

LA ONTOLOGÍA DE KANT COMO NATURALIZACIÓN DE LA FÍSICA*

Maurizio Ferraris**
ferraris@cisi.unito.it

RESUMEN

La Analítica de la *Crítica de la razón pura* puede revelar cómo la ontología de Kant se basa en una naturalización de la física de su época. Kant interioriza la ciencia que le era familiar en las formas puras de la intuición sensible y traduce en las tesis del espacio y del tiempo los logros de la física newtoniana. Pero para demostrar que sus tesis sustanciales son los requisitos indispensables de cualquier experiencia, Kant da pasos en falso que habría evitado de no haber pretendido demostrar a toda costa la trasposición trascendental de las categorías de la experiencia. Todo ello hipoteca el realismo empírico que podría haber concurrido en su obra.

ABSTRACT

«Kant's ontology as naturalization of physics» The Analytic of the *Critique of Pure Reason* reveals how Kant's ontology is grounded on the naturalization of the physics of his time. Kant makes a inner link with the science that he knew leading with the pure Forms of sensible intuition, and poses his own thesis of space and time in the terms of the successfully newtonian physics. But in order to demonstrate that his thesis are the conditions of all experience, Kant takes wrong his own philosophy because of his struggle for putting the categories of the experiences in a transcendental mood. In that doing, he is wasting the empirical realism that could have appeared in his work.

LA ONTOLOGÍA DE KANT

La pregunta y la respuesta. «Durante los siglos XVIII y XIX, en la contienda contra el empirismo, la geometría continuó siendo la fortaleza inexpugnable de los idealistas. Quienes sostenían —posición difundida habitualmente en el Continente— que era posible un conocimiento del mundo real independiente de la experiencia, no tenían mayor molestia que la de señalar a la geometría: nadie, de no ser un loco, habría puesto en duda su validez; y nadie, a menos que fuera un necio, habría negado la referencia objetiva que hay en ella. Los empiristas ingleses tenían en todo este asunto una tarea más bien difícil de afrontar: o bien ignoraban el problema, o bien, si como Hume y Mill se jugaban el todo por el todo, acababan



obligados a afirmar la paradoja aparente de que la geometría, en el fondo, no contaba con certeza alguna de diferente naturaleza que la mecánica; sólo la presencia continua de las impresiones espaciales, decían, hace a nuestra experiencia de la verdad de los axiomas tan extensa que parece una certeza absoluta».

Del comienzo de *Los fundamentos de la geometría* de Russell puede sacarse a la luz toda la estrategia de Kant. La respuesta tradicional a la incertidumbre de la inducción, invocada por los empiristas con un argumento sutilmente anticientífico, es ofrecida por el recurso a las matemáticas. No era otra la estrategia de los racionalistas. Sin embargo, Kant desafía a los constructos puramente racionales de sus metafísicas, que resultan compuestas en exclusiva por proposiciones analíticas. Las matemáticas ofrecen pese a todo proposiciones sintéticas, esto es, ampliativas, pero que no son conocimiento, en la medida en que para Kant sólo se tiene conocimiento de cosas situadas en el espacio y en el tiempo. La física matemática será entonces la auténtica vía de acceso a conocimientos ciertos como las matemáticas y realmente ampliativos como la experiencia sensible. La consecuencia es que, a través de la revolución copernicana, la tarea de la metafísica consistirá en la naturalización de la física, es decir, en mostrar que el modo en que se tiene ciencia es el mismo en que se tiene experiencia. Y en la esfera de esta experiencia idéntica en sustancia a la física, encontramos los puntos centrales de la ontología de Kant, que, como veremos en seguida, se concentra en la Analítica de la *Crítica de la razón pura*.

Las divisiones de la Crítica de la razón pura. Para demarcar la ontología en la *Crítica de la razón pura* puede resultar de gran utilidad que actúe como resumen un esquema, al que nos referiremos en múltiples ocasiones (ver esquema 1).

* Para no recargar el texto, no doy pormenores bibliográficos. Con «A» y «B» me refiero a las dos ediciones (1781 y 1787) de la *Crítica de la razón pura*, que cito por la traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998; Strawson indica Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966 (trad. it. de M. Palumbo, Roma-Bari, Laterza, 1985).

** Maurizio Ferraris (Turín, 1956) es profesor de «filosofía teórica» (que correspondería a nuestra «ontología» por lo que a programa de las asignaturas se refiere) en la Universidad de Turín. Ha investigado la filosofía moderna y la contemporánea (*Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, 1981; *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, 1983; *La svolta testuale*, 1984; *Nietzsche y el nihilismo*, 1989, trad. de C. del Olmo y C. Rendueles, Akal, Madrid, 2000; *Postille a Derrida*, 1990; *Il gusto del segreto*, con J. Derrida, 1997), la hermenéutica (*Ermeneutica di Proust*, 1987; *Historia de la hermenéutica*, 1988, trad. de J. Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 2000; *La filosofia e lo spirito vivente*, 1991) y la estética (*Mimica*, 1992; *Analogon rationis*, 1994; *Origini della immaginazione trascendentale*, 1995; *La imaginación*, 1996, trad. de F. Campillo, Visor, Madrid, 1999; y la monumental *Estetica razionale*, 1997). Su última línea de investigación se centra en la ontología (*Experimentelle Ästhetik*, 2001; *Il mondo esterno*, 2001; *Ontologia*, 2003); está en preparación una *Historia de la ontologia*. Ha sido editor y traductor, entre otras, de obras de Proust, Heidegger, Derrida y Nietzsche. Ha colaborado en los *Annuari filosofici* italianos dirigidos por Vattimo (1987-1995) y en sus correspondientes europeos dirigidos por Vattimo y Derrida (1995ss). Es codirector de la *Rivista di Estetica*, director de programa en el *College International de Philosophie* (París), director del *Laboratorio di ontologia* en la Universidad de Turín (www.unito.it/filosofia/Labont) y colaborador del suplemento cultural del *Sole-24 ore* (N. del T.).



Esquema 1

KrV	Elementos	Estética	
		Lógica	Analítica
	Dialéctica		
Método			

Como es evidente, el libro se divide en dos secciones muy desiguales por articulación y extensión: los Elementos, que describen las partes de que se compone nuestra facultad de conocer y al mismo tiempo los objetos que pueden (o no) ser conocidos, distribuida entre la Estética (que trata de la sensibilidad) y la Lógica (que trata del entendimiento), subdividida a su vez en Analítica (lo que podemos conocer) y en Dialéctica (lo que no podemos conocer); y el Método, que discute el modo en que debemos conducirnos para organizar nuestros conocimientos. El asunto fundamental que aquí se ventila es que el conocimiento sea «arquitectónico», es decir, sistemático: Kant insiste mucho sobre este punto, que es básico, en cuanto casa con la idea de que la experiencia es, a su vez, sistemática, lo cual acaba originando la necesidad de un potente armazón conceptual superpuesto a las experiencias espacio-temporales. La apelación al papel de la metafísica y de lo trascendental surge precisamente de ese punto —que no hay que dar por supuesto— que descansa sobre la hipótesis de que —como comprobaremos— «experiencia» y «conocimiento» son esencialmente lo mismo.

Empirismo y racionalismo. El peso dado a la sistematicidad de la experiencia demuestra que, a fin de cuentas, Kant es mucho más racionalista que empirista; y es ésta la razón de que se vuelva a plantear el problema —descabellado para un empirista— de una ontología, en cuyo nuevo bautizo Kant da el nombre, en su opinión menos pretencioso, de «crítica de la razón pura».

Kant no es empirista no sólo porque no está obsesionado con el problema de los contenidos privados de la conciencia, sino sobre todo porque, como señalábamos hace un rato, está convencido de que existe una enérgica correspondencia entre el orden del conocimiento y el de la experiencia, así como entre entendimiento y sensibilidad. Este presupuesto racionalista es extraordinariamente exigente y se halla sólo en parte enmascarado por cómo se reclama Kant de los éxitos de la física, que habrían hecho pedazos a las vacías construcciones de la metafísica tradicional.

No obstante, que la *Crítica de la razón pura* sea un tratado de metafísica es una tesis no del todo obvia. De hecho, la pertenencia de Kant a la metafísica parece empañada por el hecho de que Kant perciba en la metafísica en general el campo de una disputa inacabable (y las metafísicas de Wolff y de Crusius en particular como «castillos en el aire»); que considere a la ontología como un nombre demasiado



altivo, que prefiere sustituir por el de «filosofía crítica»; que la filosofía trascendental nos sea presentada ya académicamente como algo por completo diferente de los trascendentales escolásticos y que Kant tilde de antitéticos los términos «trascendental» y «trascendente». Pero no es difícil mostrar que se trata de fenómenos superficiales, que no tienen repercusión en el hecho de que la *Crítica de la razón pura* deriva directamente, en su atmósfera y problemas, de las metafísicas de los wolffianos, en las que, por lo que se refiere al planteamiento y la elección de los problemas, sería comprometido descubrir un aire de familia con los diversos tratados sobre la naturaleza humana de los empiristas.

De los empiristas, en realidad, provienen dos elementos de gran importancia pero que no afectan a la estructura de fondo: en primer lugar, la idea (que mirando a lo lejos se remonta a Locke, pero a través de la mediación de Wolff y de Baumgarten, que la habían recibido en sus metafísicas) de que se trata de combinar la tradicional investigación ontológica sobre los atributos generales de los entes con una investigación psicológica sobre el entendimiento humano; en segundo lugar, la idea (que procede ahora de Hume) de que la experiencia es, al mismo tiempo, la base de todo conocimiento —dejando esto fuera de juego al apriorismo de las metafísicas leibnizianas— y un fundamento insuficiente, dado que el conocimiento empírico siempre es inductivo y, por tanto, sólo probable, lo cual restablece cierta legitimidad, al menos en principio, al apriorismo de los racionalistas.

Revolución copernicana. El conflicto entre la idea que deba hacerse una crítica de la razón como facultad de conocer, de acuerdo en mayor o menor grado con el modelo de los tratados de psicología y antropología filosófica de los empiristas, y el hecho de que tales tratados fuesen, para Kant, simplemente psicologías empíricas, incapaces de explicar la génesis de nuestros conocimientos (o, mejor aún, tendentes a ver en nuestros conocimientos, incluso de gran abstracción, el resultado de percepciones), arroja como resultado la primera gran opción teórica de Kant, a saber, la revolución copernicana. Por la vía que ésta abre no se trata de preguntarnos cómo están hechas las cosas en sí mismas, sino cómo tienen que estarlo para que podamos conocerlas. Por medio de dicha transformación, que está a la base de la distinción entre fenómenos (las cosas tal como se nos presentan en la experiencia) y noumenos (las cosas tal como son en sí), Kant, que subraya cómo faltaba dicha distinción tanto a los empiristas como a los racionalistas, cree haber desarticulado el potencial escéptico del empirismo y la vacía analiticidad del racionalismo. La crítica de la razón pura no será ni una psicología racional, en la que la experiencia se supedita a la lógica, ni una psicología empírica, en la que la lógica deriva de la experiencia, sino una búsqueda sistemática de los principios a priori, es decir, independientes de la experiencia, que se asientan en la base de nuestro conocimiento del mundo como totalidad de los fenómenos.

Juicios sintéticos a priori. Derivan de los racionalistas, en cambio, las implicaciones más decisivas a nivel estructural. En primer lugar, la idea de que un conocimiento verdadero pueda ser sólo a priori y que un modelo paradigmático de dicho conocimiento, completamente diferente de la experiencia, sea ofrecido por las proposiciones matemáticas, impermeables a los ataques del empirismo. En segundo lugar, el modo de plantear los problemas: la tópica y la misma organización material de la *Crítica de la razón pura* se plantean con el modelo de las metafísicas



leibnizianas, en concreto la de Baumgarten, que Kant empleaba en clase. El vino joven vertido en aquellas viejas botas consiste en un módica cantidad de empirismo y en fuertes dosis de física matemática. El conflicto entre la idea de que sólo la experiencia puede proporcionar auténticos conocimientos ampliativos, es decir, en la terminología de Kant, sintéticos y no analíticos, y la idea de que el conocimiento empírico es insuficiente porque sólo es probable, radican a la base de la segunda gran opción teórica de Kant: la idea de que la tarea de una metafísica consiste en aislar cierto número de juicios sintéticos a priori, esto es, ampliativos respecto de la experiencia, pero independientes de ella.

Ontología y Crítica. La confluencia de estas dos aportaciones constituye la metafísica de Kant, en la que los empiristas introducen la referencia a la psicología y a la experiencia, y a la ontología y al a priori los racionalistas. Sobre este último punto, incluso en el detalle formal, de Vleeschauwer y otros han mostrado cómo la estructura de la doctrina de los elementos (esto es, la parte predominante de la *Crítica de la razón pura*) reproduce las divisiones tradicionales de la metafísica tal como la había formulado Suárez a finales del siglo XVI y como la había retomado Wolff en el siglo XVIII: la Analítica corresponde a la metafísica general, la Dialéctica a la metafísica especial (cosmología, teología y psicología racionales). Luego ocuparse de la Analítica significa, al pie de la letra, someter a examen la ontología de Kant. La primera corresponde *grosso modo* a lo que Strawson llama «metafísica de la experiencia», la segunda a lo que llama «metafísica trascendente».

Existe además un posible factor terminológico a destacar: las diversas doctrinas de los elementos redactadas desde el siglo XVII hasta la época de Kant son justamente ontologías, de forma implícita (como en Bacon) o del todo explícita (sobre las que descuella la abierta equivalencia planteada por Clauberg: *Elementa philosophiae sive Ontosophia*). Desde este punto de vista, la *Crítica de la razón pura* puede ser considerada, en su división en Elementos y Método, como una inversión del ordenamiento cartesiano, en el que el discurso sobre el método sigue, y no antecede, al análisis ontológico.

En cuanto a la continuidad entre ontología y filosofía crítica se echa de ver que los neokantianos, reduciéndola a una teoría del conocimiento, pueden haber escamoteado un tanto el conjunto de la cuestión, aunque redundante en mérito de Heidegger haberse dado cuenta de la parcial tergiversación. Ciertamente es que el hecho de que Kant se ocupe de los fenómenos como nos son cognoscibles parece confirmar la interpretación neokantiana; sin embargo, Kant afirma explícitamente en los *Progresos de la metafísica* que la ontología es la ciencia que comprende el sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida en que se extienden a objetos proporcionados por los sentidos y capaces, por tanto, de ser justificados por la experiencia. Dicho de otro modo, tenemos que vérnoslas, en los términos empleados y al menos en las intenciones, con una ontología realista, no con una teoría del conocimiento. Confío en que más adelante la tesis de la naturalización de la física que quiero defender se encuentre en disposición de poner de acuerdo a los neokantianos y a Heidegger.

En cuanto a la continuidad entre los trascendentales antiguos y los modernos, Kant se inserta en la tradición medieval según la cual hay atributos extra-categoriales



que pertenecen a los entes: unidad, verdad, bondad, belleza, objeto (*cosa*) y algo (*qualcosa*). En concreto, Kant precisa en la *Metaphysik L* que «el primer trascendental es la cosa»; veremos la importancia de esta puntualización para la impronta realista de la ontología kantiana. Las categorías, por contra, no son tratadas rapsódicamente, sino deducidas de los juicios (sostiene Kant) y constituyen, al menos en las intenciones, tantos otros fragmentos de una ontología formal, a pesar de que, de hecho, sean caracteres físicos de los objetos (extremo éste de meridiana claridad en el sistema de los principios). Podemos afirmar, por tanto, que espacio, tiempo, yo, sustancia y causa son los trascendentales kantianos; la circunstancia de que Kant derive de las categorías, como poco, la sustancia y la causa (que emanan de la categoría de relación), no impide que sean elementos preo extracategoriales, ya que Kant extrae precisamente la tabla de las categorías de la tabla de los juicios, que es a su vez la exposición de todas las formas del entendimiento puro. En otras palabras, los trascendentales escolásticos, de base objetivista, derivan de los entes y preceden a las categorías; los trascendentales kantianos, de base subjetivista, derivan del Yo, pero en realidad también ellos preceden a las categorías.

Estética y Analítica como Ontología (ver esquema 2). Si es plausible esta interpretación, entonces la ontología de Kant, como metafísica general, se encierra en las secciones sombreadas con gris oscuro en la tabla abajo propuesta. Las de gris claro son mixtas, es decir, inherentes tanto a la metafísica general como a la metafísica especial (de las que no hablaré, exceptuando la tesis sustancial del Yo pienso, que desempeña un papel decisivo también en la ontología).

Concentrar la atención sobre la Analítica no es una iniciativa original. Es la opción de Heidegger y asimismo la de Strawson, quienes no por casualidad son los dos autores que, en el siglo XX, y pese a la gran discrepancia de sus enfoques, han incentivado una lectura de la *Crítica de la razón pura* en términos de ontología y no meramente de teoría del conocimiento, como habían hecho, durante largo tiempo, los neokantianos.

TESIS FUNDAMENTALES

La tesis de Strawson. A pesar de todo, la ontología de Kant sería para Heidegger una ontología de la existencia, un examen del ser humano finito acreditado por la revolución copernicana. Para Strawson, en cambio, una teoría de la experiencia ordinaria, que se resume (Strawson: 13-14) en una serie de tesis que considera austeras y aceptables (cuyo homólogo sería por contra un idealismo trascendental que no comparte). Dicho brevemente, la experiencia se organiza como una sucesión temporal (1) que hace referencia a una unidad necesaria de la conciencia (2), se aplica sobre objetos que son diferentes de la experiencia que de ellos tenemos (3) y que son esencialmente espaciales (4), que se integran en un sistema de unidad espacio-temporal coherente (5) y que respeta ciertos principios de permanencia y de causalidad (6).

Con esta relación, Strawson intenta despachar los aspectos más recalcitrantes de la teoría kantiana. Elección que podemos compartir sin lugar a dudas, si lo que nos proponemos es perfilar un contenido mínimo y razonable de la filosofía trascendental, pero que corre el riesgo de eclipsar algunas implicaciones que Kant tenía por centrales, aunque se internen en la que Strawson define, con justificada



Esquema 2

KrV	Elementos (del conocimiento del mundo)	Estética Espacio y Tiempo	
		Lógica Yo pienso	Analítica Sustancia Causa
			Dialéctica Alma Mundo Dios
Método Cómo se usan los elementos			

desaprobación, la «metafísica trascendental». Conviene, por tanto, no descuidar tales aristas si tenemos por meta una reconstrucción menos condescendiente de la ontología kantiana, en cuyo caso pueden ser sustituidas las seis tesis de Strawson por otras un poco más fuertes, cinco de tipo ontológico y dos de tipo gnoseológico.

Las cinco tesis ontológicas. Presentamos aquí (en la versión de Kant) las cinco tesis ontológicas de la *Crítica de la razón pura*.

- (1) Tesis del espacio. «Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro psiquismo) nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio» (A 22 / B 37).
- (2) Tesis del tiempo. «En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*» (A 30 / B 46).
- (3) Tesis de la sustancia. «En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia» (A 182 / B 224).
- (4) Tesis de la causa. «Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto» (A 189 / B 232).
- (5) Tesis del Yo. «El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones» (B 132).

No supone gran esfuerzo rastrear el origen polémico de estas tesis, dirigidas a una diana específica todas ellas: la tesis del espacio y la del tiempo apuntan a Leibniz y a Berkeley; a Locke y a Hume las tesis de la sustancia y de la causa; la del Yo, a Hume. Cabría sostener que no son tesis ontológicas, sobre el ser, sino gnoseológicas, sobre cómo lo conocemos. Sin embargo, la revolución copernicana ha decretado precisamente el colapso de lo que hay sobre cómo se conoce lo que hay, como se demuestra por el hecho de que a estas tesis corresponde la postura de aquello que Kant llama «realismo empírico», es decir, la tesis según la cual las cosas

Esquema 3

KrV	Elementos	Estética Espacio Tiempo	
		Lógica Yo pienso	Analítica Sustancia Causa
Método		Dialéctica	

con que concurrimos en la experiencia, a través de la mediación de las formas puras de la intuición, de las categorías y del Yo, son cosas realmente existentes, que no se limitan a ser simples contenidos de conciencia.

Las dos tesis gnoseológicas. Las tesis ontológicas se apoyan, mediante la disgregación de la tesis del Yo, en dos tesis gnoseológicas.

- (1) Tesis de los esquemas conceptuales: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» (A 51 / B 75). Kant ha sido el primero en afirmar que para tener experiencias es necesario poseer esquemas conceptuales (idealismo conceptual); probablemente también ha sido el primero —en ontología— en afirmar que sólo existe lo que está en el espacio y en el tiempo (realismo empírico).
- (2) Se conecta con la descrita otra tesis, la del fenómeno: «El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*» (A 20 / B 34). No tenemos relación con cosas en sí, sino con cosas que se nos aparecen con la mediación del espacio, del tiempo, del Yo y de los esquemas conceptuales. Pero los fenómenos no son apariencias, sino que existen con una fuerza no menor que el Yo (que, a su vez, se conoce sólo como fenómeno).

Ubicación de las tesis sustanciales. Para no apartarnos del esquema que he empleado más arriba, muestro a continuación la ubicación que tienen en él las tesis sustanciales (ver esquema 3).

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

Baumgarten y Kant. La manera más sencilla de entender la especificidad de la ontología de Kant es preguntarse, una vez reconocidas las continuidades a nivel terminológico y estructural, qué cambia entre las ontologías pre-críticas y la *Crítica de la razón pura* (ver esquema 4).



Esquema 4

Locke <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> , 1690	Clauberg <i>Elementos de filosofía, es decir, ontosofía</i> , 1647	Baumgarten <i>Estética</i> , 1750	
		Suárez <i>Disputas Metafísicas</i> , 1597	Wolff <i>Ontología</i> , 1730
	Descartes, <i>Discurso del método</i> , 1637		Lambert, <i>Diseño de la arquitectónica</i> , 1771

Por decirlo en pocas palabras, la idea de una crítica de la razón es deudora del giro subjetivista en ontología introducido por Descartes y desarrollado, aunque en términos de psicología empírica, por Locke; el reagrupamiento de los apartados ontológicos bajo el rótulo de «elementos» recuerda una acepción ampliamente significada dentro de la obra de Clauberg; dar el nombre de «estética» a la parte que trata de la sensibilidad lleva la firma de Baumgarten, que con ese apelativo había llamado precisamente a la ciencia del conocimiento sensible perfecto¹; la distinción entre analítica y dialéctica refleja aquella en la que Suárez había hecho hincapié, entre metafísica general (que corresponde por tanto a la ontología de Wolff) y metafísica especial; la doctrina trascendental del método es una especie de *Discours de la méthode* situado después de la gestión ontológica y no antes, como sucede en Descartes; por último, el carácter arquitectónico (es decir, sistemático y finalístico) del método de la razón pura es deudor de las sugerencias de Lambert. Bajo la continuidad formal hay con todo muchos elementos nuevos, ligados en gran medida a las tesis sustanciales que he aislado arriba (ver esquema 5).

En primer lugar, desaparecen todos los juicios analíticos a priori, porque en tal caso tendríamos un diccionario, es decir, una lista de definiciones (que es en lo que se convierte la ontología leibniziana una vez decidido que el objeto de la ontología no es lo posible, lo no-contradictorio, sino lo real).

En segundo lugar, no aparecen todos los juicios sintéticos a posteriori de los que se componían los tratados sobre la naturaleza humana de los empiristas, que por lo demás no se proponían confeccionar ontologías.

En tercer lugar, aparece la extraña familia de los juicios sintéticos a priori, que Kant había inventado considerando que las matemáticas están llenas de ellos. Son estos juicios los que constituyen los trascendentales de la Primera Crítica, los principios sin los cuales no podríamos tener experiencia y que no dependen de la

¹ Incluso si, más allá de lo señalado, Kant repudia todo el aparato leibniziano, que postulaba una continuidad entre sensibilidad y entendimiento, mientras que el propósito inicial de la *Crítica de la razón pura*—puesto de manifiesto desde el primer título que Kant había pergeñado para su obra— consistía precisamente en indicar los límites respectivos de sensibilidad y entendimiento.



Esquema 5

KrV	Elementos Juicios sintéticos a priori	Estética Espacio Tiempo Fenómenos	
		Lógica Yo pienso Esquemas conceptuales	Analítica Juicios Categorías Deducción Esquematismo Principios
		Dialéctica Antinomias	
Método Cómo se usan los elementos			

experiencia. Sin depender de las incertidumbres de lo real (puesto que son necesarios), tales juicios nos ponen en contacto con lo Real, que es lo único que interesa a Kant ontológicamente hablando.

Lo real está situado en el espacio y en el tiempo, es accesible a los sentidos y conocido por la física, que sanciona con la necesidad matemática a lo real y que halla en él leyes no inductivas. En el marco de la filosofía crítica, la tarea de la ontología consiste, por tanto, en generalizar la física además de naturalizarla, procediendo de ahí el uso sistemático de la contraposición entre fenómeno y noúmeno dictado por la revolución copernicana.

Ornitórrincos metafísicos. Los fenómenos y los noúmenos no se encuentran en los leibnizianos ni en los empiristas. Y no digamos esos auténticos ornitórrincos que son la deducción y el esquematismo, en los que Kant intenta, con enorme esfuerzo, justificar la naturalización, así como el recurso a la imaginación trascendental, *deus ex machina* requerido para garantizar el puente. Estos factores, que son con mucho los más excéntricos a la tradición —y los más problemáticos en el planteamiento kantiano—, dan testimonio de las singulares dificultades de la empresa de Kant, que pretende, sin ayuda alguna y sin precursores a los que aferrarse, ensambalar una psicología empirista, una metafísica racionalista y elementos de física newtoniana.

Las inserciones o innovaciones de Kant penetran en cuestiones y terrenos de gran disparidad: el fenómeno tiene que ver con una teoría del conocimiento, la deducción con una teoría de la ciencia, el esquematismo es una psicología (y acaso una fisiología) hipotética y la apelación a la imaginación es un fragmento de psicología especulativa.

En los tratados de filosofía pre-kantianos no encontramos, por cierto, ninguno de estos elementos, e incluso cuando se despiertan indicios en autores cercanos a Kant, se trata a decir verdad de cosas de muy diverso paño. De «fenomenología» había hablado —acuñando el nombre— Lambert, pero como vía intermedia entre la verdad y la ficción (sin la tesis de que sólo conocemos fenómenos). De



imaginación había tratado Tetens, pero sin pensar en confiarle la mediación entre sensibilidad y entendimiento. De la deducción y del esquematismo no hay rastro ni en los empiristas ni en los leibnizianos, pues tanto unos como otros reducían la distancia entre la sensibilidad y el entendimiento, de manera que no precisaban de una mediación. (Para Hume, la idea es una sensación menos vivaz, para Leibniz una sensación clara y distinta).

De la lógica a la física. Pero late bajo estas transformaciones un giro decisivo: la idea de que «existir» significa de modo preponderante «ser en el espacio y en el tiempo»; concepción que se halla a la base de la elección de la física como ciencia de referencia para la metafísica.

Muchos autores (de Hegel en adelante) han insistido en el carácter demasiado lógico de la perspectiva de Kant; otros, en cambio (a partir de Platón), han querido reconocer en él un pasaje alemán hacia el empirismo. La primera tesis es desmentida por el hecho de que para Kant la física desempeña un papel central en la metafísica, la segunda porque la experiencia en Kant está entretrejida de matemáticas. Física y matemáticas guían secretamente las selecciones lógicas, lo cual, por otra parte, admite Kant sin disimulos en la distinción entre la lógica general (que tiene que ver sólo con el entendimiento) y la lógica trascendental (que tiene que ver con el entendimiento en tanto que se aplica a lo sensible, es decir, para Kant, a lo existente).

Las razones de la sustitución de las matemáticas y de la física por la lógica son fáciles de desentrañar. Cuando Kant comienza a trabajar, al menos en ciertos ambientes filosóficos, y en particular en los ambientes críticos, con la escuela de Leibniz y de Wolff en las que el propio Kant se había formado, ya habían cosechado cierto éxito dos datos. El primero es que conocimientos ampliativos sólo pueden provenir de la experiencia sensible (y con no poca novedad en todo ello, pues aún en pleno siglo XVIII se escribían lógicas que abrigaban la esperanza de acrecentar los conocimientos y que aportaban savia joven a la tradición de la lógica como *ars inveniendi*). El segundo es que la experiencia, a despecho de su riqueza cognoscitiva, o más aún, a causa de ella, no puede proporcionar el mismo grado de certeza necesaria que se sigue de la lógica y de las matemáticas, puesto que nos enfrentamos a cadenas inductivas y no a cadenas deductivas (la ley que reza «si pulso el interruptor se enciende la bombilla» está limitada por el hecho de que la bombilla acabará fundiéndose; los empiristas habían empleado este argumento con motivaciones vagamente anticientíficas, habida cuenta de que ya se encontraban bajo la presión de la acometida de las ciencias naturales y que buscaban un espacio subsidiario para la filosofía).

Cassirer describió con riqueza de detalles este movimiento de revisión del racionalismo en la cultura francesa y alemana del siglo XVIII; y Russell, como hemos leído al comienzo, sintetizó el núcleo teórico del problema: en una era de adelantos y de prestigio de las ciencias empíricas, las matemáticas siguen siendo una fortaleza inexpugnable, pues bien difícil resulta sostener que las proposiciones de las matemáticas son simplemente probables, como las de la experiencia, o que como mucho no poseen más que un grado de probabilidad un poco superior.

Existencia. Para Kant, sin embargo, a diferencia de los leibnizianos, se tiene conocimiento sólo cuando se tiene experiencia y se tiene experiencia sólo porque existen los sentidos. El núcleo de la elección de la física respecto de la lógica en la



determinación de la metafísica se resume, por tanto, en el argumento de los cien táleros, de acuerdo con el cual la existencia no es un predicado, sino una posición absoluta; es decir, el hecho no es que se parte del concepto de «caballo» y que se añada con posterioridad la existencia del caballo real que lo distingue del caballo posible, sino que, al contrario, se parte del caballo real (léase situado en el espacio y en el tiempo) y partiendo de ahí se hacen homogéneo el concepto empírico que hemos extraído de él con un trascendental (la sustancia en este caso). No tiene Kant remilgos para decirlo (B 282-4 / A 230-1): preguntarse si lo real es menos amplio que lo posible es desde luego una buena pregunta, a la que se puede responder afirmativamente, porque lo real es una determinación más que, desde el punto de vista lógico, se añade a lo posible. Ahora bien, sigue Kant, la pregunta no tiene sentido, desde el punto de vista ontológico, porque a ese nivel sólo existe lo real, y lo posible, simple y llanamente, no existe.

En realidad, desde un punto de vista lógico, si se añade la existencia a algo, no se añade nada relevante desde una perspectiva cognoscitiva: si pido un plato de espagueti a la carbonara *reales*, he pedido exactamente lo mismo que si hubiese pedido un plato de espagueti a la carbonara; algo muy distinto sucede si pido espagueti a la amatriciana. De este modo, lo real no es una determinación más que se añade a lo posible, sino el punto del que se parte para decir qué hay, y la diferencia entre cien táleros reales y cien táleros ideales, es decir, entre ontología y lógica, parece mucho más decisiva.

Nada de lo dicho es de ningún modo evidente en relación a la metafísica precedente (como tampoco lo será incluso para una parte influyente de la metafísica posterior, desde Meinong hasta Husserl, desde Hartmann hasta Quine). En Aristóteles, en la Escolástica y de nuevo en Leibniz, el hecho de que un ente no existiese no constituía un serio obstáculo para la ontología. La *res* es aquello que se puede concebir claramente, la existencia es lo que se puede percibir claramente. «Res» es por tanto Dios, el alma, la montaña de oro, el círculo cuadrado y, apurando mucho, hasta el Sarchiapone (del cual, con el auxilio de Walter Chiari, se podría pronosticar que es una especie de animal²); en la práctica, sólo está excluido el «blitiri» de los escolásticos, el concepto vacío sin objeto, que puede ser cualquier cosa y que por lo tanto es menos que nada. En conclusión, lo real es simplemente un posible al que se ha añadido algo más, es decir, sin ir más lejos, la existencia.

² Walter Chiari (1924-1991), actor italiano de *vis* cómica, concibió un ente de ficción, el «Sarchiapone», para un célebre *sketch* de televisión retransmitido en 1958. El enredo es a grandes rasgos el siguiente: dos personas esperan la llegada del tren en el andén de la estación; uno de ellos es arañado por algo que no ha alcanzado a ver y pregunta al otro, que ostenta una jaula, si no habrá sido el culpable el gusarapo contenido en ella. «¿El Sarchiapone americano?», pregunta el interpelado; «sin duda lo conoce», añade. No queriendo pasar por ignorante, el agredido entra al trapo y llega a afirmar que un conocido suyo tiene un Sarchiapone, asiático en su caso y por tanto vegetariano, no carnívoro como el americano. Nadie sabe a ciencia cierta qué es un Sarchipone, pero poco basta para que todo el mundo se revele insólitamente un experto sarchiaponista (N. del T.).

Para Kant, por contra, sólo existe lo real y por ahí tenemos que empezar. La división entre Analítica y Dialéctica se basa en ese argumento, por lo que Dios, el alma y el mundo como totalidad salen de la ontología del mismo modo que salen de la física, adquiriendo el status de ideas meramente racionales. Los leibnizianos proponían así una división entre «ente» como todo lo que es claro y distinto, y «no ente», como lo que es oscuro y confuso.

Ente (claro y distinto)

No ente (oscuro y confuso)

Kant distingue más bien entre «ente real» (con posición espacio-temporal) y «ente racional», que acaba en la Dialéctica, sin olvidar que hay además «entes irracionales», como el círculo cuadrado, que no reciben el menor examen justamente porque son contradictorios y que caen en la categoría residual de los conceptos vacíos sin objeto.

Ente Real (Analítica)

Ente Racional (Dialéctica)

Ente Irracional (excluido)

Lógica, matemáticas, física, metafísica. La apelación a la física y a la experiencia (y con mayor profundidad a la física como experiencia) se topa sin embargo, como hemos visto, con la contrariedad de la inconstancia de lo que nuestros sentidos encuentran en el mundo (inconstancia en la que Hume pone el acento con un prejuicio cartesiano, que Kant, por otra parte, no se preocupa de rectificar: la idea de que no conviene fiarse de los sentidos porque tal vez nos han engañado), que añade dificultad a la constitución de una metafísica de la experiencia; es más, que hace a esa expresión contradictoria, al menos en un contexto post-cartesiano, en el que se ha desarrollado una duda sistemática en lo referente a la estabilidad y certeza del mundo externo, que entorpece precisamente el atribuir a lo real accesible a los sentidos el carácter de necesidad que se atribuye a la metafísica.

Sobre este punto, como hemos comprobado, coinciden tanto los empiristas como los racionalistas. Para los primeros, tenemos que trabajar con la incertidumbre de la inducción (la ley «si aprieto el interruptor se enciende la bombilla» no tiene un carácter de necesidad absoluta). Para los segundos, en cambio, la existencia sólo es contingente y la necesidad real parece mucho menos fuerte que la necesidad lógica, y a mayor razón puesto que las selecciones cruciales, en metafísica, se llevan a cabo por un operador lógico, el principio de no contradicción, que a su vez ya no es entendido (como en Aristóteles) como una ley de lo real que depende de cómo están hechas las cosas, sino como una ley del pensamiento dotada con un valor eminentemente lógico.

Para otorgar necesidad a la existencia es preciso mostrar que al menos algunos de sus elementos más generales están dotados de un carácter absoluto; y pudiendo cumplirse esto sólo a priori, Kant enfila el camino de las matemáticas (efectivamente, es difícil mantener que « $2 + 2 = 4$ » es una proposición sólo más probable que «si aprieto el interruptor se enciende la bombilla»). Kant distingue, no obstante, entre la construcción matemática, que no arroja un conocimiento, dado que no hace más que sensibilizar a conceptos en la intuición, y el uso ontológico de las



matemáticas, que halla un aval en el hecho de que la física, que se refiere sin lugar a dudas a lo real, se vale de procedimientos matemáticos. El razonamiento de fondo, presentado en el prefacio de la segunda edición, tiene cuatro momentos.

Primero, los matemáticos se dieron cuenta desde la Antigüedad que no extraían sus teoremas de la experiencia, sino que los construían, basándose en sus conceptos, en la imaginación (Kant dice «intuición» para poder establecer un trámite entre las matemáticas y el espacio y tiempo como formas puras de la experiencia; esto oscurece un poco la cuestión). La idea de Kant es que cuando los primeros geómetras estudiaban las propiedades del triángulo, se percataron de que no se trataba de *copiar* triángulos ni de *describir* las propiedades de los objetos triangulares tal como un botánico describe las características de una planta, sino de *construir*, a partir de conceptos, figuras que resultasen conformes a tales conceptos.

Segundo, las matemáticas no son, pese a todo, un conocimiento, porque pensar una cosa no es aún conocerla y porque el conocimiento proviene del encuentro con algo que está situado en el espacio y en el tiempo; por tanto, no del pensamiento o de la imaginación, sino de la experiencia.

Tercero, la física moderna ha sido capaz, con la revolución copernicana que perfecciona el descubrimiento de los matemáticos griegos, de interrogar a la naturaleza como un juez y no como un alumno, es decir, ha sido capaz de encerrar a la experiencia en un retículo a priori de proposiciones matemáticas; tendremos así proposiciones verdaderas como las matemáticas y cognitivamente densas como las que nos son aportadas por los sentidos.

Cuarto, a la metafísica que se pretenda científica no le queda más que naturalizar a la física mostrando que no se trata sólo de un modo de conocimiento de lo real (de «interpretación de la naturaleza», para decirlo con Bacon), sino de cómo están hechos nuestros sentidos y entendimiento, teniendo esto lugar en la Analítica; la Dialéctica se empleará, por su lado, en revocar toda pretensión cognitiva de proposiciones que no tienen un contenido empírico verificable (o lo que es lo mismo, que no se ajustan al «principio kantiano de significación»³) y en remitir a otra esfera las exigencias que están a la base de esas proposiciones, la esfera de la acción moral (no puedo demostrar que el alma es inmortal, o que Dios existe, o que somos libres, pero tengo que asumir dichas proposiciones como presupuestos para que la acción moral tenga algún sentido).

Si lo que cuenta es la intención, se obtiene de este modo la cuadratura del círculo. Podemos referirnos a la experiencia sensible, que es lo real, pero con una certeza que resulta de las matemáticas y, con mayor precisión, de la ciencia matemática de la naturaleza (Descartes y Newton), cuyos logros presenta Kant como un hecho irrefutable y cuya trasposición en metafísica recomienda encarecidamente. Sin embargo, la contrapartida es que los principios metafísicos de Kant se extraen

³ «Si deseamos emplear un concepto de cierto modo, pero no somos capaces de especificar a qué situación de experiencia debería ser aplicado, entonces dicho uso del concepto no puede ser considerado legítimo» (Strawson: 6).

en efecto de la física, como se revela con total nitidez con la tesis de la sustancia, primero atribuida a la física (B 17) y luego a la metafísica (B 795 / A 767).

Analítico y sintético. La elección es, por lo demás, forzosa, no bien se ha determinado el objeto de la metafísica de la experiencia, a saber (en la hipótesis de Kant), de la ontología, en lo real, tal como es accesible a los sentidos. Ciertamente, si no hubiera realizado aquella elección preliminar, Kant habría podido hallar gran número de juicios a priori, es decir, proposiciones independientes de la experiencia y, por tanto, sortear el escollo de la inducción puesto en circulación por el empirismo. Por ejemplo, «todo cuerpo es extenso» es independiente de la experiencia, porque la extensión es un atributo necesariamente asignado a un cuerpo; de este modo, habría podido afirmar incluso que «el alma es inextensa», justamente porque, por definición, el alma no es un cuerpo. Pero el problema consiste en que tales juicios son simples definiciones de diccionario, es decir, que no aumentan de modo alguno nuestro conocimiento. La idea es que *si* hubiera un cuerpo, entonces, por definición, sería extenso, y que *si* hubiera un alma, entonces, por definición, sería inextensa.

El problema es, desde luego, saber cuándo y dónde hay almas y cuerpos, no establecer cómo serían incluso si no existieran. Y es ésta, una vez más, una gran diferencia respecto de la metafísica de Wolff y de Baumgarten. Lambert, el matemático amigo y corresponsal de Kant, había acertado a criticar la *Metafísica* de Baumgarten afirmando que aportaba definiciones nominales y nada más, y que por tanto no se trataba sino de un mero diccionario.

Pero Kant desea proporcionar una enciclopedia; en este marco adquiere una importancia decisiva la posibilidad de juicios ampliativos que, sin embargo, sean a priori. En consecuencia, de la metafísica quedan excluidas todas las definiciones empíricas que ni siquiera Baumgarten había pensado incluir (un ornitorrinco nunca formará parte de la metafísica, como tampoco lo harán los argumentos que Kant emplea en sus cursos de geografía o de antropología). También se excluyen de la metafísica todas las definiciones puramente nominales, es decir, analíticas, que son sometidas al principio de no contradicción, pero que se sitúan en la esfera de la lógica general y ya no en la de la lógica trascendental.

Y sólo quedan los juicios sintéticos a priori, es decir, los juicios que no dependen de la experiencia (son metafísicos) y que la hacen posible (son trascendentales) y que Kant, como he dicho, ciñe en una lista mucho más contenida que la de las ontologías leibnizianas: las cinco tesis ontológicas arriba enumeradas.

El a priori. Pero ¿son posibles juicios sintéticos a priori en metafísica? Es evidente en realidad que los hay en matemáticas y en física, dado que todas las proposiciones matemáticas son sintéticas, según Kant, así como sintéticos son los principios físicos de la permanencia de la sustancia en las diversas transformaciones, y de la causa como origen del cambio. Pero en metafísica se trata de demostrar que las proposiciones sintéticas a priori son conocimientos (que no es el caso de las matemáticas) y que no dependen de una aproximación metodológica a la naturaleza (como en la física), sino precisamente de cómo están hechos nuestros sentidos y nuestro entendimiento. Desde esta perspectiva, que no puede ser justificada por consideraciones de hecho, aportadas por la historia de las ciencias, ¿cómo saber que no aprendemos las categorías a partir de la experiencia, como suponía Aristóteles



que las había aprehendido «rapsódicamente», y que incluso el espacio, el tiempo, el Yo, la sustancia y la causa se forman por experiencia y costumbre, como creían los empiristas? Examinemos un poco más en profundidad la cuestión abordando de nuevo el caso de las matemáticas y el de la física, para llegar al final a la solución propuesta por la metafísica.

Por lo que se refiere a las matemáticas: de acuerdo con Kant, la proposición aritmética $7 + 5 = 12$ es un juicio sintético porque el 12 no está necesariamente pensado ni en el 7 ni en el 5 (podría obtenerse idéntico resultado también con la proposición $8 + 4$ ó $6 + 6$); y es un juicio a priori en la medida en que no lo obtenemos de la experiencia (por ejemplo, de contar objetos y de usar los dedos para hacer enumeraciones), puesto que entonces no se entendería de qué modo se podría proceder a la suma mental de números elevados (es difícil pensar que $7.541 + 5.471 = 13.012$ pueda obtenerse con los dedos o con la atenta observación de objetos). Lo mismo para la geometría; una proposición como la que dice que la recta es la distancia más corta entre dos puntos, no la aprendemos de la experiencia: en la experiencia, como mucho, es verificada. Como hemos visto, la idea de Kant es que cuando los primeros geómetras estudiaron las propiedades de los triángulos se dieron cuenta de que no se trataba de describir las propiedades de los objetos triangulares como un botánico describe las características de una planta, sino de construir, a partir de conceptos, figuras que se les ajustasen. Sobre la base de estos dos modelos, la geometría y la aritmética, Kant se embolsa, en su cariz metafísico, sus dos primeras tesis sustanciales, la del espacio (considerado como a priori y naturalmente geométrico) y la del tiempo (considerado como a priori y naturalmente aritmético; a pesar de que no se afirma con la misma transparencia la vinculación entre el tiempo y la aritmética que la vinculación entre el espacio y la geometría).

Por lo que se refiere a la física, Kant está totalmente convencido de que el principio de la permanencia de la sustancia, según el cual todo cambio tiene una causa, y aquel otro según el cual en toda transmisión de movimiento acción y reacción tienen el mismo valor, no son proposiciones que la física pueda aprender de la experiencia; y esto no queda demostrado solamente por el hecho de que empleándolas haya dado la física pasos de gigante en tiempos recientes, cuando tales principios han sido explotados con todos los recursos facilitados por la matematización, sino también, paradójicamente, por el hecho de que si no nos atenemos más que a la experiencia, como hacen los empiristas, dichos principios no pueden ser afirmados como tales. Es sobre la base de la física y de sus éxitos fácticos que Kant extrae sus dos tesis sustanciales respecto a la sustancia y a la causa, que son a la postre aquellas por las que más apego siente, si hemos de juzgar por cómo sirven para rebatir la disolución de tales nociones, reducidas a una psicología de la costumbre y de la asociación de ideas, por parte de los empiristas (Locke en relación a la sustancia y Hume a la causa). La tesis de la equivalencia entre acción y reacción, que Kant designa como acción recíproca, podemos dejarla al margen, visto que el propio Kant la considera como un mixto de las dos primeras.

La naturalización de la física a través de la metafísica se desarrolla gracias a la introducción de la tesis del Yo pienso, la cual, como es evidente, no interesaba a los físicos, que estaban enfrascados en una descripción objetiva de la naturaleza. La





idea de fondo de Kant es que el mundo no es un conglomerado de cosas en sí, independientes del espectador, como quieren los físicos, sino un conjunto de fenómenos (de cosas para un espectador); y que el yo no es un simple soporte, una página en blanco sobre la que se inscriben las sensaciones, como quieren los empiristas, sino la unidad en cuya ausencia no se puede tener experiencia (es decir, sin la cual no se pueden encontrar fenómenos), que está pertrechada en su fuero interno con dos formas puras de la intuición, espacio y tiempo, y con doce categorías, que se compendian en última instancia en la tesis de la sustancia y en la de la causa. Desde este punto de vista, la posibilidad de juicios sintéticos a priori es la prueba tangible de la naturalización de la física enclavada en la filosofía trascendental: las cinco tesis ontológicas no son hipótesis heurísticas, sino los modos con arreglo a los cuales cualquier ser parecido a nosotros se relaciona con el mundo.

Acerca del status del Yo, sin embargo, Kant es bastante ambiguo. Sus seguidores más bien interesados en la psicología (es decir, en el realismo empírico), como Fries y Herbart, transcribieron las tesis del Yo en una fisiología del entendimiento, cosa que Kant sin duda no habría suscrito. Los idealistas trascendentales vieron en ello el principio de una construcción del mundo a partir del Yo; tampoco esta solución habría suscitado la aprobación de Kant. Strawson ve en cambio una colección de requisitos mínimos indispensables para poder tener una experiencia, que es probablemente una interpretación que Kant secundaría, a pesar de que muchos desarrollos de su pensamiento (por ejemplo, el hecho de que el espacio está englobado por el tiempo y éste por el Yo) refuerzan innegablemente la interpretación de los idealistas trascendentales, mientras que otros (por ejemplo, el papel conferido a una facultad altamente psicológica como la imaginación) prestan un apoyo muy fundado a la interpretación de los realistas empíricos.

Con todo, con el proyecto de naturalización de la física, Kant incurre en la que propongo denominar «falacia trascendental».

LA FALACIA TRASCENDENTAL

Ciencia y Experiencia. A primera vista, por lo que se refiere a la existencia, debemos tener en consideración una conjugación realista del empirismo. Todo empieza con la experiencia y lo que merece ser tratado en una ontología es precisamente todo lo accesible a los sentidos. Las batallas de la metafísica nacían, en cambio, de la pretensión de hablar de cosas que no son accesibles a la experiencia y que eran, por tanto, mucho ruido y pocas nueces. Strawson ha escrito a este respecto que el «criterio de significación» de las proposiciones metafísicas, en Kant, está dado por el hecho de que dichas proposiciones tengan un homólogo empírico. En otras palabras, puedo decir que el calor provoca la ebullición del agua si y sólo si existen fuentes de calor y agua, esto es, si resultan accesibles a mis sentidos y a los sentidos de seres parecidos a mí.

Pero mientras que los empiristas del siglo XVIII desembocaban en el escepticismo y los del siglo XX endosarán a la ciencia la verificación de tales proposiciones, Kant interioriza la ciencia en las formas puras de la intuición y de las categorías. Se

nos depara con esto la vibración específica del empirismo de Kant. Hume había supeditado la ciencia a la experiencia, llegando a la conclusión de que la ciencia sólo es probable; Kant invierte esta perspectiva mediante la revolución copernicana y fundamenta la certeza y necesidad de la experiencia basándose en el hecho de que ésta está fundamentada a priori por la ciencia.

La cuestión es interesante porque aparece con ella la continuidad de fondo entre Kant y la tradición predominante y más aguerrida en filosofía, aquella en la que ciencia y experiencia son dos polos entre los que tiene lugar una reversibilidad completa. Asunto que encuentra fácil patrocinio en cuanto, aún en la época de Kant, el mundo de la ciencia parecía muy similar al de la experiencia: ni siquiera la idea de que la Tierra gira alrededor del Sol choca con nuestras evidencias perceptivas, sólo es un poco menos intuitiva que la hipótesis contraria. No en vano, a nadie, en tiempos de Kant, se le habría ocurrido proponer la distinción entre una metafísica descriptiva y una metafísica prescriptiva.

Dicho sucintamente, así como Kant tiene muy claro (en su ejercicio anti-racionalista) que pensar una cosa y conocerla no son equivalentes en absoluto, admite que lo mismo es encontrar una cosa en el espacio-tiempo y conocerla. Y es justo en este punto en el que precipita la falacia trascendental: si hay experiencia, entonces hay ciencia; pero es que hay experiencia, luego hay ciencia. Y al revés, si hay ciencia, entonces hay experiencia; pero es que hay ciencia, luego hay experiencia. La deducción trascendental —por la que las condiciones de posibilidad de un objeto son condiciones de posibilidad de su cognoscibilidad— hunde sistemáticamente sus raíces en los recursos de esta falacia, que llamo así porque comporta una serie de consecuencias que condicionan la ulterior investigación kantiana.

Consecuencias de la falacia. Hay cuatro consecuencias de la falacia.

Primero, se supedita la cosa al modo en que la conocemos (de acuerdo con la revolución copernicana). «Conocer», aquí, significa identificar a la experiencia con la ciencia, cuando está claro que no es así, en la medida en que muy bien podemos *encontrar* cosas sin conocerlas, es decir, no sólo sin tener la menor idea de sus propiedades internas, sino además sin identificarlas, como lo pone de manifiesto la perfecta comprensibilidad de una frase como «It's a bird, It's a plane, It's Superman».

Segundo, la frase «no cómo son las cosas en sí mismas, sino de qué modo deben estar hechas para ser conocidas por nosotros», en la que se sintetiza la revolución copernicana, entraña una ambigüedad que se basa punto por punto en la cuestión del «conocer», que puede indicar: (a) qué efectos tienen, a nivel de conocimiento del mundo externo, nuestros sentidos y nuestras categorías; (b) cómo están hechos, a nivel de conocimiento de nuestras arquitecturas cognitivas, nuestros sentidos y sistema nervioso; (c) lo que sabemos de las cosas, con independencia de su manifestación fenoménica (por ejemplo, veo el arco iris, pero pienso que se trata de algo diferente de un árbol).

Tercero, a nivel de las consecuencias, obtenemos una reducción de los objetos a los sujetos que los conocen, que, dependiendo del modo en que se piense afrontar la cuestión de la intervención de la subjetividad, se presta a las más variadas interpretaciones. Resulta de todo ello, preciso es decirlo, una metafísica natural e

inconscientemente prescriptiva, que comete un sistemático error del estímulo, es decir, que confunde lo que sabemos de las cosas con la experiencia que tenemos de ellas. Las «condiciones de posibilidad» son aquí, sistemáticamente, condiciones de posibilidad cognitiva, bien en el sentido de que tienen que ver con nuestras formas de conocimiento, bien en el sentido de que están indisolublemente ligadas a lo que sabemos de las cosas.

Cuarto, se abre la vía del idealismo trascendental, que no es tanto la del *esse est percipi*, sino más bien (sin tener que darnos de bruces con el realismo empírico, que en efecto sería puesto en entredicho por la postura de Berkeley) la de un *esse est concipi*, que parece más prudente y moroso, pero que es en realidad mucho más penetrante y menos evidente.

La tesis de los esquemas de los conceptos y la de los fenómenos es una escuela evidente de la falacia.

TESIS DE LOS ESQUEMAS CONCEPTUALES Y TESIS DE LOS FENÓMENOS

En cuanto a las tesis de los esquemas conceptuales, podemos plantearnos varios problemas.

El primero es un problema *de hecho*. ¿De verdad es así? ¿En serio las intuiciones sin concepto son ciegas? No se trata de afirmar que puedo tropezarme con algo sin preverlo o sin tener su concepto, sino de caer en la cuenta de que puedo tener visiones muy complejas sin entender exactamente lo que estoy viendo (o, a la inversa, que puedo ver un pez araña, saber que en la figura hay tanto un pez como una araña, pero sólo poder ver un rendimiento perceptivo cada vez).

Tras el problema de hecho se esconde un problema *conceptual*, que tiene que ver precisamente con qué se entiende por «concepto». ¿Una noción clara y distinta? ¿Una palabra? ¿Un esquema consciente? (éste es probablemente el sentido de Kant, haciendo uso de la tesis del Yo pienso). ¿Una red neural? (evidentemente no, porque en ese caso no sacaríamos más que una tautología: los ciegos son ciegos). A decir verdad, Kant hereda esta confusión. Cuando Descartes afirma que si no tuviéramos el concepto de la cera no podríamos establecer la continuidad entre la cera sólida y fragante y la cera líquida e inodora, se halla en esa misma línea de razonamiento; y lo está también Locke cuando le rebate que el rey de Siam no establecía una continuidad entre el agua y el hielo. Descartes supone que la identidad está dada por el concepto, echando en saco roto todas las ocasiones en que habrá visto consumirse una vela; Locke, que la identidad está dada por la costumbre, pasando por alto que tal vez nunca hemos presenciado la congelación de un charco de agua. Habría sido mucho más fácil explicar el reconocimiento de la identidad en las transformaciones haciendo alusión a la identidad de la localización espacial, la identidad que nos lleva a suponer, con razón, que de un capullo puede salir una mariposa y, sin ella, que de la putrefacción de la carne puede engendrarse insectos. En otras palabras, el criterio conceptual de «identidad» empleado por Descartes es demasiado fuerte y parece implicar un conocimiento interno de los





objetos; mientras que el empleado por Locke es, polémicamente, demasiado débil, y conduce a afirmar que no veríamos transformaciones si la experiencia no nos hubiera acostumbrado a reconocerlas. En buena lógica, la idea de que las intuiciones sin concepto sean ciegas no deja de pertenecer a todos los efectos a este horizonte, posibilitado por una fuerte indeterminación del concepto de «concepto».

Tras el problema conceptual se esconde una cuestión más amplia, relacionada con la problemática de la tesis de los esquemas conceptuales. Se cree que el mundo externo no puede ser accesible al margen del recurso a los esquemas; pero es que no está tan claro, dado que para demostrarlo habría que recurrir a un experimento imposible: ver qué le sucedería a un sujeto que no tuviera esquemas conceptuales. En cambio, lo que sí se puede demostrar en concreto es que en muchísimos casos puede ser explicado nuestro comportamiento en el mundo sin recurrir a esquemas y que en muchos otros casos lo que vemos entra en contradicción con lo que pensamos. A la pregunta acerca de la necesidad de categorías en la experiencia se puede responder, por tanto, de muchas maneras, y declarar que hacen falta 12 categorías, 120, 1.200, ninguna.

Además de la dependencia de los objetos de los sujetos (con el subsiguiente construccionismo que, llevado al límite, hace del yo el propietario del universo, y que a la postre ha tenido un corrimiento en la idea de una omnipotencia de la historia y de la sociedad en la construcción del mundo), tenemos también una determinación de los objetos por parte de las teorías, que a su vez están determinadas por los objetos empíricos de las ciencias que se han asumido como paradigmas de referencia. Pongamos que un metafísico propenso a la física establece que la identidad de un objeto depende del número de átomos que posee; en este caso, un televisor encendido y un televisor apagado serían dos objetos diferentes, porque en el primero hay sin duda alguna más electrones que en el segundo. Supongamos ahora que un metafísico proclive a la neurociencia decide que el mundo depende esencialmente de nuestra configuración cerebral; en este caso, tendría que llegar a la conclusión de que para un paciente que haya sufrido una lesión parietal derecha una mitad del espacio de veras no existe.

Tesis de los fenómenos. Ligada a la tesis de los esquemas conceptuales, como su correlación estética, nos encontramos con la tesis del fenómeno. Parece de lo más aceptable en una primera aproximación, pero las cosas cambian cuando las miramos un poco más de cerca.

Tomemos esta cita: «Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto *en sí* algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con las dos asas primitivamente atribuidas a Saturno» (B 69-70).

Este planteamiento acarrea al menos tres interrogantes: ¿por qué deberían ser las cosas diferentes de como aparecen? ¿Por qué distinguimos las cosas de las representaciones de las cosas? Si el rojo no está en la rosa, ¿dónde está?

Si Kant no se los plantea es por método (por medio de la tesis de los esquemas conceptuales descarta la percepción directa), por principio (por medio de la

falacia trascendental comete el error del estímulo), y además, probablemente, porque rebaja unos grados la asunción según la cual los objetos de la experiencia son distintos de los sujetos que los experimentan a través de la idea de que el sentido externo se incluye en el sentido interno, es decir, en última instancia, en el Yo.

VERIFICACIÓN DE LAS TESIS ONTOLÓGICAS⁴

Reducción de complejidad. Antes de pasar a la discusión de las tesis ontológicas podemos plantearnos un interrogante: ¿por qué tuvo Kant que derrochar tanto tiempo con las cuatro familias de juicios (cantidad, cualidad, relación, modalidad) de las que se coligen las cuatro familias de categorías (de nuevo: cantidad, cualidad, relación, modalidad) y por tanto las cuatro familias de principios (axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia, postulados del pensamiento empírico en general) si meramente iba a parar en la tesis de la sustancia y la de la causa, que no son después de todo más que dos de las tres cuestiones que se extraen de una familia de principios, la de las analogías de la experiencia que corresponde a las categorías de la relación?

En conjunto, el motivo se me antoja bastante simple. Dada la fuerte carga polémica a la base de la afirmación de la tesis de la sustancia y de la tesis de la causa, Kant no podía escudarse así como así en una cuestión de hecho, es decir, en el uso que de ella se hacía en la física. Al contrario, debía demostrar que para que el Yo tenga experiencia verdadera, las categorías tienen que derivar del pensamiento, es decir, de los juicios, que se aplican a través de los principios. Y para llevarlo a cabo, tuvo que partir de las que los lógicos de su época consideraban las formas generales de los juicios, fijándolas a doce; sacar de ellas otras tantas categorías (para soslayar la acusación de obtenerlas de la experiencia); y por tanto forjar doce principios. Por lo que hace en particular a los principios, están directamente orientados estos últimos por la física en las analogías de la experiencia (que reflejan precisamente los pilares de la física de aquel entonces); son una combinación de matemáticas y de física en los axiomas (toda experiencia tiene un número, es decir, una extensión) y en las anticipaciones (toda experiencia tiene un grado, es decir, una intensidad); y, por último, por admisión explícita de Kant, no apuntan a la experiencia, sino a la relación del sujeto respecto de lo que conoce, en los postulados, que corresponden a las categorías modales de posible, necesario y real.

Por un lado o por otro, salta a la vista la desproporción entre la montaña de argumentos y su resultado (ver esquema 6).

Dejando al margen la parca economía de los medios, el problema consiste en entender si Kant tiene positiva conciencia de su objetivo, el objetivo de demos-

⁴ Las siguientes consideraciones retoman, con modificaciones en ocasiones significativas, los análisis propuestos en Maurizio Ferraris, *Il mondo eterno*, Milano, Bompiani, 2001.



Esquema 6

Juicios	Categorías	Principios	
Cantidad	Cantidad	Axiomas de la intuición	
Cantidad	Cualidad	Anticipación de la percepción	
Relación	Cualidad	Analogías de la experiencia	Sustancia Causa
		Acción recíproca	
Modalidad	Modalidad	Postulados del pensamiento empírico en general	

trar, a través de la naturalización, que sus tesis sustanciales son de verdad los requisitos indispensables de cualquier experiencia (como afirma en la *Crítica de la razón pura*), o que no son los meros ingredientes de una aproximación científica a la naturaleza (como Kant afirma, suavizando la tesis, ya en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de 1786 y más tarde en las otras dos obras críticas).

TESIS DEL ESPACIO Y TESIS DEL TIEMPO

Procedamos antes que nada a la verificación de las tesis del espacio y del tiempo. Para Kant no se trata de una cuestión demasiado problemática; tanto es así que había llegado a formularla ya en la *Disertación* de 1770. Por lo demás, son tesis fácilmente aceptables porque después de todo no chocan tanto con nuestra intuición (*grosso modo*, como aprender que la Tierra gira en torno al Sol).

Para Strawson (61), en la interpretación austera, la tesis del espacio y la del tiempo aseguran simplemente que toda experiencia coherente tiene un ordenamiento temporal y que muchas experiencias tienen un ordenamiento espacial.

Pero Kant no es tan austero. Tanto respecto al tiempo como al espacio, Kant quiere demostrar tres cosas: que son a priori, es decir, independientes de la experiencia; que son trascendentales, es decir, que hacen posible la experiencia; que son intuiciones (particulares e inmediatas) y no conceptos (universales y sujetos a mediación). Hay además un cuarto elemento que Kant no cree que tenga que ser demostrado por ser obvio, es decir, que el espacio es igual a la geometría euclídea (este punto es expresado explícitamente) y que el tiempo es igual a la aritmética elemental (este punto es asumido implícitamente).

Espacio. Verifiquemos primero las afirmaciones de Kant acerca del espacio.

En cuanto a su naturaleza a priori, que el espacio precede a los objetos se demuestra afirmando que podemos pensar un espacio sin objetos pero no objetos sin espacio. Resulta evidente que Kant no se ha preguntado si de verdad es posible pensar un espacio sin que tenga al menos un color y, por tanto, basa su tesis en una noción demasiado específica de «objeto».

En cuando a su naturaleza trascendental. El espacio perceptivo no coincide en todos su puntos con el de la geometría euclídea. En realidad, somos geómetras superdotados e infradotados con respecto a la geometría euclídea. El caso de los opuestos incongruentes es bastante elocuente desde este punto de vista y goza de interés porque Kant le da entrada sin reparar en las consecuencias que tiene para su propia teoría: si de verdad fuésemos geómetras por naturaleza y euclídeos en exclusiva, no deberíamos ser capaces de reconocer la identidad entre figuras no superponibles como, por ejemplo, la mano derecha y la izquierda, o dos triángulos trazados sobre dos hemisferios. La operación nos sale, luego somos superdotados. En otros casos, por contra, nos parecen plausibles sólidos que en realidad no lo son, luego estamos infradotados.

En cuanto al hecho de que el espacio es una intuición y no un concepto, primero hay que saber de qué hablamos. Desde el punto de vista geométrico, el espacio es una intuición, o puede ser considerado como tal. Desde el punto de vista ecológico, nos relacionamos objetivamente con espacios diferentes (abierto y cerrado, aéreo y terrestre, mental y real), que son canalizados más tarde, textualmente como ejemplares empíricos, en el concepto general de espacio.

Tiempo. En cuanto a su apriorismo. ¿Percibiríamos el tiempo sin el movimiento y sin el cambio? Al fin y al cabo, la tesis de que si no tuviésemos tiempo no percibiríamos el movimiento no es más fuerte que la tesis de que no percibiríamos el tiempo a falta de movimiento. Esta situación es semejante a la del caso del espacio y de los objetos, y la tesis de Kant se basa tanto en el experimento imposible a partir del que extrae la negación de la percepción directa, como en el abanico de sentidos en que emplea la palabra «tiempo».

En cuando a su trascendentalismo. El tiempo no parece trascendental por los objetos, sino sólo por los acontecimientos. Si digo que hay presente una mesa, digo que está presente en el espacio; nada añade que lo esté también en el tiempo; por otro lado, sin el tiempo no se percibiría la caída de una hoja. ¿Por qué no ha examinado Kant esta cuestión? Hay aquí un punto en el que con mucha razón ha puesto el acento Strawson (11): si seguimos a Kant, el tiempo resulta para nosotros algo mucho más inmediato que el espacio, sin tener que esgrimir que el reloj es un instrumento que usamos mucho más que el metro. Que el tiempo preceda y englobe al espacio, y que intervenga por doquier, es entonces el objeto de una petición de principio: dado que todas las cosas, para ser conocidas, exigen ser sometidas a la unidad sintética de la apercepción, que es el Yo, el cual está hecho de tiempo, entonces el tiempo precede y engloba al espacio.

Resulta de lo anterior incluso que Kant trata al tiempo tanto como una intuición (el sentido interno) como un concepto (el Yo) y que, por tanto, la cuestión de que el tiempo es una intuición se basa, de nuevo, en un uso ambiguo de la palabra «tiempo». Pero la inclusión del espacio en el tiempo no concuerda con el argumento que Kant (B 275ss.) emplea para refutar el idealismo, esto es, que la percepción de un flujo temporal en el yo demuestra que hay algo estable fuera del yo, es decir, un mundo externo e independiente. Una vez más, queda de manifiesto la extrema inestabilidad del concepto de tiempo en Kant, que es ya el tiempo físico externo, ya el sentido interno, ya la materia de que está elaborado el Yo, razón por



la que, aparentemente sin darse cuenta, Kant afirma tanto que el mundo está en el Yo, como que el Yo está en el mundo.

El significado de la matematización. Lo que más nos interesa es que Kant transcribe el espacio en la geometría y el tiempo en la aritmética, dando así los pasos necesarios para su ofensiva: homogeneizar la experiencia e imprimirle una necesidad que la salvede de la crítica empirista. A estas alturas, tenemos un mundo sensible matematizado y ya no primitivo ni azaroso, pero queda por discernir si el entendimiento cuenta de verdad con principios a priori de carácter ampliativo y no sólo analítico. También aquí desempeñan las matemáticas un papel decisivo. Pero se trata de demostrar que hay juicios sintéticos a priori que no son matemáticos, es decir, precisamente la sustancia y la causa, y que dichos juicios, como tales, no están en las cosas sino en el Yo que las conoce. Son las tres tesis ontológicas contenidas en la Analítica.

TESIS DEL YO

Juicios y categorías. Strawson (65) observa que las categorías no «manan» de los juicios con tanta naturalidad como pretende Kant; y con toda razón podemos preguntarnos por qué a Kant le parece la derivación tan trivial. Creo que se puede buscar la razón en el condicionamiento de un sentido común respecto al que Kant no es muy consciente. Aparentemente, tenemos un paso lógico del tipo juicios-categorías-esquemas-principios. En realidad (de acuerdo con el privilegio de la física, dado que la lógica trascendental no es más que la lógica general más la física, bajo cuya batuta se realizan las inclusiones y las exclusiones), tenemos un movimiento que arranca en los principios, llega a los esquemas y desde ellos a las categorías y a los juicios. Digamos que si no existieran los principios, se pondría muy cuesta arriba obtener precisamente *aquellas* categorías de la tabla de los juicios, o que en todo caso se podría obtener de ella muchísimas más.

Deducción. Como ya he recordado, la deducción trascendental, que tiene que demostrar cómo las categorías no son sólo independientes de la experiencia, sino además un ingrediente indispensable para la experiencia, se basa por sistema en recursos de la falacia trascendental. Hasta cabría decir que es su versión explícita. Strawson observa con gran acierto que la deducción no es sólo una argumentación, sino también «una explicación, una descripción, una historia» (74). Diciendo esto, Strawson subraya la extrañeza que produce esa parte del libro de Kant, que mezcla elementos psicológicos y epistemológicos con los elementos lógicos de una argumentación. Un carácter mixto, que la deducción comparte con el esquematismo y con los principios, que se puede poner de manifiesto con el siguiente esquema del desarrollo de la Analítica (ver esquema 7).

La preocupación palpable de Kant es precisamente que tras haber derivado las categorías no de la experiencia sino de los juicios, es decir, de la lógica, se trata de demostrar la legitimidad de la aplicación de las categorías a la experiencia. El argumento desarrollado es que las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos de la experiencia son condiciones de posibilidad de la experiencia. Y Kant se



Esquema 7

Juicios Lógica general	Categorías Lógica trascendental	Deducción Epistemología	Esquematismo Psicología	Principios Ontología
------------------------------	---------------------------------------	----------------------------	----------------------------	-------------------------

adentra así en una tesis que sólo es válida para una teoría de la ciencia, no para una teoría de la experiencia, siendo esto especialmente ostensible en la versión de 1781.

Deducción A. Teoría del conocimiento. En este punto, con un argumento que tiene al alcance de la mano la tesis de Platón en el *Teeteto*, Kant sostiene que para que un objeto sea conocido es necesario que sea percibido (síntesis de aprehensión), contenido en la memoria, o, como dice Kant, en la imaginación (síntesis de reproducción) y, por último, conceptualizado (síntesis de reconocimiento). A juzgar por cómo es presentado, se trata de un argumento de tipo epistemológico, que define los criterios mínimos de una experiencia. Sin embargo, dado que Kant parte de una identidad no demostrada entre ciencia y experiencia, es decir, como sugiero, entre epistemología y ontología, el argumento es además una descripción de cómo efectivamente las categorías hacen posible la experiencia.

A nivel de descripción, no obstante, la deducción no es convincente en absoluto. No sólo da cuerda al idealismo trascendental —y, en realidad, apunta Strawson (88), al mismísimo *esse est percipi* de Berkeley—, sino que provoca un conflicto entre idealismo trascendental y realismo empírico. Como idealista trascendental, Kant sostiene de hecho que sin las categorías el mundo sería un caos; pero como realista empírico afirma que si el mundo no estuviera ordenado de manera estable, entonces no podríamos conocerlo⁵.

Sin abandonar este horizonte, Kant habla (A 97) de la «sinopsis del sentido», que proporciona una especie de marco general del mundo antes de la actuación de las categorías. Esto explica, por ejemplo, el comportamiento animal, pero no se entiende por qué no debería explicar el comportamiento humano, si es cierto que el tolerante Leibniz, con todo que era racionalista, afirmaba que los hombres actúan sin razonamiento en el 90% de los casos, ni más ni menos que como los animales, mientras que Kant prevé la intervención de la verdadera opinión acompañada de razón en el 100% de los casos.

Deducción B. Psicología trascendental. La Deducción A es, por tanto, un trozo de teoría de la ciencia y no es concluyente en lo tocante a la necesidad de las categorías para la experiencia. En la Deducción B, en cambio, Kant desarrolla las referencias a la imaginación como mediación entre percepción y entendimiento

⁵ Como se desprende, en puridad, del extracto que sigue: «Si el cinabrio fuese unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado [...], entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo» (A 100-101).



presentes en la Deducción A, y da una base en gran medida psicológica a su discurso, que resulta, en este punto, más estrechamente integrado en el capítulo sobre el esquematismo que sigue a la deducción.

El meollo de la Deducción B es el § 24, en el que Kant despliega su argumento psicológico. La idea es que si —como Kant afirma en el § 16 y como confirma en el § 26— la unidad del objeto es también la unidad de la conciencia en el conocimiento de tal objeto, entonces existe una facultad, la imaginación, que media entre el sujeto y el objeto, unificando los conceptos (que están en el sujeto) y las sensaciones (que manifiestan la presencia del objeto). Kant insiste en que esta facultad no es sólo un recurso empírico y reproductivo, sino que es productivo, es decir, capaz de determinar los objetos superponiéndoles la unificación que proviene del entendimiento.

Es cierto que Kant se pronuncia con bastante vaguedad sobre la naturaleza de semejante imaginación⁶, como lo será —lo veremos en seguida— en el capítulo sobre el esquematismo. Dicha facultad está llamada a procurar una figura a los conceptos, es decir, produce una síntesis figurada (*figürlich*) que colorea, digámoslo así, a la síntesis intelectual, o lo que es lo mismo, a la unificación conceptual de la experiencia que proviene de las categorías. Pero son ya demasiados los interrogantes abiertos. ¿En qué consiste la imaginación productiva? ¿Quién pone la figura individual (la definición latina proporcionada por Kant es *synthesis speciosa*)? ¿Quién pone los colores en las figuras? Si los colores y las formas vienen del entendimiento, ¿no se trata de un caso análogo a la construcción geométrica? Si, en cambio, vienen de los objetos, ¿está justificado hablar de una productividad de la imaginación y de un carácter determinante de los conceptos?

La impresión general es que la deducción, incluso en la versión que ahora examinamos, se recrea demasiado en el triple significado del Yo en Kant —como tiempo, como forma del sentido interno, como Cogito— y que se opta por remitir la explicación al Esquematismo.

TESIS DE LA SUSTANCIA Y TESIS DE LA CAUSA

Esquemas. A propósito de los esquemas, es decir, de los modos a través de los cuales se determinan los objetos por ciertos caracteres de los conceptos, Kant tiene tres tesis fundamentales: los esquemas difieren de las imágenes; son métodos de construcción; son formas del tiempo.

Con la primera tesis Kant da carpetazo a un problema típico del empirismo: el problema de las ideas generales. Como Berkeley había objetado a Locke, no se acaba de entender qué es la imagen general de un perro. Como mucho, se puede tratar de un «diagrama», de una imagen particular que se aprovecha como ejemplo para otros casos; Kant retoma en esencia este argumento y habla del esquema como de un «monograma».

⁶ «En la medida en que la imaginación es espontaneidad, también la llamo a veces imaginación *productiva*» (B 152).

Con la segunda tesis, Kant se escora hacia la cuestión de la construcción matemática. Partimos de conceptos y los construimos en la imaginación del mismo modo que los geómetras construyen en ella sus figuras. Pero no olvidemos que el problema tiene dos caras. Por un lado, está el problema de la subsunción (¿cómo paso de una mesa a la sustancia?); por otro, el problema de la constitución (¿cómo paso de la sustancia a una mesa?).

Y con esto llegamos a la idea de que los esquemas son formas del tiempo, lo cual, en general, se entiende (sustancia como permanencia, causa como sucesión). Pero la tesis se tuerce si intentamos aplicarla.

Cómo funciona un esquema. Las indicaciones de Kant. En la versión austera referida a sustancia y causa, que es la aceptada por Strawson (73), se trata de principios muy generales cuya melodía de fondo es que si no dispusiéramos a priori de tales esquemas temporales, nuestra experiencia, a diferencia de lo que sostiene Hume, no sería posible.

Ahora bien, en el capítulo sobre el esquematismo (B 180 / A 141) y luego en otras consideraciones dispersas en la Doctrina trascendental del método (B 597-8 / A 569-70), Kant avanza muchas cosas que no encajan con la interpretación austera. Concretamente, tres referencias parecen problemáticas: la referencia al esquema como «monograma», el ejemplo del plato y del círculo, el ejemplo del esquema del perro. Lo que aúna dichas referencias es, en primer lugar, el hecho de responder a una exigencia mucho menos abstracta que la anunciada en la interpretación austera, y que de hecho obedece a la necesidad, central para Kant, como en general para toda teoría que desee explicar el modo en que los conceptos se refieren a objetos, de pasar de lo universal a lo particular. En segundo lugar, en los ejemplos existe el denominador común de que no se entiende cómo se puede hablar, a propósito de los monogramas, platos y perros, de «formas del tiempo».

Acerquémonos un poco más a la cuestión. El esquema, sostiene Kant, sería un «monograma», es decir —explica— una de las *silhouettes* que emplean los fisionomistas, una pequeña cartulina negra recortada con la que se elabora un perfil. Aquí Kant, como más adelante en otros ejemplos, forcejea con el problema de restar vaguedad al sistema, pero el resultado consiste en hacerse de él una idea general sólo un poco camuflada. Idéntica impresión se tiene con la referencia al plato y al círculo, cuando Kant, al inicio del capítulo sobre el esquematismo, afirma que la circularidad del plato lo unifica con el concepto puro de círculo. Y la impresión se hace más fuerte con la referencia al esquema del perro, que sería el esquema de un «cuadrúpedo en general» con el que puedo referirme a perros concretos. Es tan de cajón que tenemos entre las manos una idea general, que en el § 59 de la *Crítica del juicio*, para los conceptos empíricos (como lo es evidentemente el de plato o el de perro), Kant volverá a decir que no se trata de esquemas sino de ejemplos, es decir, de diagramas y no de monogramas.

En la versión de la *Crítica del juicio*, todos los conceptos empíricos son sensibilizados por medio de ejemplos, mientras que los conceptos abstractos, como «sustancia» y «depender» (es decir, «causa») no son más que reglas para la reflexión; Kant ha debilitado por tanto el papel del concepto, convirtiéndolo en una simple función epistemológica, necesaria no para la experiencia, sino para la reflexión sobre ella.



Pero en la *Crítica de la razón pura* no se puede actuar de este modo, puesto que sostiene que al menos algunos conceptos determinan a priori la experiencia. Motivo por el cual, por un lado, proporciona determinaciones muy generales de los esquemas, que son las que corresponden a la interpretación austera (B 183-5 / A 144-5) y que se limitan a enunciar las definiciones de la sustancia, causa, acción recíproca, posibilidad, realidad, etc., añadiendo que se trata de formas del tiempo. Por otro, da indicaciones del tipo «plato» o «perro» que pretenden explicar el paso desde dichos principios de enorme abstracción a la experiencia. Esta tensión atraviesa todo el capítulo sobre el esquematismo y aumenta por el hecho de que, para producir la referencia de lo abstracto a lo concreto, Kant eche mano de nuevo de la imaginación, de la que, por lo demás, dice que —como también del real funcionamiento del esquematismo— nada sabemos y acaso no sabremos nada jamás.

En general, el problema es que no es difícil pensar en un paso desde el concepto puro de sustancia al esquema de tal concepto puro, hasta llegar al individuo. Pero tampoco cuesta pensar en el paso desde un concepto empírico de perro al esquema de tal concepto y desde ahí llegar hasta al perro. Difícil de entender es de qué utilidad resulta el primer modelo para la experiencia, cómo tiene el segundo algo que ver con lo a priori y por encima de todo cómo se articula el primero con el segundo, pues el problema del esquematismo seguirá abierto a menos que tengamos a bien tragarnos el anzuelo de la imaginación trascendental, el cual puede transcribirse cómodamente en la afirmación de que podría suceder que un buen día resuelva la ciencia el rompecabezas, aunque por ahora estemos totalmente en blanco.

Cómo funciona un esquema. Una hipótesis. Sentadas estas premisas, propongo, sobre la base de algunas indicaciones kantianas, una posible interpretación del esquematismo basada en la espacialización del tiempo. Desde esta perspectiva, creo que un modo de explicar el funcionamiento del esquema como método de construcción y como forma del tiempo requeriría tres elementos, dos de los cuales Kant no nombra y apareciendo el restante sólo a título de ilustración: el número, las operaciones, la línea.

En cuando al número. Descartes y los físicos modernos transcriben la naturaleza en términos cuantitativos, homogeneizando de tal suerte los conceptos y los perceptos. A grandes rasgos, se trata de desarrollar el procedimiento inverso, partiendo precisamente de la hipótesis de que el trabajo de los físicos es el perfeccionamiento de un procedimiento espontáneo característico de nuestra alma.

En cuando a las operaciones. Las categorías proporcionan síntesis puramente intelectuales y actúan como las operaciones matemáticas fundamentales. Tendremos por tanto $7 + 5 = 12$; $12 - 5 = 7$; $7 \times 5 = 35$; $35 : 7 = 5$. A nivel categorial, eso sí, las operaciones se revelan bastante evidentes por lo que concierne a la cantidad y la cualidad; resultan un tanto diferentes para la relación, en la que la sustancia sería el 7 y el 5, si es que vale de algo el otro paradigma de juicio sintético a priori, la permanencia de la sustancia; la acción recíproca se manifestará en la circunstancia de que si no intercalo el signo de adición entre el 7 y el 5, éstos quedan como estaban; la causalidad sería la ley sobre cuya base, por contra, añadiendo el signo de adición obtengo el 12; y parecen realmente difíciles de pensar por lo que hace a la modalidad. Entonces, una vez más, los únicos dos principios puros en los que Kant gusta de poner empeño y que efectivamente emplea en sus demostraciones acerca



del trascendentalismo de las categorías, son la sustancia y la causa. Así las cosas, se impone pasar de la aritmética a la geometría.

En cuanto a la línea. El ejemplo proporcionado para explicar la diferencia entre imagen y esquema como método de construcción, el del número 5 que puede construir ●●●●, es emblemático. Ciertamente es que por voluntad de claridad Kant no ha escrito que el número 5 puede construir, pongamos, ●●●●, @@@@ o \$\$\$\$\$, pero bajo todo ello está también la idea tradicional de que el tiempo se compone de instantes que se despliegan en una sucesión de idéntica manera que se compone el espacio de puntos que generan líneas, pasando de lo discreto a lo continuo. Pero es que, pensado con detenimiento, tal es la concepción de fondo que en lo fundamental subyace al esquematismo: el esquema-modelo; el único, que Kant propone nada menos que en cinco ocasiones, que ilustra la posibilidad de representar el tiempo a través de una línea, como si quisiera confirmar fenomenológicamente que la aritmética tiene una equivalencia geométrica y que el tiempo tiene una equivalencia espacial.

La idea de fondo de Kant es ésta. Somos productores de tiempo, que es un movimiento que se verifica en el Yo, sumando unidades que son instantes temporales. Estas unidades componen una línea en nuestra imaginación, que proporcionaría la representación externa y figurada del tiempo (B 49-50 / A 33, B 154, B 156). En el mundo las cosas tienen contornos, es decir, líneas, como en las *silhouettes*, que son magnitudes extensivas (B 203-4 / A 162-4). Cuando vemos una cosa, al mismo tiempo la pensamos, y la unidad del objeto corresponde a la unidad de la conciencia en la referencia a dicho objeto (B 137-8).

Queda por advertir que, evidentemente, ni una sola de esas precisiones se halla en el esquematismo, puesto que una está planteada en la estética, tres en la deducción y la última en los principios. Pero es que no doy con otro modo de ofrecer una interpretación no tautológica de la tesis de que los esquemas son formas del tiempo y métodos de construcción. Además, en las diversas referencias a la línea, así como en el esquematismo, aparece la apelación a la imaginación, llamada a colorear los conceptos uniformándolos con los perceptos y a trazar la línea.

Sea como fuere, la línea ilustra, en las intenciones de Kant, esencialmente tres cosas: primero, que el tiempo puede convertirse en espacio porque nos lo representamos en la imaginación con una línea; segundo, que el Yo pienso amalgama las representaciones del mismo modo como amalgamamos los instantes para hacer una línea que representa al tiempo, y que actuando de esta manera amalgama además una representación simple como cantidad extensiva; tercero, que en dicha unidad de los fenómenos se tiene también la unidad de la conciencia. La referencia a la línea cuenta además con un valor de psicología empírica. La idea de Kant es que la imaginación (como memoria) produce el tiempo, sumando instantes; al mismo tiempo, traza figuras, pasando de la síntesis intelectual de las categorías a la síntesis figurada de los esquemas. Idea que es una expresión habitual del idealismo trascendental, porque, de nuevo, como en el § 24 de la deducción, Kant no ha explicado aún en qué sentido dicha operación, que tiene un referente real, diferiría de la del geómetra, que tiene un referente imaginario.

Por qué no funciona. Se hace patente esa dificultad si obligamos al esquema a ser menos sobrio. Nuestra conjetura deja aquí abiertos al menos cuatro problemas.





Primero. ¿Cómo se pliega la línea? Es decir, ¿cómo se pasa de las formas geométricas a los conceptos empíricos en general?

Segundo. ¿Cómo nos ayuda el esquema como línea a referirnos a conceptos empíricos singulares? Niños, radiadores, perros pueden ser identificados de la misma manera.

Tercero. ¿Quién pone o quita los colores?, y ¿por qué son los colores precisamente los que son? Stumpf había recapitulado estas perplejidades observando que decir que el tiempo media entre los conceptos y los perceptos habida cuenta de que es una intuición no demasiado sensible, es como sostener que un cristal verde media entre el aire y las hojas porque es transparente como el aire y verde como las hojas.

En último lugar, el esquema tiene el mismo género de problemas que las imágenes mentales. La imagen mental es interna y modificable dentro de ciertos límites; la imagen externa es una cosa y no es modificable, no depende de nosotros. Afuera las cosas son grandes o pequeñas, mientras que la imagen interna está mucho menos determinada, porque puedo pensar dos triángulos de diferentes dimensiones, pero si después me pregunto cuáles son en realidad sus dimensiones, tengo que reñirme con algo harto indeterminado (pienso en un triángulo, pero si me pregunto por la longitud de sus lados, puedo responder un centímetro y medio, 15 centímetros, un metro y medio, incluso 15 metros si imagino un triángulo un poco alejado). A más abundar, la imagen mental de la autopista Turín-Milán no tiene una longitud de 126 kilómetros y no dura dos horas, y, como decía William James, las imágenes no tienen olor ni sabor. Todas estas consideraciones pueden declarar a favor de la mayor ductilidad de los esquemas respecto a las cosas, pero está también la otra cara de la moneda, el hecho de que se complica así la explicación de cómo se refieren a ciertas cosas y nos permiten identificarlas.

Los principios. La solución es, en conjunto, alambicada o, como decía Strawson, barroca. Resulta de hecho comedida en los recursos (de un caso psicológico como la necesidad de hacer figurar el tiempo como una línea, se extrae la posibilidad de aplicar las categorías a la experiencia) y manirrota con los medios empleados, a la vista de que Kant se ve obligado a invocar una facultad desconocida llamada a lavar la cara, en la síntesis figurada, a los esquemas puros facilitados por la síntesis intelectual. Pero para Kant, como para sus lectores, el problema consiste en dar alguna explicación de por qué las matemáticas se aplican con tan buena presencia a la experiencia a través de la física, porque la explicación parece bastar. En este punto, Kant puede transitar a los principios, en los que la referencia a la física es del todo explícita (Strawson: 105) y recalcar en las tesis cruciales de la sustancia y de la causa.

Sustancia. También aquí puede darse una interpretación austera, que ve en la tesis de la sustancia la expresión de un principio epistemológico por el que «La experiencia del objetivo exige la posible determinación de relaciones temporales objetivas» (Strawson: 119). Pero si se pretende descender al detalle, surgen al menos tres tipos de problema.

Primero, la sustancia está infradeterminada: agujeros, sombras, reflejos, fosforescencias y estribillos serían, en la hipótesis de Kant, sustancias, puesto que en el tiempo permanecen.

Segundo, no está claro ni qué significa exactamente «permanecer en el tiempo» (parece equivaler a menudo a «estar situado en el espacio») ni cuánto debe durar exactamente una cosa para ser una sustancia (lo cual hace entrar en barrena a la distinción entre sustancia y accidentes).

Tercero, «sustancia» es una caracterización química y física, no ecológica, en la medida en que en la experiencia nunca encontramos sustancias en estado puro; por otro lado, y sobre todo (Strawson: 118), quien no tenga ni idea de sustancias puede muy bien asistir a transformaciones sin suponer que algo permanece en el cambio.

Causa. Y ya para acabar, a propósito de la tesis de la causa, existe, no siendo nada pequeña su fuerza, la objeción de Strawson (125), que pone bien a las claras cómo confunde Kant la necesidad material con la necesidad intelectual, es decir, el hecho de que hay causas en el mundo con el hecho de que somos capaces de reconocerlas y explicarlas. Cabría añadir una segunda objeción. El hecho de que podemos percibir pseudocausalidades (por ejemplo, doy un puñetazo sobre la mesa y se enciende una farola en la calle, lo que convengo que es una causalidad incluso sin creérmelo del todo) demuestra que la causalidad no es una categoría intelectual, pues la vemos sin pensar que es verdadera, lo cual contradice la hipótesis del a priori. Si de verdad fuese pensada y no intuita, no podríamos experimentar causalidades que chocasen con cuanto sabemos y pensamos, o con nuestra experiencia. Nótese de paso que esta consideración contradice igualmente a la versión empirista, según la cual la causalidad sería una costumbre (en esta versión, durante un cierto periodo de tiempo —mientras se crea el hábito— nos veríamos obligados a no reconocer ni siquiera causalidades auténticas).

DE LA FÍSICA A LA ECOLOGÍA

Uno puede preguntarse, a modo de conclusión, por qué se vio Kant obligado a apoyarse en la física; pero conocemos la respuesta: era la única réplica disponible contra las consecuencias escépticas del empirismo. De haber existido el darwinismo no se habría hecho imperiosa semejante réplica hiperbólica; hubiera bastado con afirmar que somos los que somos porque hemos evolucionado en un mundo que es el que es: vistas así las cosas, no se precisa en absoluto de una tesis acerca de los esquemas conceptuales. Los esquemas conceptuales habrían sido la respuesta a estímulos del mundo externo, no principios constructivos. Y en este caso habría quedado abierta la posibilidad de un realismo de fondo en vez de un trascendentalismo, así como una percepción, en principio, directa. Pero nada de esto era posible en la época de Kant, quien, no obstante, como he apuntado, atempera considerablemente sus tesis en la *Crítica del juicio*, transformando el sistema de los esquemas conceptuales en un principio epistemológico —de explicación de la naturaleza, no de posibilidad de la experiencia— y alineándose, en lo básico, con la interpretación austera de Strawson.

Traducción del italiano para *Laguna* de Moisés BARROSO RAMOS.

