) y que aunque "suena igual" cada vez que es emitida (145) en realidad este hecho no prueba nada sobre la unidad absoluta o la simplicidad última de la conciencia, según como ella sea en sí (146). En verdad, ella -- que es por otra parte idéntica a las representaciones 'Yo soy' (147) y 'Yo' (148) -- muestra solo que "...toda representación que haya de llamarse conocimiento tiene como forma al Yo" (149). Ahora bien, desde luego que si digo 'Yo pienso', en ello está implícito que pienso algo; por ésto, la Apercepción Pura tiene como correlato el concepto de un mero 'algo en general = X', cuya representación no proporciona tampoco ningún conocimiento (150), sino que, lo mismo que el 'Yo', es un concepto vacío (151) que "...puede, por éso, ser llamado el objeto no-empírico, esto es, trascendental" (152), y que si bien permite que nos representemos una cierta unidad, ésta "...no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de las representaciones" (153). En realidad, más que correlatos, la Apercepción Pura y el objeto trascendental son dos nombres para una única representación (154). En efecto, "...Yo soy el original de todos los objetos" (155). Esta representación funciona tanto como "forma del pensamiento", como cuanto "forma del referente". Ello muestra que para Kant el pensamiento no posee por sí mismo una estructura de confrontación entre dos polos opuestos y extraños, sino que, incorporado como uno de los factores del conocimiento, el acto de la comprensión consiste en hacer confluir lo dado sobre algo que está (puesto que ha de ser puesto activamente) más allá de lo que se entrega en la receptividad. En otros términos, el verdadero correlato del objeto=X en una síntesis inter-

pretativa no es el 'Yo=X' (156), al que es idéntico, sino lo que es dado en la sensibilidad. Ahora se vé porqué la Unidad Trascendental de la Apercepción, esto es, el "...Yo o él o ello (la cosa) que piensa..." (157) es llamada "objetiva" (158).

Esta representación invariante (la más pobre de todas (159)), es accesible sólo por la "vía negativa" de la abstracción al extirparla de nuestro conocimiento concreto (160). Pero si el 'Yo' es sólo una forma universal del pensamiento humano, cabría pensar (según me hizo notar Isabel Cabrera) que una interpretación de la epistemología kantiana que la haga aparecer como individualista, está excluida desde el principio. Para terminar este Capítulo me propongo mostrar que este no es el caso (nota 8).

En primer lugar, el estatus universal del 'Yo' podría restringirse a su invariancia como condición del pensamiento de cada una de las personas, dando por supuesta su individualidad. La lectura literal del texto de Kant deja pocas dudas al respecto (161). En segundo lugar, si bien es cierto que esta individualidad no podría fincarse en la capacidad autónoma que según Kant tiene el intelecto para representarse (vacuamente) cosas individuales mediante juicios singulares -- pues ello sería poner, como fundamento de todos los juicios, un tipo especial de juicio (cosa que prohíbe la línea 3 de la Deducción) --, por la misma razón, el carácter universal del 'Yo' no podría depender de ninguna primacía que quisiéramos reconocer a los juicios universales (162). En todo caso, me parece que Kant pone el énfasis en la unidad, más que en la universalidad de las operaciones del intelecto, en los contextos donde claramente se hace referen

cia a su calidad de condiciones para todo intelecto finito (no-intuitivo) en general (163). Lo menos que puede decirse es que cuando Kant aclara que lo que él pide es que las representaciones que pertenecen al ámbito de una conciencia "...deban poder reunirse en una autoconciencia universal" (164), lo que consigue es dejar planteado el problema que nos ocupa. Por otra parte, no deja de ser obvio que, a menos que el Yo que piensa dispusiera de criterios aplicables de identidad personal, su singularidad como persona representada en la línea de los comentarios precedentes, sería vacua no solo epistémicamente, sino según creo, desde el punto de vista del sentido común. La ausencia de tales criterios haría que el individualismo kantiano en esta fase fuera (si lo hubiera), cuando menos distinto al del sentido común.

De hecho, es tal la fuerza con la que se insinúa el individualismo que Kant asume de entrada, que T. E. Wilkerson ha querido aprovechar su supuesto contenido para construir un criterio completo (165) (pero defectuoso en mi opinión) de la identidad personal: si yo, como persona empírica, pudiera representarme como una colección de representaciones (166), de la tesis 4 de la Deducción se seguiría que, si fuera imposible que el 'Yo pienso' acompañara una representación Z, no podría decirse que Z pertenezca al conjunto = Yo. Z traza mi frontera en una dirección; quién pudiera servirse de este "criterio", es otra cuestión. Debo advertir que no creo que el Yo trascendental sea una persona empírica con acta de nacimiento, etc... El señalamiento anterior muestra sólo una consecuencia de la caracterización del sujeto trascendental. En mi opinión, el conjunto de las observaciones sobre el individualismo muestran que es legítimo entender que la ta-

rea a la que se aboca la psicología trascendental es la explicación de la posibilidad de que una conciencia particular que se asume como paradigmática, detecte frente a sí el panorama epistémico que conforma el problema global de la Crítica (Cf. Introducción).

Ciertamente, bastaría con que Kant creyera utilizable la plausible tesis cartesiana de que el buen sentido es la mejor repartida de todas las cosas, para que tuviéramos un conflicto entre dos interpretaciones legítimas: o bien el sujeto trascendental que posibilita la producción del conocimiento lo hace siempre a título de individuo (que es lo que he sugerido), o bien, el 'Yo' que fundamenta todos nuestros pensamientos específicos es estrictamente lo mismo en cada individuo, de manera que es un error categorial el hablar de "individualismo" a este nivel. Sin embargo, para los proponentes de esta segunda interpretación resulta problemática la formulación kantiana del axioma cartesiano, que dice: "...no podemos representarnos ningún otro ser pensante, salvo sobre la base de la identidad de la fórmula de su conciencia con la de nuestra propia conciencia" (167). Pues esto insinúa cuando menos que uno puede investigar la "fórmula" de la propia conciencia para después, eventualmente, extrapolarla mediante una especie de empatía intelectual, a todos los demás seres a los que uno reconozca la capacidad de pensar.

Otra objeción a mi interpretación es la que me planteó Carlos Pereda, en el sentido de que uno puede tratar de "modernizar" a Kant, prescindiendo de la cita anterior y otras análogas. Frente a esto, no puedo ofrecer otra respuesta que proponer que la discusión sea pospuesta hasta el § 1.2 de las conclusiones. En esta última sección, trataré de mostrar cómo bajo la hipótesis del "universalis

mo abstracto" que sugiere Pereda, el individualismo resultaría ser un dispositivo de defensa de la epistemología kantiana frente a cierto tipo de problemas. No está de más mencionar que en la cuestión del individualismo parecen estar de acuerdo conmigo (o alrevés) Strawson (168) y Buchdahl (169) cuando menos.

CAPITULO III

Aparte de lo que aporta el intelecto, otro tipo de representación indispensable para el conocimiento es la intuición empírica, que es la instancia mediante la cual nuestro pensamiento adquiere contenido y a la representación del objeto trascendental se le adjunta materia (170). En su sola condición de intuición, ella es imprescindible porque, mientras el conocimiento de objetos consiste en determinar nuestra representaciones mediante su correlación. (171), en el nivel del intelecto aislado no cabe la noción de cosas o personas diferentes (172). A su vez, según la doctrina de la Deducción Trascendental, sólo referidas al objeto trascendental se incorporan las apariencias al conocimiento (173); para que lo último ocurra, ellas han de ser interpretadas y tenidas por indicios de una cosa. Así encontramos a los fenómenos, esto es, a los objetos de nuestro conocimiento: "las apariencias en cuanto son pensadas como objetos de acuerdo a la unidad de las categorías..." (174).

Como intuición empírica, el contenido de nuestro saber incluye sensación y por tanto, algo que nos es dado (175). Esta posición deja de lado, como materia cabal de nuestro conocimiento, aquélla que pudiera provenir de un acto netamente productivo de la imaginación -- como es el caso de las intuiciones puras, por ejemplo: una figura geométrica tal como ella es construida de acuerdo a su definición (176). Haré dos conjeturas acerca de las razones de esta decisión, una al final de este Capítulo, y otra en el Capítulo IV. De todas formas, como las intuiciones puras y los mecanismos de su representación proporcionan una base suficiente para la construcción de la

matemática, Kant se vé llevado a condicionar para ésta el estatuto de ciencia. Ambas cosas son evidentes en la siguiente cita:

"Mediante la determinación de la intuición pura podemos adquirir conocimiento a priori de objetos, como en la matemática, pero sólo respecto de su forma como apariencias. Pero el que haya cosas que deban ser intuitadas en esta forma, es otra cuestión. Los conceptos matemáticos no son, pues, conocimiento por sí mismos, sino sólo bajo la suposición de que las cosas se nos presentan necesariamente de acuerdo con esta forma. Ahora bien, las cosas en el espacio y el tiempo nos son dadas sólo si son /.../ representaciones acompañadas de sensación y por tanto, necesariamente como representaciones empíricas" (177).

Si bien podemos contar sobre seguro con los recursos formales que aporta el sujeto para recibir, producir y organizar representaciones, para Kant todo ello constituye un conjunto esencialmente incompleto de condiciones respecto del conocimiento efectivo, que para serlo requiere incorporar algo empírico. La inclusión de la existencia en la representación del Yo/objeto trascendental (i.e., su identidad con la representación 'Yo soy' (Cf. Cap. II)) indica que nuestro pensamiento está imbuido en una forma que hace de él una reflexión sobre la realidad, sea cual fuere el objeto que contempla (178). Esta idea será matizada en el siguiente Capítulo, pero como vemos, lo existente sobre lo cual se ejercitan nuestras facultades debe serles provisto desde fuera.

De modo que "...aún con la ayuda de la intuición pura, las categorías no nos proporcionan ningún conocimiento de cosas /.../ En otras palabras, ellas sirven sólo para hacer posible el conocien-

to empírico, al que llamamos experiencia" (179).

De ahí que, contra el intelectualismo platonizante (180), todo objeto susceptible de ser conocido es no sólo sensible, sino específicamente empírico (un fenómeno) (181). Vemos así que el problema que se ha atacado hasta ahora no es simplemente el de la existencia de nociones necesarias y ni siquiera el de correlaciones universales entre representaciones -- a lo que se podría contestar proponiendo algo así como un topos ouranos, donde el problema de la inducción no se genera. Más que enfrentar la cuestión de cómo sea posible un consenso legítimo entre intelectuales, la Crítica trate, en cambio, de explicar la aplicabilidad de un saber universal en un mundo real, pero multiforme y cambiante.

Así, la respuesta kantiana para la cuestión del conocimiento a priori pasa, orgánicamente, por una elucidación del conocimiento empírico. Sin éste, el primero no existe, y por tanto, explicar el primero es condición de posibilidad de la solución del problema.

Dado que conocer un objeto es, por lo que hasta ahora sabemos, tanto como pensar las apariencias de acuerdo a la unidad de las categorías, en la teoría kantiana es crucial la explicación de los términos en que se da la coordinación de las facultades en el interior de la conciencia. Este problema puede aclararse un poco de la manera siguiente: si entre las intuiciones tal como nos son dadas debiéramos buscar los términos correlativos de los conceptos, entonces el lado intuitivo de un objeto podría presentarse de tal manera, que no fuera segura su sujeción a las reglas o formas del intelecto (182). Esto se evita en la Deducción Trascendental (línea 12), al pedir que entre lo recibido como mera sensación y la intuición de un objeto,

medie una operación compatible con los conceptos puros del entendimiento. De no existir esta transformación (que como veremos más abajo en este Capítulo, es una síntesis que puede analizarse en dos aspectos), ¿cómo confiar en que las intuiciones de los objetos en principio satisfagan siempre los requerimientos de una facultad distinta?

Pero por otra parte e independientemente de lo anterior, la intervención de la espontaneidad en el ámbito de la receptividad no puede tenerse por totalmente trivial. Si por el mismo acto ella consiguiera, tanto desplazar y agrupar las intuiciones, como manejarse con conceptos (juzgar) para producirlos y reunirlos, estaríamos en una situación donde sería imposible que un juicio resultara inadecuado frente a una intuición, y todo juicio al ser emitido sería verdadero. Esto haría absurdo hablar de equivocaciones y errores: todo lo que podría decirse para restarle valor a un juicio, es que las cosas ya no son como cuando él fue formulado; y también, si para evaluar su contenido quisiéramos repensarlo, lo encontraríamos siempre intachable. En vista de lo cual, si admitiéramos que para el conocimiento es esencial una síntesis intelectual, deberíamos diferenciarla de la síntesis de intuiciones. Sin embargo, si rechazamos como Kant, la idea de que dispongamos de conceptos innatos con contenido, así como la de que ellos puedan sernos dados en su universalidad, es preciso suponer que algo hemos hecho para encontrarlos en posesión suya, así como para combinarlos y formar enunciados; de modo que, si nos atenemos a la unidad absoluta de la espontaneidad, sería preciso distinguir en ella al menos una síntesis intelectual y otra que manipula intuiciones. Pero Kant no necesita dicha unidad absoluta, sino sólo una indiscutible capacidad de coordinación entre

las facultades del sujeto de conocimiento.

Así, la Crítica corta por lo sano, y para dar cuenta del posible disfuncionamiento del intelecto respecto de la receptividad a nivel de juicios específicos -- es decir, para explicar el mecanismo de la traducción de los contenidos de la intuición a conocimiento discursivo (183) --, además del servicio que ella es capaz de prestar en la Deducción Trascendental, se propone lo que parece una tercera facultad: "sólo por medio de la imaginación pueden los conceptos, que pertenecen al entendimiento, ser puestos en relación con la intuición..." (184). Esta es una fuerza que es ciega (185), en cuanto ella no aporta medios de conocimiento distintos de las intuiciones y los conceptos, sino que su síntesis hace que nos representemos intuiciones que no nos son dadas (186).

La actividad que desarrolla la mente puede descomponerse en tres aspectos: aprehensión, reproducción y reconocimiento conceptual. De ellos, los dos primeros corresponden a la imaginación (187).

A partir de la adopción del método experimental como paradigma de la actividad científica, para Kant es claro que avanzamos hacia el conocimiento mediante la determinación de la respuesta adecuada para una pregunta planteada con anterioridad (188). Si el hallazgo de la respuesta corresponde al resultado de la búsqueda, el planteamiento del problema equivale a la explicitación de los términos a los que se supedita de antemano toda propuesta que aspire a producir el efecto de solución.

La aprehensión estaría encargada de hacer destacar, entre la variedad de materiales que presenta la receptividad, las intuiciones que serán tenidas como elementos de respuesta, esto es, como sínto-

mas de la presencia de un objeto del tipo específico que requiere el problema. Efectuándola, la mente se afecta a sí misma (189), generando tiempos sucesivos al interiorizar y poner las representaciones como contenidos del sentido interno (190). Como parte de su trabajo, la imaginación recorre esta variedad de contenidos dispersos, además, en el tiempo, y la mantiene junta (191) a través de la síntesis reproductora (192), que va reteniendo lo aprehendido mientras que su apropiación progresa de una parte a la otra (193). Ambas síntesis son necesarias para que lo variado sensible pueda ser representado como contenido en una única (194) representación completa, como formando un todo (195).

Pero esta idea de completud y de sanción para la actividad prospectiva de la imaginación es el aporte de la síntesis intelectual (196). En ella consiste el reconocimiento de esta imagen -- que es un conglomerado de materiales intuitivos dispuestos (por obra de la reproducción) de cierta manera en el tiempo y el espacio -- como productora del efecto de solución. Debemos buscar en esta totalización un papel para la representación del objeto trascendental (según la línea 9 de la Deducción). No veo manera de conseguirlo, si no es pensando que, en el ciclo no-vacuo del entendimiento, esto es, cuando lo consideramos como actuando acoplado a la imaginación, el "algo en general" se troca por un "ésto" para adoptar, en un momento antes que en otro, la imagen que va tejiéndose de manera continua en el tiempo. El fenómeno que queda así determinado y acerca del cual podrán formularse nuevas preguntas, adquiere de esta manera, anexa a (y por vía de) la representación trascendental del 'ésto', una identidad peculiar montada sobre las intuiciones concretas que lo exhi

ben ante la conciencia y que, como tales, lo constituyen como un singular, a la vez que como objeto de conocimiento (con contenido).

Ahora bien, independientemente de cuál sea el problema concreto para cuya solución haya sido adoptado el fenómeno, en cuanto su imagen es referida al objeto trascendental, la conciencia debe reconocer la necesidad de tenerlo: 1o. como algo acerca de lo cual es pertinente plantearse un problema irreductiblemente general, y a la luz del cual debemos considerarlo, 2o. como enlazado en todo tiempo con otra cosa. Esto significa que, al adoptar -- y dar lugar -- al fenómeno como respuesta para algún problema cualquiera, el entendimiento acepta el compromiso de 3o. que le sea posible representárselo en todo tiempo, independientemente de cuándo haya sido producido, pero ciertamente como objeto determinado y dueño de un modo de ser característico -- pues gracias a ésto es conocido y no sólo pensado (estas tres cosas se verán en el Capítulo IV). En otras palabras: todo fenómeno deberá ser, a la luz del problema general, típico o caso general de sí mismo en cualquier tiempo. Así, cada fenómeno debe quedar ^{ligado} a la imagen de la que recibe su especificidad, mediante una regla general (aplicable en todo tiempo) y tal que, de ser respetada, asegure la representación de la imagen "... por medio de una función de síntesis que haga necesaria la reproducción de lo variado" (197). De aquí que la representación del objeto trascendental, como partícipe en el conocimiento, debe encargarse de impedir que "... nuestros modos de conocimiento sean azarosos y arbitrarios" (198).

Si el conocimiento ha de ser posible, se requiere, pues, de una síntesis específica que conduzca a la representación de imágenes adecuadas a su objeto, mereciendo así el nombre de "síntesis trascenden

tal de la imaginación" (199), en cuanto es preciso suponerla para la edificación del conocimiento objetivo (200). Ella debe lograr que la síntesis intelectual disponga de contenidos que devorar para dar lugar a juicios determinados y de valor epistémico.

Creo conveniente hacer aquí una breve digresión para aclarar cómo el sujeto construye conceptos, es decir, por ahora, representaciones de clases. Sin pretender detenerme en él, señalaré algunos rasgos del mecanismo de abstracción que permite poner al fenómeno singular bajo la perspectiva de su generalidad. Kant lo denomina "Unidad Analítica de la Apercepción" (o "Ingenio", por oposición a "Juicio"). Ella presupone a la Unidad Sintética y Original de la Apercepción (201): sólo nos podemos abstraer de algo de lo que ya somos conscientes, y ésto la distingue de la aprehensión, por cuyo medio logramos hacernos conscientes, por primera vez, de una intuición. Como analítica, su función no puede ser añadir nada nuevo al contenido de nuestro conocimiento, sino sólo aclarar lo que efectivamente está ya en la conciencia (202). Ella dá a nuestras representaciones la forma de -- o las interpreta como -- "conceptos comunes" o predicados de los que se sirve nuestro discurso (203), en particular, para formular preguntas. A través de cadauno de estos conceptos, nos representamos colectivamente infinitos objetos posibles, como si éstos fueran diferentes aunque sus diferencias quedan sin determinar. Lo que más me interesa destacar es que la Crítica supone que este dispositivo es inmanente a la conciencia (204). Con esto doy término a la digresión.

Kant tiene por cierto, desde la Deducción Trascendental, que existen requerimientos que el entendimiento impone a la imaginación

para la construcción de imágenes de objetos. Allí se trataba, no obstante, de las demandas planteadas por las formas generales de todo pensamiento. En cambio, lo que señalé arriba (antes de la digresión) podría reseñarse como que a todo fenómeno, considerado como instancia de una clase, se le atribuyen predicados (i.e., conceptos específicos cuya intersección define dicha clase) que plantean sus propias reglas al trabajo de la imaginación, en cuanto ésta haya de colaborar o ajustarse a ellas para dar paso al conocimiento determinado.

Estas reglas para la síntesis de intuiciones se llaman "esquemas". Ellos son, en general, procedimientos regulares para la producción de imágenes (205). Su papel es asegurar que la imagen sea homogénea con el concepto "...en otras palabras, que el concepto /.../ contenga algo que esté presente en el objeto. /i.e., en la imagen/ que ha de subsumir"(206). Mediante la anexión a su esquema es como los conceptos se tornan significativos (207) y la escueta lógica pura cambia de "ciclo", para recibir un contenido sensible sin el cual ella no podría plantear ninguna exigencia propia a un material (las imágenes) cuyos componentes sensibles y cuya disposición espacio-temporal estuvieran expuestos a violar, a pesar de su naturaleza enteramente alógica. En efecto, de no producirse algún cambio, las dos síntesis que dan lugar al conocimiento serían incapaces de ponerse la una al alcance de la otra y por así decirlo, de interactuar, condicionando el juicio la realización de la imagen, como lo pide la Deducción. En ausencia del esquematismo, sería huero insistir en el ajuste exigido para la consecución de la verdad; siendo todos los conceptos igualmente distantes de la sensibilidad, care

caría de sentido decir que alguno entre ellos se corresponde con una imagen dada mejor que los demás. La teoría de los esquemas busca representar la relevancia de las exigencias intelectuales (tanto categoriales como específicas) para el trabajo de la imaginación. Sin embargo, creo que esta función de los esquemas puede ser, plausiblemente, desglosada en dos aspectos: a) servir como guías positivas a la imaginación -- pues ésta debe poder interiorizar y tener en cuenta lo que el entendimiento requiere de ella, para ponerlo en práctica. De otra forma, la producción acertada de una imagen no podría ser más que casual. En segundo lugar b) los esquemas deben servir al entendimiento como criterios para saber si una imagen satisface o no lo que él requiere para efectuar la síntesis del reconocimiento -- pues lo que él requiere es que se aplique el esquema de cada concepto relevante. A esta interpretación del esquematismo me volveré a referir más abajo.

Bajo estas condiciones, la tarea de la síntesis intelectual puede analizarse en tres aspectos: a) distinguir los productos de la síntesis trascendental de la imaginación, de las imágenes que no deben considerarse adecuadas a los esquemas pertinentes. El segundo cometido del entendimiento sería b) someter las imágenes aprobadas a la Apercepción Trascendental, esto es, referirlas al objeto mediante un juicio que c) aplica centralmente alguna de las diversas formas lógicas que el entendimiento tiene a su disposición, y entre las cuales debe elegir. Parece claro que los errores suelen producirse cuando "...la facultad de juicio es confundida por la influencia de la imaginación" (208), al tomar por objetivamente válidas, imágenes obtenidas sin ajuste al esquema del caso. Pero en

realidad, "...la verdad o la ilusión no está en el objeto en cuanto éste es intuído, sino en el juicio que lo piensa" (209), esto es, en su identificación, y en todo caso, en las relaciones en que lo inserta su consideración discursiva (como solución de un problema).

Ahora bien, tanto en el proceder de la imaginación de acuerdo con un esquema, como en el cumplimiento de la primera tarea de la síntesis intelectual (vg., el uso del esquema como criterio), nos encontramos con el problema de la aplicación de una regla. Kant advierte que es imposible discernir un mecanismo regular que pudiera bastarse para efectuar o detectar las aplicaciones correctas de reglas en general (210), ya que suponer que la aplicación de una regla está presidida por otra, no evita el tener que encontrarse en la situación de tener que aplicar ésta segunda para ver si la primera se aplica o no (211). De aquí concluye Kant que la aplicación de reglas es un talento que sólo puede ser practicado, sin ser posible gobernarlo o eliminarlo proponiendo nuevas reglas. Y sin embargo, esta actividad debe ejecutarse certeramente para dar lugar al saber objetivo, ya que, como responsable de la puesta en relación efectiva de una intuición con un concepto en general, ella descarga una tarea esencial, según creo, para el acoplamiento de las facultades en la conciencia. Esta última cuestión, como quedó señalado en el Capítulo I, reemplaza en cierto modo (nota 9) aquella otra que dejaba planteada la definición inicial de la verdad entendida al margen de la Crítica, a saber, el problema de la correlación entre los conceptos del sujeto y las cosas en sí.

Fero si es cierto que una parte esencial de la respuesta al

problema de la coordinación interna del sujeto pasa por la cuestión de la aplicación de reglas, entonces también es crucial allí el estatus de las reglas mismas. Por cierto, si su aplicación es un talento que no puede ser analizado y si, como lo declara la Deducción Trascendental, toda representación que pertenezca a una conciencia debe estar dentro de su radio de acción, entonces no veo ninguna cuestión adicional que pudiera ser un problema fundamental para tener una teoría del acoplamiento entre conceptos e intuiciones. Pero en este punto parece requerir un mayor análisis la interpretación de las funciones del esquematismo que describí como "plausible" un poco más arriba. Ya que según Kant, a través de la imaginación obtenemos la representación de ciertas intuiciones, si esta fuerza debe tener además la capacidad de tomar en cuenta al esquema que debe aplicar, cabe suponer que el esquema mismo es (como cualquier intuición) un singular susceptible de ser presentado espacio-temporalmente. Pero entonces, por ejemplo el esquema del concepto de triángulo "...no alcanzaría nunca la universalidad del concepto, que lo hace válido para todos los triángulos, ya sean equiláteros, isósceles o escalenos; él estaría limitado a una parte sola de la esfera. El esquema de 'triángulo' no puede existir en parte alguna, salvo en el pensamiento" (212) (nota 10)

Si la interpretación "plausible" requiere la interiorización del esquema por parte de la imaginación, parecería (como veremos ahora) que fuera necesario reconocerle a ésta el estatuto correspondiente a toda una subconciencia. No quiero decir que esto sea indiscutiblemente absurdo, pero esta facultad de representación, al verse obligada a contemplar el esquema (conceptual), naturalmente

tendría acceso a los resultados de la Unidad Analítica de la Apercepción, y por tanto a la representación del objeto y a la Apercepción Trascendental, sin que podamos decir que la imaginación es la propia facultad de representación del 'Yo' (i.e., el intelecto), dada su naturaleza no intuitiva. Todo esto hace pensar que lo mejor es entender la "ceguera" que Kant atribuye a la imaginación (213), como la negación de esta capacidad autónoma de representación. Aunque con ello, la imaginación estaría impedida para aplicar reglas por sí misma. El responsable de esta tarea debe ser el propio entendimiento, aunque trabajando en un nivel distinto de aquél que ya le habíamos reconocido (214) (nota 11). La distinción de las facultades estaría, según esto, para señalar las actividades diferentes de una y la misma conciencia. Esto, a su vez, (y dicho sea de paso), presta apoyo a la línea 13 de la Deducción Trascendental.

Por otro lado, creo que Kant identifica en realidad al esquema con su concepto (aunque esto no sería factible en todos los casos, como veremos). Ante esta interpretación, alguien podría protestar y decir que 'triángulo' puede tenerse como una representación puramente lógica (no-esquemática) y equivalente a 'objeto limitado por tres lados', para pretender luego que en esto último no tiene uno porqué representarse nada intuitivo (espacio-temporal). Sin embargo, no veo que 'límite' pueda utilizarse más que como sustituto de 'término o final de algo que se extiende continuamente en otras direcciones', o algo parecido; y a su vez, me parece que si por medio de 'término', 'fin', 'extensión', etc., no queremos representarnos algo espacio-temporal, en lugar de conceptos vacíos (como pretendería en oponente), estaríamos en posesión de lo que, con mayor

propiedad, cabría llamar flatus vocis o garabatos que podemos percibir, pero que no parecen tener una cualidad específicamente intelectual o "puramente lógica".

Me parece plausible que esto mismo (vg. la identidad con su esquema) pudiera ocurrir para todos los conceptos específicos. Sin embargo, el argumento anterior por reducción al absurdo no alcanzaría a justificar la identificación entre concepto y esquema en el caso de las formas lógicas del juicio (o "formas del concepto"). La razón es que para el argumento precedente dí por hecho que el concepto podría expresarse siempre mediante algún signo específico, en caso de figurar en el repertorio teórico de los hablantes de una lengua particular. Kant sostendría que las formas de juicio deben estar al alcance de todo ser humano, independientemente de la comunidad lingüística a la que pertenezca. Y un hecho del que el filósofo seguramente tenía noticia es la ausencia de un garabato o clase de garabatos especiales para señalar un lugar a la cópula, por ejemplo, en algunas lenguas orientales como el chino. A ejemplo de este idioma, las formas de juicio no parecen poder llegar a reducirse en nuestros lenguajes a ningún signo particular, sino más bien, por esta ausencia ellas muestran ser sólo la forma general de todo posible garabato que cumpla funciones discursivas. En suma, el concepto de 'forma lógica' no tiene porqué aludir a nada que sea espacio-temporal, por lo que se justifica la adopción de un intermediario (el esquema) para poner en relación estos dos planos.

Ahora bien, si para emitir un juicio uno debe optar por una específica entre las diversas formas lógicas, de aquí se sigue que parte de la atención del hablante debe dirigirse al objeto al que

se quiere referir, y parte debe apuntar a lo que quiere decir sobre él. Y retomando el párrafo anterior, habría que sostener que la atención del sujeto debe situarse en dos niveles comparables (superpuestos), pero diferentes. Si el atender al objeto como tal supone un acto intelectual, el juicio requiere reflexión. Si tener conceptos específicos es ya tener conciencia, luego juzgar (pensar) implica ser autoconscientes: "Esta cabal identidad de la Apercepción /que fundamenta todo juicio/ contiene una síntesis de representaciones y es posible sólo a través de la conciencia de esta síntesis" (215), es decir, como autoconciencia, puesto que: 1o. juzgar significa operar con conceptos, y necesariamente, tener conciencia de los conceptos en cuestión y 2o., más que parecerse a un meteorito (o a cualquier otra cosa), un concepto es para Kant un acto de la conciencia unitaria (216).

Lo anterior podría ser el sustento de las líneas 4 y 5 de la Deducción Transcendental (aunque algo más sobre esto se verá en el Apéndice). Ahora bien, desde el punto de vista del problema de la coordinación de las facultades, caben dos preguntas: 1a. ¿cómo es posible este desdoblamiento de la conciencia que es la reflexión? A lo que Kant contestaría: esa es la naturaleza de la conciencia; ella no existe sin ser autoconciencia. Y 2a. ¿cómo esta autoconciencia puede hacerse de un esquema que le permita ser también simplemente conciencia de objetos sensibles? Para esta pregunta, la Crítica no parece ofrecer una respuesta (217). Lo que su planteamiento mismo elucidada es por qué los esquemas de los conceptos puros del entendimiento se relacionan (como veremos más abajo), con lo que Kant llama "sentido interno" por oposición al "sentido externo". Sin em-

barga, la pregunta es capital, puesto que su respuesta sería el centro de la teoría kantiana sobre el acoplamiento interno del sujeto epistémico, sólo una de cuyas partes -- la cuestión de la correlación esquema-imagen -- ha recibido una solución satisfactoria, según vimos más arriba. Este hueco ocupa el lugar del núcleo teórico de la teoría kantiana de la verdad. Pero en lugar de pensar que la Crítica tiene en su centro un modelo de caja vacía (o negra), me parece más sensato suponer que no he conseguido encontrar la verdadera respuesta. De acuerdo con esta segunda suposición, si una intuición pertenece a una conciencia, entonces está al alcance de la Apercepción Trascendental y por tanto, de la imaginación. Con esto, Kant tendría razones para dar por disuelto el problema del acoplamiento interno del sujeto. Su solución es (además de lo que aporta la Deducción Trascendental), sugerir que el problema reside en la pregunta ¿cómo aplicar una regla? -- y esto no puede recibir una contestación directa y general. Por otra parte, a ¿cómo son posibles las reglas? se contesta proponiendo una Unidad Analítica de la Apercepción, que es un dispositivo inmanente al entendimiento (218), lo que tendrá importancia en el Capítulo de Conclusiones.

Con la identificación entre imaginación y entendimiento, se vuelve claro también el que los requisitos que debería imponer (según la Deducción) la Apercepción Trascendental a la producción de imágenes, sean siempre implementados (i.e., exigidos) -- si bien no siempre satisfechos, ya que cabe el error de juicio. En efecto, ellos participan siempre (como formas generales de la espontaneidad) en la intersección de propiedades que constituye un esquema específico. Tales requisitos (o "esquemas trascendentales") son un conjunto de

normas para enfrentar y manejar la condición de temporalidad implícita en la conciencia de toda intuición, es decir,

"...determinaciones trascendentales del tiempo; pues ellas son homogéneas con la categoría /.../ debido a su universalidad y a que descansan sobre /¿son?/ reglas a priori. Pero por otra parte, resultan ser homogéneas con la apariencia por cuanto el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo variado" (219).

Al estar vinculadas a sus esquemas, esas formas abstractas e inviolables del entendimiento que son las funciones lógicas del juicio, se convierten no ya en reglas que cristalizan y dejan fija la esencia específica de un fenómeno, sino más bien, en principios generales que constituyen la estructura universal del mundo conocible, y sobre los que se arma toda experiencia en lo que tiene de objetivo (220). Entre estos principios generales de la experiencia hay un grupo (las Analogías, de las que me ocuparé en el siguiente Capítulo) que prescribe a la conciencia el considerar la totalidad de los objetos como organizada en un sistema de relaciones causales. Como todo objeto que logramos conocer está constituido como una instancia particular sujeta a esos principios, Kant concluye que "...el orden y la regularidad en la experiencia, a la que llamamos naturaleza, somos nosotros mismos quienes la introducimos"(221)

CAPITULO IV

Kant elige los conceptos puros del entendimiento a partir del catálogo de doce formas de juicio que le ofrecía la taxonomía lógica de su época -- procedimiento que Hegel le critica como "empírico" -- (222) --, colocándolas en grupos de acuerdo a las cuatro funciones que cumplen, a saber:

1. asignar al objeto trascendental una modalidad
2. una relación (de acuerdo a si incluyen o no lo que llamaríamos conectivas, y en caso afirmativo, según cuál sea la principal)
3. una cualidad (afirmativos, negativos, o se sirven del complemento de un predicado)
4. una cantidad (dependiendo de si están cuantificados o no, y mediante qué cuantificador) (223).

Al estar anexas a sus esquemas es como estas formas abstractas se convierten en los principios del entendimiento, que son las condiciones fundamentales que el intelecto aporta para posibilitar el conocimiento. En este desbordamiento de su núcleo meramente lógico, esto es, en su carácter de prescripciones para toda manipulación de intuiciones, reside su carácter de proposiciones sintéticas (224). En mi opinión, las categorías serían los conceptos por cuyo medio los principios están formulados. Así por ejemplo, la forma lógica 'A es B', por medio de su esquema expresa la relación entre la sustancia y sus accidentes, a la vez que los distingue; y 'sustancia' es una categoría (225). Sin embargo, Kant no es muy estable en el uso de sus términos técnicos y (como en alguna parte muestra Wilkerson), a veces identifica las categorías con las cuatro funciones

lógicas o con las doce formas de los juicios.

Los principios se dividen en dos clases, los matemáticos y los dinámicos (226). Los primeros expresan la esquematización de las funciones de cantidad y cualidad (227). Ellos son el fundamento de la aplicación de las matemáticas, o como dice Heidegger, constituyen a los fenómenos en su ser matemático (228). Mas estamos advertidos de que para Kant, "el que existan cosas que deban ser intuídas en esa forma es otra cuestión" (229).

La tarea de determinar las representaciones que resultan de la aprehensión como indicios de objetos dotados de existencia, pertenece al ámbito de los principios dinámicos (230). Cómo se lleva a cabo esta determinación, es lo que trataré de explicar en este Capítulo.

El conjunto de principios dinámicos incluye las Analogías de la Experiencia y los Postulados del Pensamiento Empírico. Las primeras son la manera en que se vuelven portadores de sentido los enunciados de forma hipotética, disyuntiva y categórica (231), esto es, los que respectivamente tienen por conector principal y determinante de su forma lógica al condicional, a la disyunción exclusiva y a la cópula 'es' (232). Al tornarse significativos mediante la adjunción de su esquema (233), estas formas de enunciado expresan, en lugar de la relación entre condición y condicionado, disyuntos excluyentes y sujeto y predicado, las relaciones entre cosas que son, respectivamente, causa y efecto, objetos diferentes en el mundo, y sustancia y accidente (234).

Los Postulados, por su parte, establecen la modalidad que asume la existencia de cada objeto, y corresponden a las formas de enunciado asertórica, problemática y apodíctica (235). En conjunción

con su esquema, la primera declara que algo existe de hecho; la segunda, que algo es un objeto meramente posible, y la tercera, que algo es necesariamente (236).

Como veremos un poco más abajo, la postura de Kant frente al error empírico es que la prueba que permite discriminar los resultados de la imaginación trascendental, de lo que propone la imaginación como fuerza descontrolada, es la posibilidad o no de articular las representaciones en un todo congruente: su compatibilidad con el mundo que nos muestra la experiencia (237). Ahora bien, el carácter específicamente articulado y sistemático del mundo está garantizado para Kant por las reglas que se siguen de la puesta en operación de las categorías de relación: las Analogías de la Experiencia.

A diferencia de los principios matemáticos (Axiomas y Anticipaciones), por cuyo medio establecemos el carácter interno de los fenómenos, esto es, la intensidad de las cualidades y las medidas que les pertenecen así como los atributos que les son propios, al ser delimitado el espacio-tiempo que ocupa su imagen (238), Kant sólo comienza a hablar de sistema a raíz de la inclusión de la categoría de sustancia (239). Ella es el supuesto básico en el que se apoyan las otras Analogías (240), así no sea por otra razón que la de que, lo mismo que en la lógica moderna de predicados, la que Kant conocía (241) prescribe que el condicional y la disyunción exclusiva sólo permiten la construcción de enunciados una vez que disponemos de otros previos, en cuyo análisis nos topamos con la cópula (interpretada normalmente como la relación de pertenencia a una clase). Sustancia es el modo en que se interpreta lo interno en el fenómeno

singular (242), a efectos de hacerlo ingresar en la red articulada por relaciones dinámicas, que es el mundo real (243).

Este examen que se ejecuta sobre el contenido de nuestro pensamiento, decide sobre el carácter modal que hemos de atribuir a la existencia del objeto que pretende manifestar (244); él distingue si la imagen (ya interpretada mediante Axiomas, Anticipaciones y Analogías) trasluce la "forma natural" en la apropiación de las sensaciones, o si nos figuramos una cosa de nuestra invención arbitraria y perteneciente a un mundo meramente posible -- en cuyo caso el objeto sería una "mera representación" (sin valor epistémico, se entiende) (245).

De aquí que las Analogías tengan una relación privilegiada con la determinación de la existencia y con "...el saber empírico, al que llamamos experiencia" (246).

Hasta ahora, tenemos el siguiente argumento:

1. Conocer implica determinar la forma lógica de nuestro pensamiento, que es por sí misma vacía (Cf. Cap. II)
2. Formalmente, la intelección es consideración de algo existente (Cf. Cap. III)
3. Conocer implica determinar la existencia del objeto
4. La determinación (modal) de la existencia presupone la puesta a prueba de la congruencia o no de nuestras representaciones con el sistema articulado de nuestra experiencia.
5. Esto consiste en el examen de las representaciones desde el punto de vista de las Analogías, y por tanto, su consideración a la luz de la categoría de sustancia
6. Sólo podemos conocer si presuponemos la aplicación del esquema

que señala el tipo de correlatos sensibles para la representación lógica de algo que es sujeto y nunca predicado (vg., lo sustancial)

Ahora bien, esta última condición consiste en interpretar los elementos intuitivos sobre los que se monta la identidad peculiar del fenómeno concreto, como rasgos permanentes suyos. Es decir, representarse su carácter "interno" como ubícuo en el tiempo (247). No que alguna de nuestras representaciones sea permanente, pues es un hecho generalizado el que todas ellas son transitorias. Más bien, se trata de que el objeto determinado que las representaciones ponen de manifiesto es considerado permanente (248). Con ello, le reconocemos subsistencia independientemente de que nos lo representemos efectivamente o no en un momento dado -- aunque este efecto depende sólo de los compromisos que peculiarmente contrae la conciencia en el acto de conocer. Desde el punto de vista de la reflexión trascendental (que no aspira a construir una ciencia en sentido pleno (Cf. Deducción Trascendental)), lo anterior no significa que lo interno subsista de hecho: si la reflexión filosófica adoptara como propios los presupuestos de la conciencia que se orienta al conocimiento empírico, Kant se vería obligado a aceptar la sustancialidad de una res cogitans (cosa inaceptable, según veremos en el Apéndice) Pues en efecto, sólo en el ámbito de una conciencia y específicamente, bajo la forma del sentido interno, puede algo ser permanente. Sólo los fenómenos y no las cosas en sí pueden ser reconocidos como sustancias.

Como hace notar Strawson (249), es claro que un mundo que no nos es dado inmediatamente por el hecho de pensarlo, sino que tene-

mos que aprehender paulatinamente, y a cuyo conocimiento tenemos acceso de manera paradigmática mediante una multitud de reidentificaciones de los objetos que lo integran, para poder manipularlo experimentalmente (Cf. Cpts. I y II), es visto naturalmente como un mundo de objetos duraderos. Se comprende así (aunque ello no me parece concluyente) que para Kant no exista la posibilidad de un conocimiento sistemático y cabal al margen de la sustancialidad de los fenómenos. Con esto, Kant repite la maniobra de los atomistas para llegar a un compromiso entre el carácter manifiestamente cambiante del mundo empírico, y lo idéntico como objeto único de la intelección, como quería Parménides (250). "La correcta comprensión del concepto de alteración se funda /.../ sobre el reconocimiento de esta permanencia. Venir a ser y dejar de ser no son alteraciones de aquéllo que viene a ser o deja de ser. La alteración es una manera de existir del mismo objeto. Todo lo que se altera persiste y sólo su estado cambia" (251). El que lo interno en el objeto mismo (en cada objeto) deba ser pensado como sustancial, significa que no merece para Kant el nombre de "objeto", más que aquéllo que en nuestro saber -- es decir, por nuestras teorías y no sólo como una abreviatura de la que nos servimos para el discurso -- sea admitido como absolutamente permanente. La medida en que a las cosas más comunes: sillas, etc. no les reconocemos este estatus, indica que ellas son para nosotros seudo-objetos de conocimiento y en última instancia, meros epifenómenos de aquéllo para lo cual vale el principio de conservación, que es un presupuesto del pensamiento empírico. Veamos brevemente los otros dos principios de relación.

Todo fenómeno es algo que aparece en la intuición y que por tan

to debe ser aprehendido. Ahora bien, toda aprehensión, como afectación del sujeto por sí mismo, ocupa un lapso temporal (252). El punto de cómo distinguir, de entre las sucesiones de impresiones que nos comunica este movimiento, aquéllas que serían indicio de cambios en los objetos externos, radica en que, al ser el esquema de los enunciados condicionales la sucesión necesaria entre los contenidos de nuestra intuición (253), su aplicación compromete a la invariabilidad en el orden en que las apariencias se suceden (254). Es imposible que esta regla para la imaginación no sea una prescripción para la conexión de percepciones, puesto que, según establece la Deducción Trascendental, las categorías (y en particular, la de causalidad) son aplicables sólo a los objetos sensibles, y porque un espacio enteramente vacío (i.e., una intuición carente de contenido) no puede ser intuído (255). Esto quiere decir que no podemos hacernos conscientes de su representación tal cual, como si estuviera presente en la sensibilidad, salvo por un acto de abstracción; es decir, sólo por medio de la Unidad Analítica de la Apercepción. Y bajo esta perspectiva, su representación es un concepto general (de espacios), más que una intuición única. El espacio mismo no es un objeto posible, sino sólo la forma sensible de los objetos posibles (256). Y aún podría argüirse que la representación de los cuasi-objetos de la matemática pura, presupone el acto de abstracción al que acabo de referirme. (y complementariamente, que las intuiciones necesarias para la construcción de esta disciplina no requieren ser otra cosa que ilustraciones o instancias específicas de las entidades de su clase, dentro del campo de la intuición empírica -- la única posible como contenido de la

receptividad--).

De aquí que nuestro concepto de lo que es un suceso en el mundo nos comprometa a tener el estado terminal de nuestra intuición, como condicionado por una situación empírica, a la que necesariamente sigue, y a partir de la cual, por tanto, el avance de las percepciones (que vá siempre de un tiempo inicial a otro sucesivo), al contemplar un suceso, desemboque de manera regular en una observación terminal determinada (vg., el efecto) (257).

Esta versión del principio de causalidad ha sido interpretada como si Kant no pudiera distinguir entre una sucesión temporal objetiva y una sucesión causal. Así, por ejemplo, Wilkerson. Ello dejaría a Kant expuesta a una seria objeción: "notoriamente, el sonido de la sirena en Londres y la partida de los obreros en Glasgow son temporal, pero no causalmente sucesivos" (258).

Sin embargo, creo que si, como Kant (259), nos permitimos considerar representaciones "posibles", es decir: representaciones que nadie tiene porqué tener en ningún momento determinado, pero que podrían ser admitidas bajo las condiciones invariantes o formales de nuestro aparato cognitivo, la objeción puede evitarse. En esta forma, Kant podría estar afirmando (como creo que lo hace) que para que podamos considerar la serie de las percepciones que obra en nuestro poder, como reveladora de un proceso externo, entonces debe haber algo -- que es necesariamente una apariencia, aunque quizá sólo posible -- de la que el estado terminal de nuestra percepción efectiva se haya seguido necesariamente. No se trata aquí de que lo que yazga como antecedente en nuestra conciencia empírica deba ser considerado tal cual, como la causa de lo que allí le sigue (en el ca-

so de tratarse de una sucesión determinada como temporalmente objetiva); sólo se prescribe que la búsqueda de la causa debe llevarse a cabo empíricamente (260). Cómo podemos averiguar si, una vez que hemos decidido identificar algo A como la causa de otra cosa B, ésta determinación es correcta o no, i.e.: corresponde sólo a una sucesión temporalmente objetiva, lo veremos después de presentar el tercer principio, cosa que haré en seguida. Pero si tal procedimiento de distinción existe, la objeción de Wilkerson habrá sido bloqueada.

El esquema de la disyunción exclusiva (que es la otra conectiva básica admitida por Kant) es que la copresencia de objetos esté sujeta a una regla que vincule sus determinaciones en el tiempo (261). Aquí la compulsión de la regla no se ejerce sobre el orden de las percepciones, si bien la correlación temporal de los objetos que ellas revelan no se nos presenta sino a través de los contenidos de la conciencia. Más bien, lo relevante es que

"... sólo aquéllo que es causa de otra cosa o de sus determinaciones determina la posición de esta última en el tiempo. Cada sustancia (en cuanto sólo respecto de sus determinaciones puede ser un efecto) debe, por tanto, contener dentro de sí la causalidad de algunas determinaciones de la otra sustancia, al tiempo que los efectos de su causalidad; esto es, las sustancias deben estar /.../ en comunidad dinámica, si es que su coexistencia debe ser conocida en alguna experiencia posible" (262)

Puesto que la Deducción Trascendental establece la unidad de la apercepción en cada conciencia, está implícito para Kant que el conjunto, como un cúmulo de representaciones interrelacionadas, está sujeto a la condición de poder ser contemplado, desde un único punto de vista, como una totalidad coherente según las leyes del pensamien

to (263). Pero el principio de la comunidad dinámica exige que todos los objetos que conozcamos sean partes de un único sistema de fenómenos en interacción causal. Así como nuestro conocimiento debe ser una única teoría consistente, de la misma manera, aunque por otros medios (allá, formas lógicas; aquí, principios del entendimiento), la realidad debe estar conformada como un mundo único. Cada objeto que sea determinado como existente, debe ser partícipe y estar ligado a todos los demás.

Es así como se explica la declaración kantiana de que es preciso acudir a la sistematicidad del mundo para asegurarnos un criterio de verdad empírica (264): para decidir si el contenido del intelecto viene a ser una creatura del sueño o de nuestra distracción, o bien, si corresponde a un mundo que decimos percibir, es decir, si pertenece a la realidad empírica, no nos queda sino poner en práctica lo que, a la luz de la Crítica, indica la definición de la verdad que fué nuestro punto de partida: examinar la congruencia de nuestras representaciones entre sí, pero como síntomas de la presencia de objetos que se ubican en el tiempo y sujetos a los compromisos lógicos. Parecerá extraño que Kant adopte esta postura después de haber señalado que

"...un criterio general de la verdad ha de ser tal, que valga para cada instancia de conocimiento, sin importar cuánto puedan variar sus objetos. Sin embargo, es obvio que tal criterio, al ser general no puede dar cuenta del contenido del conocimiento (la relación con su objeto específico). Pero puesto que la verdad concierne precisamente a este contenido, es completamente absurdo solicitar una prueba universal de la verdad /.../

Un criterio suficiente y al mismo tiempo general, no puede darse

en modo alguno" (265)

Pero lo que hemos encontrado aquí no pretende ser un criterio suficiente de la verdad, sino sólo una señal que distinga lo ficticio de lo real, en el entendido de que lo segundo es el único tema de la verdadera verdad.

Esta es posible en el modelo kantiano sólo si se satisfacen conjuntamente 1o. el requisito de correspondencia entre pensamiento e intuición (que llamaré condición de significatividad o de comprensión), a cuya satisfacción está destinada (en la medida en que ello es posible) la teoría del esquematismo. Y 2o. el requisito de congruencia con el sistema del mundo real (que llamaré condición de facticidad). El cumplimiento del requisito de comprensión en un juicio depende del talento de la espontaneidad para la aplicación de los esquemas que en él intervienen y que, como hemos visto (Cf. Cap. III), son al mismo tiempo el criterio de adecuación entre intuiciones y conceptos. Por oposición a esto, el criterio del requisito de facticidad exige que el conjunto de todos los juicios que reconozcamos como verdaderos deba ser consistente con las exigencias de la unidad dinámica del Universo y la estabilidad absoluta de los objetos últimos que lo conforman; él no puede satisfacerse considerando sólo los esquemas de juicios aislados. Sólo esta segunda condición totalizadora o "holística" tiene carácter formal y pretende ser aplicable desde un único punto de vista (como condición general). Al satisfacer el requisito de comprensión, estamos en posesión de lo que sería el carácter interno del fenómeno (266), mientras que el examen de sus relaciones con otros objetos permite pronunciarse acerca de su realidad de hecho. Pero la distinción

entre ambas condiciones es meramente metodológica, si es que lo que llamamos experiencia se desenvuelve sobre un mundo que tenemos por fáctico. Así, el carácter meramente "interno" del fenómeno es una abstracción (267).

De manera que el conocimiento no consiste en apoderarse de objetos particulares a modo que quedaran, como dice Ortega, "a la intemperie gnoseológica", sino que ella requiere su absorción en la perspectiva que articula globalmente al mundo empírico conocido. El aparato cognitivo excede al sujeto puro adicionado con datos sensoriales, para incluir un conjunto previo de resultados. No es el objeto singular el elemento de control de nuestros juicios, como lo sugería la definición inicial de la verdad, sino el sistema total de la realidad. Este sistema es, pues, una red de sustancias que interactúan causalmente. Es éste el procedimiento de control requerido para bloquear la objeción de Wilkerson al principio de causalidad formulado por Kant: si la afirmación de que 'A es causa de B' no es compatible con toda nuestra experiencia, podemos decir a lo sumo que B sucede a A, pero no que sea su efecto.

Esta es la oportunidad de hacer la segunda conjetura sobre la resistencia de Kant a la adopción incondicional de la matemática como conocimiento (Cf. Cap. III): si el saber pasa por la determinación de la existencia a través de las Analogías (nota 12), entonces el reconocimiento de números y figuras geométricas como objetos de un saber cabal, traería consigo la admisión (por el principio de comunidad dinámica) de que cualquier suceso en el mundo debería cambiar el valor de π , y que el teorema de Pitágoras es verdadero o falso según la coyuntura en el sistema dinámico mundial (268), lo

cual es absurdo.

En cuanto las apariencias, para ser interpretadas como manifestaciones de algo objetivo, deben ser consideradas, ya sea como indicio de lo sustancial en un fenómeno, ya como constitutivas de un aspecto que en él es accidental, de cualquier forma ellas deben considerarse como enlazadas en todo tiempo con otra representación (269). Pues 1o. como vehículos para la representación de una sustancia, por una parte ellas representan algo que, en principio, existe en todo tiempo (270); y por otro lado, ésto que ellas manifiestan debe estar en interacción causal con todos los otros fenómenos (271). Y 2o., como manifestación inmediata de lo que es susceptible de desaparecer en un proceso objetivo (accidentes), ellas deben estar sujetas al principio de causalidad, que las liga a su causa por una ley de sucesión necesaria. Ahora bien, el concepto modal de 'necesidad', como componente de la estructura del conocimiento, debe aludir a la intuición de alguna manera y poseer también un significado que no sea exclusivamente lógico, para no ser un concepto enteramente vacío. Este significado es: lo necesario debe ser considerado como lo que vale para todos los lapsos de tiempo (272). Así, lo que se altera (la sustancia) debe sufrir el cambio de sus accidentes según leyes causales, y ésto que cambia debe estar enlazado a su causa por una regla valedera en todo tiempo. Pero la noción de la totalidad de los lapsos de tiempo es un concepto general (273); esta representación colectiva no puede ser accesible sino por medio del intelecto (274), ya que ninguna de las partes del tiempo coexiste con alguna otra, sino todas se suceden entre sí (275). El tiempo debe ser considerado como una intuición y no un concepto general, pero no a tí-

tulo de que nos lo representemos directamente como un todo único, pues él mismo no puede ser percibido (276), sino según Kant, debido a que si admitiéramos tiempos diferentes, en los que las apariencias se sucedieran unas a otras, "...la existencia fluiría en dos corrientes paralelas, lo cual es absurdo" (277). Y además, si dijéramos que el tiempo no es en ningún sentido uno, sino que se disuelve en sus partes, le estaríamos atribuyendo sucesión al tiempo mismo, y "...deberíamos pensar un tiempo más, en el que la sucesión fuera posible" (278). De modo que cabe decir que la representación de un lapso determinado de tiempo (distinto de otro) depende de un acto de la espontaneidad sobre algo que se presenta como un continuo carente en sí mismo de límites; y es ésto lo que ocurre, si a través del 'ésto' trascendental la conciencia elige una imagen un instante antes que otro (Cf. Cap. III).

De manera que todo objeto de conocimiento pertenece a un sistema único de objetos reales, a los que debe estar enlazado en todo tiempo y por tanto, de una manera general. Si es legítimo tratar de determinar el modo concreto como ésto se cumple para cada fenómeno (¿y qué otra cosa podría proponerse un científico?), entonces es permisible plantearse, acerca de cada objeto, un problema que es, por su forma misma, de naturaleza universal y que no es reductible a lo que pueda ocurrir en una experiencia particular. Para poder participar como uno de los términos en el planteamiento de este problema, así como para poder dar solución a otro similar e inverso, -- y por cierto, de tal manera que, como conocimiento de un sujeto, esté siempre al alcance de su apercepción --, cada fenómeno debe poder ser representado como algo determinado, pero independientemente

del instante preciso en que fué percibido. En este párrafo se dá sa tisfacción a todos los compromisos que habían quedado pendientes en el Capítulo III.(nota 13).

A la luz de estos últimos señalamientos podemos hacer una evaluación de las funciones de la Unidad Analítica de la Apercepción, de la que me ocupé brevemente en una digresión en el Capítulo III. Allí, ella parecía responsabilizarse de poner a disposición de la cohciencia todas las representaciones generales de las que ésta echa mano para construir el discurso. Sin embargo, acabo de mencionar que la aplicación de las Analogías de la Experiencia conlleva (debido a la naturaleza de los esquemas involucrados) la representación de los objetos determinados como instancias particulares de una clase general. Ahora bien, la intervención de estos principios del entendimiento parece darse primariamente en el contexto de la síntesis intelectual, o en otras palabras, en el ejercicio de la Unidad Sintética de la Apercepción. Pero según declara Kant enfáticamente (279), la Unidad Analítica de la Apercepción (UAA) presupone a la Unidad Sintética (USA), de modo que si las representaciones generales provienen de la UAA, nos encontraríamos en cambio, con que para funcionar en su ciclo pleno (donde son relevantes los esquemas), la USA debería contar con el ejércicio de la UAA como uno de sus presupuestos. No sería ésta la primera vez que Kant admitiera relaciones simétricas de presuposición (Cf. Deducción Trascendental) y yo propondría esta interpretación (que es sin duda la más natural, y a la que considero integrante de la doctrina de Kant), a no ser porque conviene a los fines que persigo en el § 1.4 de las Conclusiones, subrayar que existe al menos una alternativa que creo no del

todo implausible, y que es la siguiente: los esquemas (y entre ellos, los trascendentales) no consisten, como los conceptos, en la representación colectiva de diversos objetos, sino son más bien la representación de la clase (o forma, para usar un vocablo menos expuesto a ser interpretado extensionalmente) de los resultados de la sola imaginación, en cuanto ésta se pone al servicio del conocimiento. En particular, esto es compatible con que por su medio nos representemos la permanencia (en términos extensionales, la duración en la totalidad de los lapsos temporales) requerida de ciertas imágenes, ya que la misma temporalidad de las intuiciones se debe a la actividad prospectiva de la imaginación (Cf. Cap. III). Esta distinción entre conceptos y esquemas permitiría afirmar que la síntesis no-vacua del entendimiento no presupone la UAA, si el papel de esta última se limita a la producción de conceptos generales, a los que podría reservarse la representación extensional o colectiva, no sólo de los mismos resultados de la imaginación, sino de los propios actos de síntesis y en general, de cualesquiera clases de objetos, o fenómenos en sentido pleno (nota 14).

CONCLUSIONES

I. EL SUBJETIVISMO EN KANT

Ø 1.1. Subjetivismo y condición de realidad

El subjetivista, para quien los objetos de conocimiento son complejos de representaciones que bien podrían estar en poder de una sola conciencia individual, para resolver la cuestión de detectar el mundo empírico real, debe depender por entero de la posibilidad de atribuir alguna propiedad o exigir una relación característica a los complejos ideacionales que juzga sean del tipo adecuado. La solución kantiana es acudir a la sistematicidad global de los juicios desde el punto de vista de las Analogías de la Experiencia. Ahora procuraré mostrar que este recurso no es suficiente. El procedimiento en cuestión consiste en la edificación de un sistema de conocimientos que sirva como control para todo nuevo juicio, en el entendido de que sólo tiene valor epistémico una teoría coherente. Yo señalaré que este criterio no permite que detectemos el mundo singular que debemos reconocer como real, sino que es compatible con la admisión de varios mundos posibles, es decir, con con varias teorías o varias "verdades" posibles.

El modo en que funciona la red de relaciones construidas por las Analogías para distinguir el mundo empírico entre una serie de "meras representaciones" sin valor cognitivo, está ilustrado en el siguiente pasaje, que utiliza el caso de la causalidad:

"...si fuera puesto el antecedente y el evento no se siguiera necesariamente de ello, yo debería considerar la sucesión como

un juego subjetivo de mi fantasía. Y si con todo, me la representara como algo objetivo, debería llamarla un mero sueño" (280)

Es decir, que debo rechazar el carácter objetivo de la sucesión o alternativamente, la adecuación de mi identificación de la causa, si de su supuesta ocurrencia no se sigue la percepción terminal del efecto. El modo como Kant alude a la cuestión permite completar el siguiente desglose:

- sean a, b, c, ... percepciones sucesivas
- sean A, B, C, ... los objetos indicados por a, b, c, ... si ellos se determinan como coexistentes, y alternativamente,
- sean -A-, -B-, -C-, ... los procesos objetivos señalados por la sucesión de las percepciones, y
- sean A-B, B-C, ... los mismos procesos, si determino a A como causa de B, y a éste, de C.

Supongamos que ante a, b, c, determino que A-B. Pero añádase que ocurre una percepción a que intima b, y que sin embargo, en lugar de b ocurre c. Así, en este caso simple, serían posibles al menos las siguientes alternativas:

1. A-B no existe: A y B son coexistentes.
2. -A- no es causa de -B-, aunque sí ocurrió -A-.
3. No observé -A- realmente, sino un proceso análogo -A'-.
4. No ocurrió realmente -C-, sino -B-.

Sucede que todas ellas son conclusiones que podrían sostenerse como válidas acerca del mundo empírico, y todas deben considerarse igualmente sistemáticas, puesto que respetan los compromisos que trae consigo el uso de los esquemas de relación. En cada línea detecto una variante posible de error en el juicio; así, en 1. renunció a

aplicar a esta serie de percepciones la categoría de causalidad. Ten go allí tanto a a como a b, por reveladoras de la esencia interna de objetos duraderos, quizá proponiéndome continuar su examen para detectar lo que es accidental en ellos y que, como sujeto al cambio, constituirá una aplicación pertinente a mis ojos del principio en cuestión. En 2., 3. y 4., sigo reconociendo el carácter central para el caso, de la categoría de causalidad, pero en 2. concedo que mi determinación del proceso que ocasiona -a- es deficiente. En 3. y 4. defiendo esta misma determinación, acudiendo a dos variantes de "ilusión óptica", a mala aplicación de los esquemas específicos para los procesos involucrados: en 3., sancioné una imagen no pertinente a efecto de detectar la ocurrencia efectiva de la causa, y en 4., presumo un error de la imaginación en la aprehen sión del efecto.

Ahora bien, al prolongarse la serie de las percepciones, las realidades aceptables se van ramificando casi exponencialmente, al ofrecerse nuevas combinaciones posibles dentro de los mismos compromisos categoriales. Como no hay en la psicología trascendental un mecanismo que pudiera funcionar de manera paralela cancelando opciones, ella no permitiría satisfacer la condición de facticidad para el conocimiento (nota 15), ni apelando a la sistematicidad del mundo, que es lo que pretendía, ni por algún otro medio que yo conozca.

§ 1.2. La reacción ante el problema. Defensa de la interpretación de Kant como individualista

Desde luego que Kant percibió esta dificultad:

"El egoísta lógico no considera necesario verificar sus juicios según el entendimiento del prójimo, como si él no tuviera necesidad de esta piedra de toque (criterium veritatis externum). Sin embargo, es tan cierto que ese medio nos es indispensable para asegurarnos de la verdad de nuestro juicio, que ésta es, quizá, la razón principal para reclamar, entre el público culto, la libertad de prensa" (281)

En efecto, para satisfacer la condición de realidad no podemos acudir al comportamiento sistemático de un (pretendido único) mundo real, que no conseguiremos identificar jamás. Para cumplir con lo que, no sólo la Crítica, sino nuestra supervivencia misma exige, debemos admitir un dispositivo adicional. Esto, en opinión de Kant, no puede conseguirse más que apelando al consenso.

Indudablemente, parece haber otros criterios posibles de los cuales echar mano: las diferencias de intensidad y la fuerza del hábito; pero ambas vías serían problemáticas. La primera, porque las diferencias de intensidad no nos son dadas como tales, sino las establece el sujeto mismo en el momento de la aprehensión (282), y porque además de que las fantasmagorías del delirium tremens serían elegidas con toda probabilidad como empíricamente reales, prefiriéndoselas a las tenues diferencias de color que Newton descubrió con el prisma, es obvio que una fuente importante de mundos alternativos es la diversidad de relaciones dinámicas (opciones 1. y 2., Cf. § 1.1.) posibles, que son puestas por el sujeto al interpretar las imágenes, y para quien justamente representan opciones divergentes. Por otra parte, apelar al hábito es tanto como fundamentar al conocimiento empírico en la obtusidad o la dejadez, ade-

más de abrirle una puerta a Hume (¿no sería también éste el caso con la aprioricidad de la "ciencia pura"?). Un lector de la Crítica para digmáticamente avisado, debería concluir que vive en la intersección de un enorme conjunto de mundos, puesto que todos ellos son igualmente posibles (nota 16). Sin embargo, él tendría sin duda lo que podemos llamar "pensamiento empírico significativo", si aceptamos la distinción entre las condiciones de comprensión y de facticidad. Ahora bien, si el conocimiento empírico es indispensable para rescatar de la vacuidad al conocimiento a priori, como mostré en el Capítulo III, y si la condición de realidad debe aplicarse a todo lo que llamamos conocimiento, es inevitable que renunciemos al conocimiento a priori, al haberse desvanecido la unidad del mundo real y haberse tornado indistinguible dentro del tumulto de mundos a los que no podemos sino llamar ficticios. Es cierto que el "saber a priori" valdría para todos ellos, pero sería imposible hallar para él una sola aplicación segura. Todo esto pesa en favor de la búsqueda de factores esenciales para el conocimiento dentro del concepto de comunidad social (considerado aquí como crterio externo de la verdad") y en último término, en la tradición y el consenso (283).

Ahora bien, esta salida expande la parafernalía cognitiva del sujeto epistémico, al dotarlo de un interlocutor "externo", que no puede ser más que otro sujeto de conocimiento. Me parece que esto muestra concluyentemente que, al menos a partir de esta fase de su argumento, quien según Kant conoce, es una persona entre otras. El sujeto epistémico efectivo no es ninguna entidad genérica. Si Kant no hubiera sido individualista hasta ahora, el individualismo sería para él un recurso, más que un pecadillo de juventud que merece ser

olvidado. Ahora puede verse la consecuencia que traería consigo el reemplazo de la interpretación individualista de la filosofía crítica por una exégesis universalista abstracta. Esta pretendería ver en la Apercepción trascendental un universal para todas las conciencias (nota 17). Dicho de otra forma, para el universalista abstracto el yo sería en realidad una entidad eminentemente genérica, cuya individualidad fuera ilusoria, o más fuerte y exactamente, tal que su mención constituye un error categorial (nota 18). En verdad, es así como deben ser las cosas, si de lo que se habla es de la (vacua) representación del Yo. Pues por ser ella la "fórmula" de las conciencias cognoscentes y ser de naturaleza puramente intelectual, se le aplica el principio de "identidad de los indiscernibles", lo que basta para establecer su unidad numérica (284). Pero si de lo que se trata es de la facultad trascendental de la Apercepción, el mantener su identidad numérica para todo sujeto conlleva admitir que todo lo que merezca ser considerado como una representación, deba estar al alcance de ese único Yo, con lo que sería imposible que la experiencia de un dialogante pudiera aportar algo a la conformación del mundo empírico de su interlocutor. Pues lo que habría que transmitir estaría ya en poder del "receptor", y la comunicación como un acto específico y distinto de la generación de un pensamiento no podría tener lugar, así no fuera más que episódicamente. En realidad, hablar de personas diferentes (como Kant) sería incurrir en un redondo error categorial. Y de acuerdo con el análisis presentado más arriba, la condición de realidad no sería satisfecha jamás. En lo anterior he dado por supuesto que la universalidad conlleva la unidad numérica del universal en todas sus instancias particula-

res. Podrá encontrarse sin duda, alguna teoría de los universales para la cual esta hipótesis no sea aceptable. Pero las posiciones que pudieran adaptarse al kantismo defendiendo la universalidad del sujeto—como a través de la distinción entre el ente individual y su esencia trascendental (de la que no se predica la existencia (nota 19))—concederían igualmente el punto de la individualidad del sujeto epistémico. Pues como un argumento suplementario al de la necesidad de dar cuenta de la comunicación, puedo anticipar que Kant admite el problema de cómo este sujeto sea capaz de determinar su propia existencia, lo que sólo puede conseguir como un individuo, según se verá en el Apéndice. Y si ésto es lo que desea mantener el individualista abstracto, estamos de acuerdo.

Es notable que la suposición de que hay un Unico sujeto del conocimiento (a la que en mi opinión debería remitirse el universalista abstracto para presentar una interpretación que excluyera terminantemente al individualismo), traería consigo para Kant sólo la incomodidad con la condición de realidad (nota 20), pero según alcanzo a ver, no una inconsistencia o un absurdo mayor, lo cual por sí solo delata quizá el modelo que presidió su teorización. En efecto, esta última hipótesis formula al individualismo llevado a su máxima expresión, y en relación con lo expuesto en el Capítulo II, sólo significaría que el Unico no efectúa nunca un acto de transposición (o de "empatía intelectual"); que el Unico no reconoce ningún objeto empírico como su interlocutor potencial.

En suma: como para satisfacer la condición de realidad no basta el criterio de sistematicidad, se necesita, para dar cuenta de la experiencia dentro del kantismo, de algún criterio adicional. Entre

varios criterios propuestos, el único aceptable es el del consenso, con lo que el conocimiento empírico es relativizado a una tradición. El consenso supone sujetos individuales que intercambian información. El sujeto de conocimiento es siempre una persona individual.

Como la última afirmación podrá todavía ser puesta en duda, no está por demás observar que, en una situación de comunicación, puede suceder que uno de los dialogantes se limite a hacer preguntas y el otro, a contestarlas. El flujo de información no necesita ir en las dos direcciones. Uno de los interlocutores puede servirse de la experiencia y en general, de las creencias del otro, como medio de control de su propia experiencia, sin que forzosamente se cumpla la relación simétrica. Es decir que, a pesar de requerir de una comunidad social, a fin de tener certidumbres suficientemente determinadas e impecables ante la reflexión, el posible sujeto del conocimiento empírico es un individuo singular en la Crítica. Es exactamente esto a lo que me refiero al hablar del individualismo de Kant.

§ 1.3. Comunicación

La Crítica acude al consenso para satisfacer la condición de realidad. Luego, la experiencia supone la comunicación entre potenciales sujetos de conocimiento. Ahora bien, si como Kant, rechazamos la telepatía (285), hay que concluir que la construcción del conocimiento empírico es posible sólo si es posible también el uso de un lenguaje intersubjetivo para la transmisión de información.

Examinemos brevemente cómo podría establecerse un código mínimo, compartido por los proto-interlocutores enfrentados. Supongamos

que ellos se reconocen recíprocamente como sujetos independientes y autónomos, y lo que es plausible también, que al menos una de las cosas que los ha incitado a hacerlo es el deseo de servirse del "criterio externo de la verdad". Esto podría haberlos hecho reflexionar sobre los medios que podrán usar para comunicarse, y en consecuencia, podemos admitir que ellos están advertidos que deben intentar discernir la relación de complementariedad (signo-referente) que su proto-interlocutor propone como elemento del código del que en lo sucesivo podrán servirse ambos. Supongamos también que ambos sujetos cuentan con una especie de instinto que les permite discriminar certeramente, cuál de los aspectos del mundo es elegible para ocupar el polo "signo" en esta relación. En lo que sigue, daré por supuesto que los sujetos intentan comenzar por lo más sencillo, que en mi opinión sería convenir en un conjunto de nombres (que inicialmente podrían funcionar como nombres propios) para objetos y procesos particulares (nota 21).

Lo que hay que examinar ahora es si alguno de los sujetos kantianos podría servirse del intercambio de signos para detectar, entre las series y combinaciones posibles de representaciones asociables a cada signo, aquella específica en la que se manifiesta el referente elegido por el proponente. Y la respuesta es que no. Pues imaginemos que el hablante dice: 'vaso', señalando repetidamente al objeto en cuestión, tal como nosotros acostumbramos percibirlo. ¿Cómo discriminará el oyente si el signo apunta al dedo, al ratón que (sin saberlo) imagina, al brillo del vaso o al agua que contiene? Ciertamente, no hay que contar aquí sólo con la dificultad de la indeterminación de las definiciones ostensivas que señala por e-

jemplo Winch -- y que puede eliminarse en mi opinión, mediante repeticiones en circunstancias apropiadas, si estamos dispuestos a conceder el carácter no problemático de la identidad del signo mismo, p. ej., entre 'vaso' y 'VASO'. Por lo contrario, el problema al que se quiere responder aquí es el de si la actividad del hablante proporciona o no alguna base para conjeturar con plausibilidad que el complemento que elige para su signo está por lo menos en la serie de percepciones que incluye un vaso, un dedo, etc. Desde el punto de vista del oyente, la cuestión es decidir si el vaso está allí o no, como objeto de la intención de su interlocutor, o si más bien éste se refiere por lo pronto a algo dentro de la serie a la que puede aludir como: - Dedo - Vaso - Ventana -, o bien en la alternativa Aguatabla, Sombra, Brillo, o bien: - vaso -, - mesa -, sirviéndome mutatis mutandis de la notación que usé más arriba, o incluso, como una mera alucinación. Y es obvio que la elección debería hacerse contando con muchas más alternativas. Como no parece haber nada que haga que una de ellas represente LA serie pertinente, lo único que con justicia podría asociar el oyente como complemento del signo que percibe es, precisamente, la clase de todas las interpretaciones posibles. Pero es precisamente ésta la dificultad que se pretendía subsanar mediante el consenso. Apelando a la comunicación, no podríamos saber nunca si el vaso es para nuestro interlocutor un objeto duradero, o si es básicamente el momento de un proceso. Acudir al diálogo para cancelar esta perplejidad, es cometer petición de principio.

Se me ocurre que podríamos intentar basarnos en las cualidades primarias (Cf. Cap. I), que fueron definidas como el contenido empírico intersubjetivo. Así, formas, movimiento, etc. serían el fun-

damento de la comunicación, al permitir a los interlocutores disponer de representaciones comunes. Sin embargo, es claro que el problema no depende aquí de la ausencia de este tipo de representaciones, sino más bien, de las diversas interpretaciones que ellas pueden recibir al figurar en la imagen de cualquier cosa .

Concluya, pues, que la Critica no pueda asimilar ese elemento ajeno a su estrategia y a su estructura interna que es la comunidad social, como medio para satisfacer la condición de realidad. Y en suma, no consigue dar cuenta de cómo podemos alcanzar la verdad y por tanto, tampoco el conocimiento empírico.

§ 1.4. Evaluación y propuestas

En esta sección consideraré primero con algún detalle, una posible pero errónea respuesta, que pretendería defender a Kant frente al problema suscitado por la insatisfacción de la condición de realidad. Luego, consideraré los rasgos generales de otras defensas posibles de la Critica. El hecho de que una entre esta segunda grupo de estrategias parezca ser practicable, al menos a primera vista, y unas pocas consideraciones adicionales, darán pie para hacer un diagnóstico de los males que, como hemos visto, aquejan al kantismo.

Comencemos por hacer explícito que una mala terapia es rechazar la pertinencia del problema planteado por la condición de realidad. Una manera de encubrir este tipo de solución, sería sugerir que lo que a Kant debe preocuparle es, según sus términos, poner de manifiesto sólo algunas condiciones necesarias (vg., de posibilidad) para el conocimiento empírico y de todo género, y que su intento no

tiene porqué incluir el proponer elementos suficientes para la constitución del saber. Esta no me parece una buena salida, por dos motivos. Una de ellas tiene qué ver con la apreciación que la epistemología crítica puede hacer de sí misma. El segundo, con lo que nosotros podríamos hoy, desde su exterior, opinar sobre ella.

Para exponer lo primero, conviene plantear la pregunta: ¿con qué razones podría contar Kant para convencerse de que la sicología trascendental recoge y presenta condiciones epistemológicas efectivamente insoslayables? O en otros términos, ¿cómo se justifica la Crítica y especialmente la "Analítica" frente a teorías alternativas que además, existen de hecho?

Podría pensarse que el principal recurso del que Kant echaría mano para defender su teoría es la Deducción Trascendental, creyéndola concluyente. Si recordamos los rasgos más generales del argumento en cuestión, tendremos presente que él consolida la doctrina de la objetividad del conocimiento a priori, apoyándose sobre una teoría de la actividad mental como síntesis, cuyas tesis cardinales quizá poseían para su autor el sustento de la evidencia, pero cuya relevancia para la cuestión de la objetividad no fue nunca considerada eximible de algún género de justificación.

En efecto, el punto de vista general de cuya aceptación depende la posibilidad misma de enfrentar el argumento de la Deducción como una explicación para el entorno epistémico constituido, no es algo que Kant haya creído que pudiera pasar como natural de por sí. Se trata del punto de vista "idealista trascendental/realista empírico" o "idealista crítico" (286), que se expresa en la tesis de que todo objeto susceptible de ser determinado por nuestro conoci-

miento es un complejo de representaciones (nota 22). Esta premisa cero de la Deducción es admitida por Kant sólo como un recurso extremo para cuya adopción nos prepararon los argumentos de exclusión y el breve sondeo crítico de un intelecto capaz de intuir (Cf. Cap.I) Esta posición se considera justificada sólo en virtud de que para su autor constituye el único camino visible que permita dar cuenta satisfactoria de la posibilidad del conocimiento a priori (287). Dicho más brevemente, si para Kant el argumento trascendental es parte esencial del dispositivo justificador de la Crítica (nota 23), ella es así sólo en tanto que la teoría que presenta, satisface las exigencias de la problemática que esta obra enfrenta. La "lógica trascendental" es eficaz en la medida en que se subordina a la "lógica" de la capacidad de respuesta; Y con la misma lógica, mayor será el efecto de consolidación teórica, cuanto más intensa y amplia sea la capacidad elucidatoria de nuestra teoría. En general, creo que si una epistemología pretende alcanzar algún género de valor epistémico, ella debe aceptar medirse, dentro de su especificidad, con los mismos raseros que ha propuesto para evaluar las demás ciencias. Ya que en filosofía no se dispone de contenidos sensoriales inmediatos para normar el discurso, no podrá pedirse a la Crítica que satisfaga la condición que — un tanto incertadamente, como se ve ahora — llamé "requisito de comprensión" (nota 24). Pero lo que esta epistemología sí debe satisfacer en principio, es la exigencia de considerar globalmente las situaciones cuyo estudio reconoce como pertinente. Por analogía con la "condición de realidad", la teoría kantiana está comprometida con la aspiración a encontrar una solución sistemática para las cuestiones epistemológicas.

En el panorama epistémico contemplado por Kant, tolerar una brecha del tamaño de la detección del verdadero conocimiento empírico, es invitar una inundación del marasmo.

La segunda razón que los kantianos tendrían para intentar una terapia activa sobre la úlcera que revela el encuentro con la condición de realidad, consiste entre otras cosas en que 1o. algunas tesis cruciales de la Deducción no son tan firmes como Kant creía, 2o. no está claro que el platonismo (que es una alternativa obvia) sea repelente; 3o. la existencia de algún género de conocimiento a priori no puede ya darse por descontada (nota 25) y principalmente, 4o. que lo único que todo el mundo parece dispuesto a conceder hoy en epistemología, es la cuestión acerca de qué es y cómo es posible la experiencia. De todo lo cual se sigue que admitir la capacidad de la filosofía crítica para dar (o permitir encontrar) una respuesta cabal, es liquidarla como cuerpo teórico. Arruinada, podremos depositarla en un deshuesadero predilecto, para usarla como mina de cachivaches curiosos y hasta eventualmente útiles, pero la Crítica habrá sido anulada como sistema epistemológico. Doy por supuesto que vale la pena ensayar otras medidas, así no sea más que para tratar de determinar la maleabilidad de su materia.

Es claro que para conseguir satisfacer la condición de realidad, debemos introducir un mecanismo que evite el que todos los mundos posibles compitan entre sí en condiciones de igualdad, al menos en grado suficiente para permitir el inicio de la comunicación.

Podría proponerse, dentro de la línea individualista, un conjunto de proto-facultades que operara en un momento genéticamente previo a la puesta en funcionamiento del aparataje de la conciencia

que fué descrito en los Capítulos anteriores. Este nuevo recurso quizá alcanzaría para dotar al sujeto epistémico con un núcleo contras-tador de creencias para el descarte de las ramificaciones que condu-cen a otros tantos mundos posibles. Pero esta vía de solución ofre-ce a primera vista una seria dificultad, a saber, ¿qué garantizaría el que los proto-objetos así **construidos** satisficieran los requisitos de la **maquinaria definitiva de la conciencia adulta**, siendo que **ten-drían que insertarse como contenidos suyos** para cumplir con sus fun-ciones, pero sin quedar expuestos a la recombinación? Y si ésto se consiguiera, ¿porqué no reemplazar la dotación de facultades que entrega Kant a su sujeto, por esta otra? En otras palabras, ¿porqué no inventar una nueva sicología trascendental, pero planeando contar con algunas ideas tan especiosas, inamovibles e independientes de la experiencia, como si fueran innatas? Pero ésto significa: ¿porqué no abrir la puerta al dogmatismo?

Otro intento podría ir por el lado de admitir como dado, junto con la materia de la sensación, el orden relevante de las represen-taciones. Este quedaría así independizado de la imaginación. Y en consecuencia, la Deducción Trascendental no sería operativa (Cf. Cap. II), al menos en lo referente a las categorías dinámicas (de rela-ción y de modalidad), cuyos principios correlativos se desempeñan en esta esfera. Así, la física pura carecería de valor a priori, y el caso de la matemática quedaría a lo sumo como dudoso, además de las graves consecuencias que esta salida tendría sin duda para la Dialéctica y el resto de la filosofía kantiana. En la práctica, esta mutilación le sería casi tan fatal como la admisión del conocimiento de cosas en sí (nota 26).

Hay al menos una posibilidad más, que sería soltar un poco del lastre contenido en la componente individualista del subjetivismo, y no proponer un modelo donde el ciclo pre-epistémico (es decir, previo a la exigencia de la condición de realidad) del sujeto es autónomo, en el sentido de que puede realizarse íntegramente en el interior de la conciencia personal, para acudir después al inaccesible "criterium veritatis externum". Se trataría aquí de insertar la intersubjetividad como un presupuesto de la fisiología interna del sujeto, en una fase (lógicamente) anterior a aquella otra donde bajo el sistema actual se efectúa la ramificación de los mundos. No puedo ofrecer ahora los detalles de un trasplante de esta especie que fuera satisfactorio, ni tengo idea de los argumentos que serían necesarios sin duda, para evitar algunas de las objeciones más obvias a las que el kantismo así refuncionalizado (o si se prefiere, así reinterpretado) seguiría enfrentándose con toda seguridad. Pero gracias a la interpretación del esquematismo presentada al final del Capítulo IV, podría considerarse como un esquema de solución, por ejemplo, el ubicar la prótesis de la intersubjetividad lingüística entre la Unidad Sintética y la Unidad Analítica de la Apercepción, de las que dependen respectivamente, la representación del objeto trascendental junto con la capacidad de hacer juicios, por un lado, y la disponibilidad de conceptos comunes, por el otro.

De este modo, podría haber cabida para un discurso cuya semántica no fuera extensional sino connotativa (y donde los significados de los términos fueren precisamente los esquemas). Pero lo central de la propuesta sería la exclusión de la Unidad Analítica de la Apercepción como un presupuesto de la adquisición de este len-

guaje. Pues si la ramificación de los mundos posibles proviene naturalmente de la detección de un conflicto lógico entre juicios, cabría argüir (nota 27) que sus devastadores efectos requieren de hecho la comparación, y por tanto, la representación colectiva de una clase (inconsistente) de juicios. Esto es, la dificultad para satisfacer la condición de realidad precisaría una conciencia cabalmente conceptual de los juicios involucrados y por tanto, en esa medida presupondría la Unidad Analítica de la Apercepción. De modo que podría esperarse que los sujetos del conocimiento dispusieran de un lenguaje intersubjetivo previo a la aparición de la dificultad. El problema de la condición de realidad se plantearía así, sólo al estar ya el remedio a la mano. Al disponer de los rudimentos de un código y de su pragmática, la persona en curso de socialización se enfrentará en su momento a dos conjuntos distintos de mundos posibles: aquéllos donde el proto-lenguaje tiene referentes estables en cuanto intersubjetivos, y aquéllos otros donde éstos no se presentan. Si la competencia adquirida incluyera la posibilidad sistemática de formular preguntas, esta partición originaria podría irse refinando hasta estabilizar un hábitat donde cupiera la vida cotidiana en su totalidad rutinaria.

Pero he ido demasiado rápido, pues el ingreso a la comunidad lingüística para la edificación del futuro "núcleo contrastador" de los mundos posibles podría considerarse abierto al planteamiento de un problema análogo al expuesto en § 1.3. Asaber, ¿cómo el oyente en curso de socialización podría distinguir cuando su instructor prescribe la interpretación de una serie de percepciones como expresión eminente de la presencia de una sustancia o de un proceso? La

respuesta podría buscarse en el hecho de que la categoría de sustancia está presupuesta en la aplicación de los principios de causalidad y de coexistencia, por lo que podría reconocérsele una prioridad heurística a la denominación de entidades permanentes, sobre la que naturalmente recaerían la atención y el énfasis de las contrapartes comunicantes. Sin embargo, sería un abuso exigir de todo sujeto capaz de conocimiento, el cobrar conciencia de esta primacía de las sustancias (pues que no es evidente por sí sola, lo atestigua el que Kant se haya considerado obligado a dar razones para que la admitamos). Y un abuso mayor, si consideramos que la reflexión trascendental requerida carecería, por hipótesis, del hilo conductor del que bien se sirvió Kant, a saber: el panorama epistémico considerado por la Crítica, del que estaría ausente al menos el conocimiento empírico.

Otra salida más satisfactoria sería argumentar en el sentido de que la aplicación de la categoría de causalidad presupone los servicios de la Unidad Analítica de la Apercepción, en cuanto requiere de la equiparación y correlación de dos miembros de la clase de los eventos (i.e., la causa y el efecto). Con lo que, dadas las exigencias definidas para la remodelación del kantismo un poco más arriba, la primacía de la identificación de sustancias no existiría a la luz de imposibles elementos heurísticos, sino se daría por razones lógicas.

Este abandono del individualismo me parece practicable en principio, y a su favor tiene el seguir los lineamientos generales de la estrategia que el propio Kant estimó más adecuada. No sólo la mención del criterio externo de la verdad, sino también la propuesta

de cualidades "primarias" que se caracterizan por su intersubjetividad, pueden considerarse como avances en esa dirección.

La epistemología kantiana, tal como quedó bosquejada antes de esta sección, constituye un modelo psicológico que la Crítica somete a un experimento crucial (288). La piedra de toque de su validez reside, según Kant mismo indica, en su capacidad para dar respuesta coordinada a una amplia y compleja problemática. Así, la Dialéctica (de la que aquí no me he ocupado) desentraña la lógica subyacente al marasmo de la metafísica contemporánea de Kant, a la vez que los principios del entendimiento justifican la aplicabilidad de las matemáticas al conocimiento de la naturaleza, la existencia de principios de conservación en física, el principio de causalidad, y apuntan (desde luego, después de los hechos) a la existencia de una ley de gravedad, además de muchos otros puntos menores.

Con ello, Kant se inscribe en una tradición que quizá se origina en Ockham, y de la que forman parte Kepler, Galileo y Copérnico: "la naturaleza /.../ no hace con muchos medios lo que puede conseguir con pocos" (289). Esto significa que la hipótesis verdadera es aquella que muestra de la manera más simple la conexión de más hechos (290). Pero me parece que tras este ideal conjunto de simplicidad y generalidad no es forzoso suponer sólo la proclividad gratuita (si lo es) de un esteta, sino más bien, la extrapolación de un impulso a ejercer control: quizá no sea éste más que el espíritu del panóptico. Una teoría simple y general es un mejor instrumento, porque concentra información. Pero en este contexto, una peculiaridad de la filosofía crítica es que ella da cuenta teórica de su propia ambición.

La hipótesis expresa de la (poco simple) Crítica de la Razón Pura es la conveniencia de distinguir entre cosa en sí y objeto de conocimiento, y según dice Kant, "el experimento es exitoso..." (291) a pesar de lo cual, sería erróneo entender la Crítica destinada a responder a la cuestión de ¿cómo es posible el consenso legítimo de los intelectuales?, simplemente porque (si nos atenemos a su interpretación natural), en este terreno Kant no pudo ofrecer ninguna pista. Una interpretación menos desfavorable a la "Analítica" es la de que, confiando poder esclarecer la existencia del conocimiento empírico y teniendo en cuenta las consideraciones humeanas sobre la inducción, la obra se plantea la pregunta: "¿cómo es posible conocer a priori la conformidad necesaria de las cosas, objetos de la experiencia, a leyes?" (292), de tal forma que al menos la pregunta misma no parece comprometer a un esclarecimiento de las condiciones del acuerdo interpersonal..

Pero si la maquinaria subjetiva se muestra incapaz de responsabilizarse del saber empírico del que partimos, no es contingente que Kant apunte al grupo social como un fundamento de nuestras convicciones legítimas (293): debemos conseguir conceptuar al saber objetivo como aquel que es válido al menos para todos los miembros de la comunidad a la que pertenecemos. Dentro del subjetivismo, Kant intenta 1o. incorporar (sin éxito) este factor extraño a su estrategia general, y 2o. presentarlo como un recurso que permite sólo cerciorarnos de que sabemos; pero ¿sabemos, aparte de él? He intentado que esto no puede ocurrir en el marco de la Crítica. Si éste fuera uno de los más excelentes ejemplares de la filosofía de la conciencia, ella muestra el fracaso de su estrategia: la disección psicoló-

gica no se basta para fundar el conocimiento que ha de ser válido para todos. (nota 28).

II. El individualismo en general. Wittgenstein.

Las consideraciones de la sección precedente apoyan con fuerza, según creo, una acusación al individualismo epistemológico. Se ha querido convertir esta acusación en un veredicto inapelable, mediante el argumento del lenguaje privado, de Ludwig Wittgenstein, del que me ocuparé brevemente en seguida.

Es patente que la teoría kantiana se ocupó de dar solución al problema del conocimiento dentro de los marcos y en base a los recursos que podemos esperar encontrar en una conciencia individual; así, una vez que estaba dicho lo esencial sobre las condiciones del conocimiento, la comunicación permanecía como algo por explicar, aunque naturalmente la tendencia (a la que según parece admitir él mismo, Kant no dió remate (294)) fue acudir a lo que se había establecido epistemológicamente como la estructura para la comprensión, como si poseyera una estabilidad propia, para salir al paso de este otro problema (295). En principio, dentro del kantismo puro, la interacción social sería dispensable para la elucidación del saber. El lema de la Ilustración (sapere aude!) de la que Kant se siente solidario, es: "ten el valor de servirte de tu propia razón!" (296), y cabría añadir: "que ella se basta para conocer y decidir, y te conducirá por sí sola (contra dogmáticos y escépticos) a sostener su propio partido, que es el bueno".

El aspecto metafísico de esta postura debe resultar inaceptable para los que, como Wittgenstein, sostienen que el lenguaje y en general, toda regla, es algo esencialmente público (297). Kant no sólo consideraba al problema de la posibilidad de la articula-

ción intersubjetiva del discurso como algo secundario respecto de la estructura de la conciencia capaz de conocer, sino además, como hemos visto (Cf. Cap. III), ésta está indispensablemente preñada de reglas para su propio consumo y que ella misma origina. Seguramente, para Wittgenstein y sus seguidores, a la Crítica de la Razón Pura debería subyacer, como su fundamento, una Crítica Pura de la Intersubjetividad. Considero ésto como una objeción al espíritu global en que Kant inventó su teoría epistemológica, para cuyo punto de partida sería un veto. Según parece, el argumento de Wittgenstein se encuentra disperso a lo largo de sus Investigaciones Filosóficas por lo que aquí me limitaré a considerar algunas de sus formulaciones plausibles. basándome en textos de dos de sus comentadores, K. T. Fann y Peter Winch.

Una primera versión (a la que llamaré "argumento de Fann"), se desarrolla como sigue:

1. Seguir una regla implica la posibilidad de cometer un error.

Ello establece la diferencia con una constancia meramente casual en la conducta.

•• 2. Seguir una regla es diferente de creer que se la está siguiendo.

•• 3. No es posible seguir una regla privadamente.

A. Aquí parecería que en opinión de Wittgenstein, careceríamos de recursos para decidir si hemos cometido un error o no, a menos de contar con un posible control externo. Pero a ésto podrían replicarse dos cosas: a) no parece haber nada prohibitivo en la idea de que, después de haber hecho cualquier cosa con un propósito definido (como por ejemplo, dar un paso intermedio en la satisfacción de una

pulsión), nos preguntemos si acaso hemos obtenido cabalmente el resultado deseado. Aparentemente, al menos, podemos reflexionar y revisar lo hecho sin haber tenido contacto social de ninguna especie. Además, b) si la decisión sobre la corrección de un acto depende de un segundo sujeto, éste no podrá hacer depender su veredicto de la opinión del ejecutante, ni tampoco podrá bastarse a sí mismo, pues de otra forma, habría que aceptar lo mismo para el ejecutante. Así, deberá acudirse a un tercero y éste a un cuarto, hasta no bastar eventualmente ninguna cantidad finita de personas, de lo que parece seguirse que no tiene sentido plantear el problema de la (in)correcta aplicación de reglas. La manera de evitar ésto es sosteniendo que la corrección es cuestión del consenso de dos o más personas, al menos en parte. ¿Pero porqué adoptar este punto de vista?. No parece ser compulsivo.

B. Una segunda interpretación para el argumento de Fann sería pretender que éste establece, no la imposibilidad de decidir si la regla se aplicó correctamente, sino la mera posibilidad de dudar si el acto en cuestión fué (o es) acertado o no. Pero alguien puede hacer un intento por efectuar un acto fuertemente rutinario en una circunstancia aparentemente común, pero en realidad tal, que del gesto en cuestión resulte algo muy diferente de lo usual. Y en mi opinión, la perplejidad de esta situación podría incitar por sí misma a la duda sobre la identidad (supuestamente conocida) de los factores involucrados, y en consecuencia, sobre si el acto en cuestión era tan corriente como parecía, lo que muy naturalmente incluye la cuestión de si se habrá realizado puntualmente el ritual que prescribe la rutina (regla).

Ciertamente, el texto de Peter Winch es más complejo, y además de la reconstrucción de Fann, admite al menos esta otra formulación posible del argumento (299):

1. Seguir una regla implica la posibilidad de cometer un error, de manera que sólo puede decirse que alguien sigue una regla en con textos donde es legítimo plantear el problema de cómo decidir si al tratar de aplicarla se ha cometido un error o no.

2. El veredicto sobre si alguien sigue o no una regla podría creerse dependiente de la consulta de una definición (como por ejemplo: 'alguien sigue una regla si siempre actúa del mismo modo en la misma clase de situaciones').

3. Sin embargo, la interpretación concreta que haya de darse a la palabra 'mismo' depende del contexto dentro del cual surge el problema, es decir, de qué regla específica se trate. La regla que rige el uso de la expresión 'mismo' no es más sencilla que ninguna otra, sino más bien, está entrelazada con otras.

4. El observador que debe decidir si alguien sigue una regla o no, en caso de querer atenerse a otra fórmula (regla), tendría todavía que aplicarla.

5. Si quisiéramos contestar al problema general de cómo aplicar una regla, confiando en que podemos aplicar otra, estaríamos cometiendo petición de principio, así que la respuesta no daría solución al problema.

6. Si en lugar de cambiar de regla, analizamos directamente un caso paradigmático de la aplicación de reglas, veremos que, para de cidir si alguien está o no aplicando una regla, debemos poder tomar en cuenta no sólo las acciones del individuo cuya conducta como can

didato a la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también las reacciones de otros individuos frente a lo que él hace, es decir, la capacidad de éstos para anticipar en forma natural, ante cada situación nueva, cuál sería la aplicación de la regla.

∴ 7. Sólo en una situación donde tiene sentido suponer que alguien más puede, en principio, descubrir la regla que se está siguiendo y prever sus aplicaciones futuras como algo natural y sin cometer errores, es posible decir inteligiblemente que se está siguiendo una regla.

∴ 8. Toda persona que tenga la capacidad de aplicar reglas ha debido estar, alguna vez, en contacto efectivo con algún grupo social.

* * * * *

La estrategia para atacar este argumento consistirá en mostrar primero que el análisis de un caso (del que habla la línea 6) es indispensable para el establecimiento de la conclusión, para rechazar luego la solidez de este recurso.

La primera observación que tengo que hacer al argumento, es que no me parece obvio que la línea 3 enuncie una verdad universal. Consideremos la siguiente observación de Mary Hesse, a la que doy por buena: "...la física y la fisiología de las situaciones nos colocan por sí mismas en un "punto de vista", con respecto al cual algunos pares de situaciones se parecen en aspectos más obvios que otros; y una situación es, en algún aspecto, más similar a otra de lo que se parece a una tercera, en el mismo aspecto" (300)

Supongamos una situación donde nos esté dado un aspecto como (el más) relevante. Lo que la cita sugiere es que puede ocurrir que los contrastes entre varios objetos se nos presenten de tal manera,

que de modo natural se genera una clasificación determinada para ellos. Así, en cuanto a su color, todos clasificaríamos sin dudar una moneda de cinco pesos, aparte de una flor de calabaza y un ladrillo común. En otras palabras, 'mismo color' tendría un uso obvio. Pero ¿cómo sabemos cuál es el aspecto relevante?. Me parece que esto es lo que contesta la línea 3: "éso depende de qué regla específica se trate".

Sin embargo, en el espíritu de Mary Hesse, no me parece que para que un aspecto de lo que vemos destaque entre todos los demás, debamos estar en un contexto donde se manejen reglas. Por ejemplo, durante una hambruna es obvio que destacaría la comestibilidad de las cosas. Este ejemplo tiene por objetivo ilustrar cómo una regla que gobierna el uso de 'mismo', puede encontrar aplicaciones sin tener que involucrar otra regla para precisar su sentido. En efecto, lo que en este caso guía la acción del sujeto es la idea casi obsesiva del "como éso" (donde "éso" podría ser el último tamal), sin que haya lugar a cavilaciones sobre si lo importante en "éso" es el color, el peso, etc. A esto podría objetarse que el tamal funciona aquí como regla. Sin embargo, me parece claro que toda regla debe tener cierta generalidad, y el tamal del que se habla es un objeto singular.

Otra objeción que me parece más temible es la de que si el personaje en cuestión está guiado por una idea obsesiva (o casi), entonces no sigue una regla, ya que no cabe aquí la idea de error. Así, si el hipotético personaje fuera víctima de un huevo de plástico, podría hablarse de mala suerte o de fracaso, pero nada más. Sin embargo, confieso que no me queda claro que términos como 'engaño', 'desacierto', 'equivocación' y en el fondo, 'creencia', no sean a-

plicables al caso. ni tampoco, cuál sea la diferencia insalvable (si la hay) entre esas nociones y la de 'error'. Pero esta duda me basta, pues si mi análisis es válido, el apoyo que la línea 3 pueda prestar a la conclusión queda privado de fuerza, si es que la conclusión pretende formular una verdad universal. Ya que no es correcta una inferencia que vá de un enunciado existencial a otro universal, y la universalidad de lo que enuncia 3 ha sido menoscabada por el ejemplo.

Las líneas 4 y 5 repiten un argumento kantiano (301), que es por cierto impecable. No obstante, parece que 6 propone una regla para aplicar reglas: tener en cuenta los actos de una pluralidad de individuos. Ello contravendría lo que establece 5. Pero en realidad, 6 debe interpretarse como sosteniendo que la observación de otras personas es la aplicación de una regla, y que ella es un presupuesto en la aplicación de toda otra regla. Y además, según la línea en cuestión, lo exigido es que la observación de otras personas deba ser simplemente posible. Sólo que si tal posibilidad no hubiera de realizarse nunca, no veo cómo el análisis del que allí se trata, pudiera contribuir a concluir en 8 que el contacto social debe ser efectivo y no sólo posible.

Si ésta es una apreciación justa, resulta que para que el análisis apoye a la conclusión en este aspecto, el ejemplo en el que se basa debe ser paradigmático en el mismo aspecto. ¿Pero cómo asegurar que un ejemplo es paradigmático? Afirmar que, si lo es equivale a negarle valor a la afirmación contraria, pero no es prueba de que no lo tenga.

Puede pensarse, como Winch (quien parece haberse dado cuenta de esta dificultad crucial), que sí hay un procedimiento aceptable

para defender la calidad universalmente representativa de un ejemplo: retar al contrario a describir, en términos inteligibles, un caso relevante donde la característica cuestionada no aparezca.

Ante ello, un kantiano podría traer a cuento un hombre solitario desde siempre (amamantado por una loba), que cuenta piedras. El wittgensteiniano diría: "tu ejemplo es aparentemente inteligible, pero empleas en él nociones que presuponen contacto social. A ver: ¿quién le enseñó a contar? El hecho de que parezca hacerlo no es garantía de que efectivamente lo hace (302). Y aquí el kantiano respondería que a nuestro modo de conocer debemos suponerlo subsistente a priori, sin que nada precise ocurrir de hecho para que quede constituido como una facultad (303).

De este diálogo imaginario "concluyo" que no existe el procedimiento requerido para garantizar la ejemplaridad de un caso específico. Pero de todas formas, puesto que es posible dudar razonablemente del valor del análisis que se reseña en 6, concluyo que, si se apoyara crucialmente en esa línea, la conclusión del argumento de Winch no tendría curso forzoso entre filósofos.

Ahora bien, ello es el caso si como **lo creo, fuera cierto que**
1o. la respuesta al argumento de Fann indica que 1 no es suficiente
para establecer 8; 2o. que 2 funciona sólo como una introducción a
4 y 5, por una parte, y por otra, a 3; 3o. que, como mostré más a-
riba, 3 tampoco se basta, ni aún combinada con 1; 4o. que 4 y 5
son parte de la teoría kantiana, y ya hemos visto su papel allí (Cf.
Cap. III), sin haber encontrado ninguna contradicción entre ellas y
el espíritu individualista de la Crítica; 5o. que la noción de posi-
bilidad que emplea 7 merece el mismo tipo de análisis que el que re

cibió en 6, y por las mismas razones.

En suma, lo más que consiguen estos intérpretes de Wittgenstein es exhibir una tesis muy respetable, pero sin un respaldo tal, que haga forzosa su adopción. En este sentido, el individualista kantiano no tendría por qué reconocer ante ellos la falta de radicalidad de su enfoque, de la que implícitamente lo acusan. En algunos puntos Kant y Wittgenstein mantienen posiciones contrarias, pero para optar irrevocablemente por unas u otras, habría que examinar un contexto más amplio que el que he podido traer a cuento aquí.

La falta de conclusividad del argumento de Wittgenstein no es, en forma alguna, indicio de la falsedad de la tesis principal que se propone defender: la necesidad y no sólo el hecho común de la intersubjetividad como concomitante del conocimiento, la ciencia como una empresa esencialmente cultural. Pero si el argumento general no funciona, debe admitirse que, en principio, el individualismo puede ser defendido por una teoría superior a la kantiana. Sin embargo, conjeturo que la Crítica de la Razón Pura sí tiene valor paradigmático. Y si ésto es cierto, la moraleja de la sección I es que el individualismo no merece ser cultivado.

APENDICE

Aquí presento una reconstrucción del argumento de la "Refutación al Idealismo". Como hice notar en la Introducción, no parece haberse encontrado ninguna versión suya que represente un razonamiento convincente. Esta situación podría atribuirse a la gran dispersión de los materiales relevantes dentro de la propia Crítica, pero en mi opinión se concreta al olvido de la tesis de la unidimensionalidad del tiempo. Ella es la consecuencia más inmediata de la doctrina de la "Estética", según la cual no podemos representarnos al tiempo por sí mismo (304), sino sólo mediante su analogía con

"...una línea que progresa al infinito y en la cual lo variado constituye una serie de una dimensión única;/de modo que/razonamos de todas las propiedades de esta línea a las propiedades del tiempo..." (305)

Pues bien, lo que se propone el argumento es demostrar que no sólo tenemos representaciones de cosas espaciales (que bien podrían atribuirse al delirio), sino que a la pregunta cartesiana de si no será la conciencia pensante la única realidad, debe responderse con una negativa redonda. El intento es mostrar que para reconocer la existencia de mi propio Yo, he debido presuponer la realidad empírica de cosas en el espacio independientes de los antojos de mi fantasía, o de la posibilidad de una conspiración de proporciones cósmicas en mi contra. La estrategia es argumentar que debo poder admitir intuiciones diferentes y simultáneas.

Paso a exponer el argumento en detalle, con la advertencia general de que su vigencia está condicionada a la de lo que se dijo

más arriba (Cf. Cap. IV) sobre la determinación de la existencia, y más radicalmente (306), a la validez de la Deducción Trascendental. En mi opinión, pues, lo que consigue la Refutación es mostrar la incompatibilidad del "idealismo material" (307) con la doctrina kantiana, sin constituir una prueba absolutamente inobjetable, si prescindimos del idealismo trascendental.

1. La determinación (modal) de la existencia de un objeto cualquiera se realiza mediante los principios dinámicos del entendimiento. En particular, ello presupone la interpretación de algo presente en la intuición, como subsistente a lo largo de todos los lapsos de tiempo (i.e., como permanente).

2. El tiempo no es una intuición por sí mismo, sino sólo la forma de la intuición interna.

3. Como el idealista material, supongo ahora que mi conciencia se representa su propia existencia como determinada (fáctica) en el tiempo: ella conoce que existe de hecho, y que ello se podría conseguir prescindiendo de lo que aparece en el espacio.

4. Por 1, estoy comprometido a la admisión de que hay algo permanente.

5. De hecho, todas mis representaciones son transitorias.

6. Por 2, 4 y 5, debo aceptar la simultaneidad de contenidos diversos en mi sensibilidad temporal, a saber: por una parte mis representaciones transitorias (cada una de las cuales ocupa sólo un lapso temporal), y por otro lado, aquéllo cuya ubicuidad en el tiempo exige 4.

7. Debe ser concebible la subsistencia de lo que ha sido designado por mí como permanente, mientras continúa el flujo de mis intuicio-

nes.

8. El tiempo es unidimensional.

9. Mis representaciones (accidentales) ocupan mientras duran la dimensión temporal, sin confundirse con lo permanente.

10. No puedo admitir la subsistencia de la materia permanente, ya que por serlo, debería ocupar todos los lapsos de tiempo, a los que 9 señala otro uso. O bien lo permanente debe haber mudado su condición (para dejar de ser sensible), cosa que prohíbe el concepto de 'permanencia', o bien entro en contradicción con 7, lo cual significa que mi inteligencia no puede mantener la ilusión de que es capaz de respetar los compromisos necesarios a la determinación de su existencia.

11. En otros términos, habiéndose admitido la abstracción de los contenidos del espacio, tanto mis representaciones como la sustancia que he admitido, requieren ocupar cada uno por su parte y mientras duran, todo el ámbito de la sensibilidad restante; de otra forma, ellas no podrían conservar su carácter sensible. Y sólo de algo que es sensible (por oposición a "puramente lógico") tiene sentido decir que dura o que es transitorio. En una palabra, la forma unidimensional de la sensibilidad prohibiría la complejidad instantánea (no así la secuencial) de lo que ella puede contener; cada representación posible "...en cuanto está contenida en un solo momento, no puede ser más que unidad absoluta" (308).

12. Concluyo que para determinar mi propia existencia, es indispensable que, ya mis representaciones, ya lo permanente, puedan subsistir en el ámbito de una sensibilidad de forma pluridimensional (vg., el espacio). Queda por resolver la cuestión de si las representacio-

nes solas podrían aparecer como contenidos de la sensibilidad espacial, o si ella debe dar cabida a la sustancia.

13. si lo permanente estuviera confinado a la temporalidad, su presencia no podría ser relativa a un lugar determinado en el espacio. De manera que para subsistir, debería figurar en todas las representaciones a las cuales tiene sentido disputar o atribuir predicados específicos de temporalidad (vg., las representaciones sensibles de las que alcanzo a tener conciencia). Es decir que ante mí, alguna de mis representaciones debería ser permanente, lo cual es incompatible con mi admisión de la línea 5. Aún si Descartes optara súbitamente por admitir de entrada una pluralidad de conciencias, puesto que de acuerdo con Kant es absurdo pensar que puede haber no lapsos, sino tiempos diferentes, luego lo puramente temporal debe ser lo mismo para todos los sujetos -- a menos que éstos admitan ser, como entes, relativos a una posición espacial. Pero esto es conceder el punto, pues la sustancia es lo "interno" en el ente. Es decir que no podemos representarnos la permanencia de la sustancia como distribuida por ratitos entre varias conciencias (no extensas).

14. Por lo tanto, lo permanente debe tener una naturaleza espacial.

De manera que cuando el idealista material admite su propia existencia como su única evidencia, olvida que toda vía de acceso a la representación de algo como efectivamente existente, y en particular esa certeza suya, presupone la inserción del ente en cuestión en una estructura específica de objetos extensos, que no sólo son componentes en ella, sino directamente su cimiento. Sólo por su conexión con cosas reales en el espacio, admitimos algo como un ente. Tenemos aquí la justificación del carácter eminentemente espacial de

las cualidades fundamentales (o primarias) de los objetos, y de que la materia de la que propiamente nos ocupamos en el conocimiento provenga del sentido externo (pues 'sustancia' es la denominación del fenómeno según su perspectiva dinámica). Ambas cosas habían quedado pendientes en el Capítulo I.

De modo que si quiero mantener una posición solipsista, puedo hacerlo. Pero no será lícito creer que yo (ente único) soy una mera conciencia. A lo más, puedo determinar mi existencia, pero según 14, como hombre, es decir: a costa de llamar "mi cuerpo" a la sustancia. Esto significa que todo aquello puramente temporal que me atribuyo, inhiere en mí (cuerpo) como un mero accidente. Así, mis representaciones, aún los motivos, de que me abastece el sentido interno, en rigor deben ser vistos como inherentes a algo que ocupa una posición espacial (la mía), al menos desde la perspectiva de una razón que se considera capaz de conocerse a sí misma.

El movimiento de determinarnos como objetos, está condicionado a que nos consideremos inherentes a las apariencias. En el acto de reflexionar sobre las condiciones del conocimiento, las apariencias (y nosotros, como objetos), son meras determinaciones nuestras. Pero ambas relaciones han de ser asimétricas: no componen una misma. Por eso, el Yo empírico no puede ser el sujeto trascendental. Y los conceptos de la reflexión no pueden ser las categorías.

¿Cuál es, pues, la deducción trascendental de 'forma', 'materia' y los demás? Es decir, ¿porqué habría de suponerse que la actividad cognitiva se deja atrepar en esos términos, o en otros? En ausencia de un argumento que conteste esta pregunta, Kant está obligado a encomendar la defensa de la filosofía crítica, a su propia sistemati-

cidad, sin mejor bendición. La única alternativa es adoptar la hipótesis (es decir, la menos que demostrada teoría) de que la conciencia es el ámbito de la pura transparencia: todo acto de conocimiento debe corresponder a las formas de la reflexión, puesto que todo juicio es un acto de autoconciencia.

NOTAS

1. Entre los que se cuentan los de la existencia de Dios, la libertad humana, la inmortalidad del alma y la finitud del mundo.
2. A esta mente puramente activa (y capaz de conocer), Kant la llamaría "intelectualmente intuitiva", con lo que pienso que se referiría al poder que ella tendría para, por su solo ejercicio y en completa independencia de una facultad distinta de intuición, contemplar representaciones generales (intelectuales), dotadas por el mero acto de su intelección, con contenido real (y en ése sentido, intuitivas).
3. Por otra parte, en su conjunto el argumento de la Deducción Transcendental querría ser un veto absoluto a la identificación del modo humano de conocer, con este modelo "pasivista". Esto se verá con claridad en el Capítulo II.
4. Lo que en esta línea se enuncia como una "sugerencia", cubre en realidad una laguna (no crucial en mi opinión, pero cuya importancia puede ser puesta de relieve en un contexto distinto al que ahora nos ocupa. Véase el final del Apéndice), que quizá podría ser convincentemente complementada mediante un análisis de la cópula (309), unido a la interpretación que un poco más abajo ofrezco, sobre el objeto trascendental. En cualquier caso, lo que hasta este punto establece el argumento, es que cada juicio (como una representación más, construida sobre la base de otras más simples) es susceptible de ser acompañado por la apercepción pura. Otra laguna conspicua en esta versión del argumento, es la falta de apoyos para la línea 13. Para llenarla, creo que Kant acudiría al análisis de 'asociación' y 'afinidad' (310).

5. Refiero al texto de Paton porque sin duda, lo escrupuloso de sus referencias no está expuesto a duda, y como un modesto homenaje a su trabajo.
6. Algo parecido propone Wolff (311), aunque con un análisis de apoyo. Sin embargo, no es claro que su propuesta pueda generalizarse más allá de los juicios analíticos donde se hable de objetos sensibles. Pero no siendo este análisis, como su propio autor admite, propiamente una interpretación del texto kantiano, no me detendré en él.
7. Aunque podría opinarse que las formas universales del juicio y la sensibilidad, o la admisión misma del conocimiento a priori, contradicen ya este desideratum. Pero Kant diría que la metafísica que él adopta es al menos mínima, en el sentido de que, según él cree, sería aceptable para todos los que reflexionaran sobre la lógica y la matemática. Por lo demás, opino que independientemente de su valor argumental, la doctrina expuesta en la Deducción cumple la promesa de los argumentos de exclusión, a saber: hacer inteligible la posibilidad del conocimiento a priori. Para aprehenderla en su conjunto, podemos servirnos del modelo de una duya de las que sirven para hacer pasteles, o del de un tubo de pasta de dientes.
8. Sólo en las conclusiones (§ 1.2) procuraré establecer el carácter estructuralmente individualista de la epistemología kantiana.
9. Este reemplazo sería total, en la medida en que la definición "nominal" de la verdad incluyera implícitamente la exigencia de la realidad del objeto a conocer, como se verá más adelante.
10. Esta última cita parece, cuando menos, poner a Kant en el camino de la identificación entre esquemas y conceptos, en el caso de los

conceptos específicos; pero como se verá al final del siguiente Capítulo, este desenlace puede ser evitado. A pesar de lo cual, por ser ella sin duda la interpretación más natural del texto, en este trabajo será considerada como la teoría propiamente kantiana. En la cita añadí las comillas.

11. Posteriormente (Cf. Conclusiones § 1.4.), veremos razones para deshechar en su conjunto esta interpretación (que incluye la de la identidad esquema-concepto), a la que como he dicho ya, por ser en mi opinión la más natural, identifico con la del propio Kant. De acuerdo con esto, a la teoría sustituta la consideraré un "kantismo refuncionalizado".

12. Aquí no puedo explicar exhaustivamente por qué 'existencia' sea forma del pensamiento. Esto parece ser central en la refutación del argumento ontológico, que se desarrolla en la "Dialéctica". Aquí me ocupo sólo de la "Analítica".

13. Algo que puede aclararse ahora es el significado de 'a priori', que había quedado establecido como "dignidad que pertenece al conocimiento, cuando éste tiene las características de la universalidad y la necesidad". Un juicio es a priori cuando vale para todos los objetos y en cualquier tiempo. Y desde el punto de vista del problema de la inducción, ambos rasgos son indistintamente problemáticos y resultan intercambiables, de manera que la constatación de la ocurrencia de cualquiera de ellos bastaría para exigir la reconsideración de la epistemología humeana.

14. Vale la pena observar que de esta manera, se perdería el fundamento de la interpretación de Paton, que fue propuesto en el Capítulo III, y que consiste en presentar la imaginación como el propio

entendimiento, trabajando en un nivel diferente, y que se había apoyado en la identificación esquema-concepto.

15. Conviene advertir que, en caso de que la sucesión de percepciones abcac, a la que me referí más arriba, continuara con ab, esto no elimina ninguna de las posibilidades lógicamente admisibles que anoté, sino más bien, añade otras nuevas:

5. observé -A''-

6. observé -B''-

7. observé A'

8. observé B'

9. A-A'', aunque antes no observé A'', etc.

Desde luego, la sucesión de percepciones podría desarrollarse de un modo completamente distinto, pero doy por hecho que hay siempre algún desajuste entre las predicciones de nuestras teorías, y el comportamiento del mundo "real". Por otra parte, si este desajuste no ocurriera en los hechos, no habría por qué plantearse el problema de distinguir la realidad de la fantasía. Y el hecho generalizado al que deseo apuntar es el de que, aún si (sensatamente) nos ponemos a dudar sólo de lo que alguna vez haya podido ser responsable (en nuestra interpretación del mundo) de una falla en nuestro conocimiento que hemos detectado de hecho, o una anomalía respecto de lo que nuestras teorías nos permitían esperar, al primer impacto, el cúmulo total de creencias entrelazadas que según Kant, debería revelar la ubicación de una falla localizada, se desintegraría él mismo, sin poder cumplir sus funciones de núcleo contrastador.

16. Y también, siempre sería posible que el pachorrudo sujeto habituado se despabilara un poco, leyendo a Kant o al propio Hume. ¿Qué

sería entonces del "conocimiento empírico" acumulado hasta entonces? Kant no estaría dispuesto a renunciar a él. Además, bastaría con que el sujeto viajara o sufriera un poco el embate de la "inexhaustible experiencia" para que el desconcierto aflorara, pues ¿cómo interpretar y organizar los materiales nunca vistos? Presumiblemente, en base a su semejanza con la experiencia anterior. Pero esta semejanza no es dada, sino que depende de la manera como el sujeto aprehende, al menos en lo referente a formas, intensidades y ubicación temporal de los objetos. De manera que habría dos opciones: 1o. el reconocimiento de la semejanza entre los objetos presentes y los de la experiencia pasada no depende de ninguna característica que efectivamente posean los objetos presentes (en cuyo caso, el sujeto se abrigaría, porque está acostumbrado a tener frío después de comer, en el más tórrido mediodía de Zihuatanejo, y satisfaría su sed, con el solo gesto de abrir un grifo y beber, en el desierto de Catorce), lo cual es absolutamente insensato. O bien, 2o. hay una condición presente que permite el reconocimiento de la semejanza; pero dado que ésta no consiste en la forma, la intensidad o las relaciones temporales de los objetos, ella no podría ser más que la de la "materia" o "sensación", en el sentido técnico kantiano (Cf. Cap. I), i.e., lo que quedaría de los objetos empíricos cuando nos abstrajéramos de su forma espacio-temporal. Pero hay tantos objetos que se parecen entre sí en lo estrictamente sensorial, a pesar de tener diferencias más fundamentales desde el punto de vista de la vida cotidiana, que es dudoso que en base a las primeras, pudiera ^{construirse} nada que semejara la experiencia que nadie tiene. Por ejemplo, entre los colores de un ladrillo y los de un arcoiris (en su parte externa) hay más semejanza

za que entre los del primero y los de un tabicón, etc. En la teoría kantiana, la manera correcta de agrupar los objetos debe depender de un hecho cultural, apoyado en la posibilidad de recortar las formas de los objetos aprovechando las posibilidades limitadas que ofrece el contraste más o menos violento entre sus colores, o algo semejante.

17. Si los he comprendido bien, esta es la interpretación que definen Isabel Cabrera y Carlos Pereda.

18. Con este término, me refiero a lo que comúnmente ilustrarían para nosotros expresiones como 'la voluntad amarilla', o 'el peso del sábado'.

19. O algo por el estilo, pues ciertamente, para Kant la existencia no es un predicado.

20. Aunque me parece claro que este no es un problema trivial, por lo que ya señalé en § 1.1. Vale la pena mencionar que según Buchdahl, la tarea que corresponde a la "Estética" y a la "Analítica" en el sistema total kantiano, es explicar la posibilidad del conocimiento empírico (312), tesis que ocasionalmente recibe apoyo del propio Kant (313). Y también, que según Wolff, la tarea principal de la Crítica es demostrar rigurosamente que tenemos conocimiento empírico genuino. Aunque no comparto esta última interpretación.

21. Un problema distinto es el de si sólo con los medios indispensables para ello, los interlocutores conseguirían hacerse de un lenguaje cuya riqueza y complejidad fueran análogas a las del nuestro, cosa de la que dudaría Wittgenstein.

22. A ella se opondría la tesis realista a secas -- antifenomenalista y antiempirista -- que enuncia por ejemplo Hellman, y que consiste

en afirmar que no sólo hay cosas más allá de nuestra percepción posible (de lo que Kant nunca dudó (315)), sino específicamente, que también podemos determinarlas conceptualmente y atribuirles un modo de ser específico para explicarnos el mundo sensible, y en último término, para hacer ciencia legítima acerca de ellas mismas.

23. Además de operar en otro sentido, a saber: para concurrir en apoyo de una supuesta configuración del conocimiento a priori, especialmente, los principios de relación, que habrían sido rechazados por Hume.

24. Es cierto que el panorama epistémico que adoptó Kant como su punto de partida funciona en la Crítica como un factum no expuesto a ser cuestionado, y por tanto, con un papel análogo al del dato empírico. Pero en este caso, la analogía ciencia/epistemología tiene continuidad. Pues la teoría del conocimiento de Kant aspira a adecuarse a los hechos que reconoce, en cuanto ella aspira a explicar precisamente el panorama en cuestión.

25. Piénsese en lo que se divulga acerca de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad general.

26. Que es negado por la tesis del idealismo trascendental/realismo empírico.

27. La ausencia de ésta argumentación señala quizá la laguna principal de esta propuesta.

28. Tan solo quisiera mencionar, antes de pasar a la siguiente sección, que el kantismo refuncionalizado cuyo esquema propuse más arriba no presenta claras ventajas de economía sobre una tesis realista, que propusiera que las pretensiones de nuestro conocimiento se dirigen a las cosas en sí, en independencia de nuestra capacidad

de percibir las directamente. Pues en efecto, como lo han hecho notar muchos de sus críticos, la filosofía kantiana no parece poder generar desde su interior una explicación no-ad hoc de la disponibilidad del espacio físico común para los distintos sujetos que requiere admitir, según vimos. Y no sería ésta su única laguna, pues sería preciso también, bajo la línea de la renovación propuesta, dar cuenta de la extraordinariamente alta ausencia de funcionamientos prematuros por parte de la Unidad Analítica de la Apercepción; ya que si ésta posibilidad no fuera bloqueada, al menos parcialmente, la alta tasa de individuos con competencia lingüística presumible en razón a la población total, sólo podría atribuirse a un milagro. Puede decirse que la explicación de esta regularidad estadística pertenece alas tareas de la psicología empírica, pero la teoría requerida no por ello habrá sido inventada. Y ciertamente, queda por aclarar si el criterio mismo de la simplicidad sistemática debe ser el decisivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Citado por J. Ortega y Gasset, en: Origen y epílogo de la filosofía, p.17.
2. Immanuel Kant, Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, p. 653.
3. I. Kant, "Lógica", Introducción, p IX, cit. por Janet y Séailles en: Historia de la filosofía, p. 711.
4. I. Kant, CRP, pp. 7-8, 17, 21.
5. CRP, p. 41
6. CRP, pp. 42, 69.
7. CRP, p. 386.
8. CRP, p. 43.
9. CRP, pp. 21, 24, 29-30.
10. Platón, "Menón", cit. por R. Mondolfo, en: La filosofía antigua T. I, p. 210-211.
11. CRP, p. 300.
12. H.J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, T. II, Cpts. LI y LIII.
13. L. Goldmann, "Que puis-je savoir?", en: Introduction à la philosophie de Kant.
14. G. U. F. Hegel, "pB. Kant", en: Historia de la filosofía, T. III.
15. Heidegger, M., Kant y el problema de la metafísica, pp 9 y 35.
La pregunta por la cosa, parte II.
16. G. Buchdahl, "Kant. The shift from Metaphysics to Transcendental Logic and Methodology", en: Metaphysics and the Philosophy of Science.
17. E. Cassirer, "La filosofía crítica", en: El problema del conocimiento, T. II.

18. S. Körner, Kant, Cap. IV.
19. P.F. Strawson, The Bounds of Sense, parte II, Cap. III.
20. J. Bennett, Kant's Analytic, pá 8, 51, 52.
21. T.E. Wilkerson, Kant's Theory of Knowledge.
22. CRP, p. 43.
23. CRP, cf. pp. 69, 610.
24. CRP, p. 48.
25. CRP, p. 53.
26. Idem.
27. CRP, p. 532.
28. CRP, p. 97.
29. I. Kant, "Lógica", Introducción, pá VII, cit. por Janet y Séailles
en: op. cit., p. 709.
30. CRP, p. 149.
31. CRP, p. 59.
32. CRP, p. 134.
33. CRP, p. 88.
34. CRP, cf. 144, 82, 86.
35. CRP, p. 134.
36. CRP, p. 74.
37. CRP, p. 87.
38. I. Kant, Prolegómenos a toute métaphysique future, pp. 58, 89.
39. CRP, p. 130.
40. CRP, p. 329.
41. Cf. CRP, p. 165, Prolegómenos, p. 74.
42. Janet y Séailles, op. cit., p. 711. Cf., CRP, pp. 125, 59.
43. J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, L. II, Cap.
XII, pá 1.

44. Aristóteles "De Anima", L. III, citado por R. Mondolfo, en op. cit., T. II, p. 64.
45. CRP, cf. pp. 90, 161.
46. CRP, p. 93.
47. CRP, pp. 19, 22-23.
48. CRP, cf. pp. 93, 166.
49. CRP, p. 65.
50. Idem.
51. CRP, p. 105.
52. CRP, cf. pp. 65, 93, 92.
53. CRP, 126.
54. CRP, p. 22.
55. CRP, p. 126.
56. Idem.
57. CRP, p. 88.
58. CRP, cf. pp. 42, 121.
59. CRP, p. 82.
60. CRP, p. 83.
61. CRP, cf. pp. 65, 85.
62. Kant, I. Prolegómenos, p. 53.
63. CRP, p. 89 infra.
64. CRP, p. 73.
65. Cf. I. Kant, Prolegómenos, p. 53, H. J. Paton, op. cit., T. II, p. 412.
66. Cf. CRP, p. 73, I. Kant, Prolegómenos, p. 53.
67. CRP, p. 73.
68. CRP, p. 65.

69. CRP, p. 73.
70. CRP, p. 84.
71. CRP, p. 82.
72. CRP, p. 127.
73. CRP, p. 23.
74. CRP, p. 67.
75. CRP, p. 71.
76. CRP, p. 73.
77. CRP, pp. 68-70, 74-5, 79-80, etc.
78. CRP, cf. pp. 66, 92.
79. CRP, p. 67.
80. CRP, p. 69.
81. CRP, p. 72.
82. CRP, p. 69.
83. CRP, p. 75.
84. CRP, cf. pp. 105, 541.
85. CRP, p. 168.
86. CRP, p. 217.
87. CRP, p. 77.
88. CRP, cf. pp. 87, 254.
89. CRP, cf. pp. 74, 465.
90. CRP, p. 87.
91. CRP, p. 88.
92. CRP, p. 87.
93. CRP, p. 131.
94. CRP, p. 77.
95. CRP, p. 220.

96. CRP, p. 143.
97. CRP, p. 65.
98. CRP, p. 69.
99. CRP, cf. pp. 111, 151.
100. CRP, p. 125.
101. *Idem*.
102. CRP, p. 332.
103. CRP, cf. pp. 131, 143.
104. CRP, p. 265 *infra*.
105. CRP, p. 160, *infra*.
106. CRP, *passim*.
107. CRP, pp. 65, 166, 268-269, 274.
108. CRP, cf. pp. 487-489, 380, 268, 224, 216, 173.
109. H. J. Paton, op. cit., T. I, Cap. XXVIII.
110. CRP, p. 106.
111. CRP, p. 105.
112. H.J. Paton, op. cit., T. I, Cap. XII, p. 248.
113. CRP, pp. 146, 165.
114. H.J. Paton, op. cit., T. I, p.504.
115. *Ibid.*, p.507.
116. *Ibid.*, p. 509-510.
117. *Ibid.*, p. 510.
118. CRP, pp. 152-153, 154.
119. CRP, cf. pp. 134, 146.
120. H.J. Paton, op. cit., T. I, p. 511.
121. *Idem*.
122. CRP, p. 155.

123. CRP, cf. pp. 247, 155.
124. CRP, p. 625.
125. H. J. Fatou, op. cit., T. I, cf. pp. 512, 514.
126. Ibid, p. 511.
127. Ibid., p. 514.
128. Ibid., p. 513.
129. Ibid., p. 512.
130. Ibid., p. 514.
131. Cf. Ibid., p. 517, CRP, 192.
132. CRP, pp. 156, 159.
133. CRP, p. 128.
134. CRP, p. 159.
135. CRP, p. 162.
136. H. J. Fatou, op. cit., pp. 521-523.
137. Agassi, "Sensorialism", pp. 1, 2, 9.
138. Platón, "Menón", citado por R. Mondolfo, en op. cit., T. I, p. 215.
139. Cf. R. Mondolfo, op. cit., pp. 210-215, T. I.
140. CRP, p. 667.
141. J. Habermas, "A review of Gadamer's 'Truth and Method'", pp. 344-345, 350, 352, 357.
142. CRP, p. 247.
143. CRP, cf. pp. 337, 136.
144. CRP, cf. pp. 331, 329, 368.
145. CRP, p. 342.
146. CRP, cf. pp. 343, 336
147. CRP, p. 216.

148. CRP, p. 146.
149. CRP, p. 331-332.
150. CRP, p. 268.
151. CRP, p. 270.
152. CRP, p. 137.
153. CRP, p. 135.
154. CRP, cf. pp. 339, 381, 389, 432, 472.
155. I. Kant, "Lose Blätter", 1.17, citado por E. Cassirer, en: op. cit., p. 599.
156. CRP, p. 331.
157. Idem.
158. CRP, p. 157.
159. CRP, p. 369.
160. CRP, cf. pp. 268, 494.
161. CRP, p. 153.
162. CRP, cf. p. 107.
163. CRP, pp. 113, 116, 152, etc.
164. CRP, p. 153.
165. Cf. T.E. Wilkerson, op. cit., pp. 54-56, 60-61,
166. CRP, p. 331.
167. CRP, p. 337.
168. P.F. Strawson, op. cit., p. 248.
169. G. Buchdahl, op. cit., p. 475 infra, n.1.
170. CRP, cf. pp. 82, 129, 65-66.
171. CRP, p. 174 infra.
172. CRP, cf. pp. 210, 332, 221, 136, 132.
173. CRP, cf. pp. 268, 73.

174. CRP, p. 265, *infra*.
175. CRP, p. 162.
176. CRP, pp. 587-589.
177. CRP, p. 162.
178. I. Kant, Prolégomènes, p. 55.
179. CRP, p. 162.
180. CRP, p. 667.
181. CRP, p. 127.
182. CRP, p. 124.
183. CRP, cf. pp. 176, 180.
184. CRP, p. 146.
185. CRP, p. 112.
186. CRP, cf. pp. 146, 165.
187. CRP, cf. pp. 144, 130.
188. CRP, pp. 19-20.
190. CRP, p. 87-88.
191. CRP, p. 131.
192. CRP, p. 133.
193. CRP, p. 131.
194. CRP, p. 132.
195. CRP, cf. 133, 134.
196. *Idem*.
197. CRP, p. 135.
198. CRP, p. 134-135.
199. CRP, p. 146.
200. CRP, cf. pp. 157, 165, 166, 160.
201. CRP, p. 159 *infra*.
202. CRP, p. 48.

203. CRP, cf. pp. 106, 75.
204. CRP, pp. 106, 105.
205. CRP, p. 182.
206. CRP, p. 180.
207. CRP, p. 182.
208. CRP, p. 298.
209. CRP, p. 197.
210. CRP, p. 183.
211. CRP, p. 177.
212. CRP, p. 182.
213. CRP, p. 112.
214. H.J. Paton, op. cit. T. I, p. 503.
215. CRP, p. 153.
216. CRP, p. 134.
217. CRP, p. 183.
218. CRP, cf. pp. 65, 154 *infra*.
219. CRP, p. 181.
220. CRP, p. 546.
221. CRP, p. 147.
222. CRP, pp. 428-430.
223. CRP, cf. pp. 284, 107-117.
224. CRP, cf. p. 192.
225. CRP, cf. pp. 214, 108-113.
226. CRP, p. 197.
227. CRP, cf. p. 196-197.
228. M. Heidegger, La pregunta por la cosa, p. 167.
229. CRP, p. 162.

230. CRP, cf. 210, 239.
231. CRP, p. 107.
232. CRP, p. 109.
233. CRP, pp. 182-3, 186.
234. CRP, p. 113.
235. CRP, p. 107.
236. CRP, cf. pp. 239, 243.
237. Cf. I. Kant, Prolegomenes, p. 67, CRP, 227, 350.
238. CRP, p. 278.
239. CRP, p. 537.
240. CRP, p. 214.
241. CRP, p. 109.
242. CRP, pp. 622, 290, 369, 377.
243. CRP, p. 290.
244. CRP, p. 348.
245. CRP, cf. pp. 242, 369, 259.
246. CRP, p. 162.
247. CRP, p. 214.
248. CRP, p. 36 infra.
249. Cf. P. F. Strawson, op. cit., p. 129
250. B. Farrington, Ciencia griega, p. 70.
251. CRP, p. 216.
252. CRP, p. 220.
253. CRP, p. 185.
254. CRP, p. 219.
255. CRP, p. 221.
256. CRP, cf. pp. 339, 400 infra.

257. CRP, cf. pp. 222, 227.
258. CRP, p. 79.
259. CRP, p. 440-441.
260. CRP, p. 440.
261. CRP, p. 185.
262. CRP, p. 235.
263. CRP, cf. pp. 155, 161.
264. CRP, p. 538.
265. CRP, p. 97-98.
266. CRP, p. 279.
267. CRP, p. 290.
268. CRP, p. 255.
269. CRP, p. 247-248.
270. CRP, p. 261.
271. CRP, p. 255.
272. CRP, pp. 185, 186.
273. CRP, cf. pp. 213, 261.
274. CRP, p. 171 infra.
275. CRP, p. 214.
276. CRP, pp. 209, 237.
277. CRP, p. 217.
278. CRP, p. 214.
279. CRP, pp. 153-155.
280. CRP, p. 227.
281. I. Kant. Anthropologie, du point de vue pragmatique, p. 18.
282. CRP, p. 201-202.
283. I. Kant. Prolégomènes, cf. pp. 35, 67, 69.

284. CRP, p. 278.
285. CRP, p. 241.
286. Cf. CRP, p. 347, I. Kant, Prolégomènes, p. 172.
287. I. Kant, Prolégomènes, cf. pp. 172 infra, 174.
288. Cf. CRP, pp. 22, 23 e infra, I, Kant, Prolégomènes, p. 174 n.
289. Cf. E. A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science pp. 38, 74-75.
290. CRP, p. 65.
291. CRP, pp. 23 e infra, 24.
292. I. Kant, Prolégomènes, p. 64.
293. Cf. CRP, p. 645, I. Kant, Anthropologie, p. 18.
294. I. Kant, "Carta a Beck", citada por Goldmann, en: op. cit., p. 205-206.
295. Idem.
296. I. Kant, Filosofía de la historia, p. 25.
297. P. Winch, Ciencia social y filosofía, p. 38.
298. K. T. Fann, Wittgenstein's Conception of Philosophy, pp. 76, 77.
299. P. Winch, op. cit., 29-36.
300. M. Hesse, The Scientific Inference, p. 13.
301. CRP, p. 97-98.
302. P. Winch, op. cit., p. 38.
303. CRP, cf. pp. 59, 103.
304. CRP, p. 168
305. CRP, p. 77.
306. CRP, cf. pp. 621-627, 489-490.
307. I. Kant, Prolégomènes, p. 172.
308. CRP, p. 131.

309. CRP, pp. 159 y ss.

310. CRP, pp. 139-140, 145 y ss.

311. R. P. Wolff, "A Reconstruction of the Subjective Deduction of the Categories".

312. G. Buchdahl, op. cit., p. 481.

313. I. Kant. Selected pre-critical writings and correspondence with Beck, p. 140.

314. R. P. Wolff, op. cit., p. 97.

315. I. Kant, Prolegomenes, p. 89.

BIBLIOGRAFIA

- Agassi, J. "Sensationalism", en: Mind, Vol. LXXV No. 297, Enero 1966
B. Blackwell, Londres.
- Bennett, J. Kant's Analytic. Cambridge U. P., Cambridge, 1975.
- Buchdahl, G. Metaphysics and the Philosophy of Science. B. Blackwell,
Oxford, 1969.
- Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Science. Doubleday,
2a. Edición, Nueva York, 1955.
- Cassirer, E. El problema del conocimiento, Vol. II. Trad. W. Rocas,
F. C. E., México, 1979.
- Fann, K. T. Wittgenstein's Conception of Philosophy. B. Blackwell,
Oxford, 1969.
- Farrington, B. Ciencia Griega. Trads., Molina y Vedia, E. y H. Rodríguez,
Hachette, s/f, Buenos Aires.
- Goldmann, L. Introduction á la philosophie de Kant. Gallimard, 2a.
Edición, París, 1967.
- Habermas, J. "A review of Gadamer's 'Truth and Method'", en:
Understanding and Social Enquiry. Comps: E. Dallmayr y
G. Mc Carthy, U. of Notre Dame Press, Londres, 1977.
- Hegel, G. W. F. Historia de la Filosofía, Vol. III. Trad. W. Rocas,
F. C. E., México, 1955.
- Heidegger, M. Kant y el problema de la metafísica. Trad. G. Ibscher
Roth, F. C. E., México, 1973.
- La pregunta por la cosa. Trad. E. García Belsunce y
Z. Szankay, Ed. Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.

- Hellman, G. "Concepts of Realism", en: Philosophy of Science, No. 50
1983.
- Hesse, M. The Structure of Scientific Inference. Mc Millan, Londres,
1974.
- Janet, P. y Séailles, G. Historia de la filosofía. Trad. F. Gutiérrez
Brito, Ed. Ch. Bouret, México, 1891.
- Kant, E. Anthropologie du point de vue pragmatique. Trad. M. Foucault
Ed. Vrin, Paris, 1979.
- Filosofía de la historia. Trad. E. Imaz, F. C. E., 1978.
- Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. Trad. N. K. Smith,
2a. Edición, Ed. Mc Millan, Londres, 1970.
- Prolegomènes a toute métaphysique future qui pourra se
présenter comme science. Trad. J. Gibelin, 9a. Edición,
Ed. Vrin, Paris, 1974.
- Selected pre-critical writings and correspondence with Beck.
Trads. G. B. Kerferd y D. E. Ualford, Manchester U. P.
Londres, 1968.
- Körner, S. Kant. Ed. Penguin, Bristol, 1955.
- Locke, J. An Essay Concerning Human Understanding. Editor: J. B. Yolton
Ed., J. M. Dent & Sons, Londres, 1978.
- Mondolfo, R. El pensamiento antiguo. (2 Vols.) Trad. S. A. Tri, Ed.
Losada, 8a. Edición, Buenos Aires, 1980.
- Ortega y Gasset, J. Origen y epílogo de la filosofía. 2a. Edición,
F. C. E., México, 1977.
- Paton, H.J., Kant's metaphysic of experience. (2 Vols) Ed. G. Allen &
Unwin, Londres, 1970.

Strawson, P. F., The Bounds of Sense. Ed. Methuen, Londres, 1978.

Wilkerson, T. E., Kant's Critique of Pure Reason. Oxford U. P.,
Oxford, 1976.

Winch, P. Ciencia Social y Filosofía. Trad. M. R. Viganó de Bonacalza. 2a. Edición, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

Wolff, R. P., "A Reconstruction of the Argument of the Subjective Deduction", en: R. P. Wolff (Comp.), Kant. A Collection of Critical Essays. Ed. Mc. Millan, Londres, 1968.