UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
EPISTEMOLOGÍA

UN ENSAYO SOBRE OBJETIVIDAD Y REALISMO. LA POLÉMICA KANTIANA ENTRE T. NAGEL Y P. F. STRAWSON

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DIANA GLORIA CONTRERAS GALLEGOS

TUTOR:
DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. NOVIEMBRE, 2019

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

There is one possible or partial interpretation of Kant's doctrine which is powerfully echoed in the analytical philosophy of our time. The echoes are various, incomplete and, in different ways, distorting. But they are there. It is hard, for me at least, to think of any other philosopher of the modern period whose influence, however delayed or indirect, has been equally momentous.

Peter F. Strawson

Un ensayo sobre objetividad y realismo.
La polémica kantiana entre T. Nagel y P. F. Strawson

Índice

Página

Introducción …… 1

Capítulo 1. Thomas Nagel
La objetividad como imparcialidad en *Una visión de ningún lugar*…….. 17

Introducción…….. 17
1.1 Los objetivos de *Una visión de ningún lugar*……. 22
1.2 La objetividad como un método para comprender imparcialmente el mundo…… 24
1.2.1 La objetividad como imparcialidad en la propuesta nageliana: reflexión y corrección……. 26
1.2.2 El método de la objetividad como imparcialidad: proceso gradual de liberación de la *cárcel* de nuestras apariencias……. 29
1.2.3 La idea de un mundo que nos contiene: móvil para dejar atrás las apariencias…… 37
1.3 Los límites de la objetividad en la propuesta de Nagel……. 39
1.4 El realismo fuerte de Nagel……. 50
1.5 La crítica de Nagel al "reduccionismo"…….. 57
1.6 Reflexiones en torno a la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad. Atractivos y dificultades…… 67
Conclusión…… 69

Capítulo 2. La discusión de Nagel con Kant y con Strawson……... 71

Introducción……. 71
2.1 Nagel: entre el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson……. 73
2.2 Primer acercamiento a los argumentos de Nagel en la discusión que entabla con Kant y con Strawson…… 80

Página

2.3 La discusión de Nagel con Kant……. 90

2.3.1 La afinidad de Nagel con Kant…….. 90

2.3.2 La objeción de Nagel a Kant……. 92

2.4 La discusión de Nagel con Strawson……... 96

2.4.1 La afinidad de Nagel con Strawson…… 96

2.4.2 La discrepancia de Nagel con Strawson……. 97

Conclusión ……... 99

Capítulo 3. Immanuel Kant
Los límites y las posibilidades del conocimiento objetivo
a partir de la subjetividad humana…….. 102

Introducción…….. 102

3.1 La metafísica del conocimiento en Kant. Algunas consideraciones……... 107

3.2 Un acercamiento a la «revolución copernicana». Dos reflexiones:

a) Hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia

b) La experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por
el espacio como intuición *a priori*…….. 117

3.3 La oposición kantiana "fenómeno/cosa en sí" en el marco de
los límites de nuestro conocimiento objetivo. Una aproximación…….. 126

3.3.1 El dualismo "fenómeno/cosa en sí" en el pasaje de
la «revolución copernicana». ¿Una distinción en principio metafísica,
o bien, epistemológico-metodológica?..... 127

3.3.2 Una interpretación a la distinción "fenómeno/cosa en sí" que
aparece en B 308-9……. 131

3.3.3 Algunas reflexiones a favor de la naturaleza metafísica
de la distinción "fenómeno/cosa en sí" en el seno
de la investigación trascendental kantiana……. 140

Conclusión..…… 157

Página

Capítulo 4. Las condiciones sensibles de la capacidad receptiva humana; el espacio como intuición pura *a priori* y su papel en la objetividad…… 161

Introducción……... 161

4.1 El parágrafo introductorio de la Estética trascendental" (§ 1). Dos tesis: a) "Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de intuiciones" b) "La forma del fenómeno hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones"…….. 174

4.2 Espacio y tiempo: condiciones *a priori* de la sensibilidad humana……. 186

4.2.1 El espacio como intuición *a priori*……. 188

4.2.2 El tiempo como intuición *a priori*…….. 190

4.3 Reflexiones en torno al espacio como condición *a priori* de nuestro conocimiento empírico…… 192

4.3.1 La naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia a partir del espacio como intuición *a priori*…… 194

4.3.2 El par de consecuencias que Kant deriva a partir del espacio como intuición *a priori*: a) El espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones mutuas ("tesis de la idealidad del espacio") y b) El espacio es sólo una condición subjetiva de la sensibilidad ("tesis de la subjetividad del espacio")…… 198

4.3.2.1 La consecuencia "a": El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas. Reconstrucción del argumento y propuesta de lectura… 205

4.3.2.2 La consecuencia "b": El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Reconstrucción del argumento y propuesta de lectura …….. 215

4.3.3 La tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma del fenómeno y la tesis de la receptividad: mutua implicación…… 228

Página

4.3.4 El espacio: ¿o bien cualidad primaria de los objetos,
o bien cualidad secundaria? Discrepancias frente a los afirmado en
la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*. Solución a
esta aparente inconsistencia en el marco del carácter necesariamente
relacional de la experiencia humana…… 236
Conclusión…… 254

Capítulo 5. Peter. F. Strawson
El trazo de los límites de la objetividad conforme a la estructura
general posible de la experiencia…… 258

Introducción…….. 258
5.1 Los objetivos de *Los límites del sentido*……. 263
5.2 Los dos rostros de la *Crítica de la razón pura*…….. 266
5.3 La posición de Strawson frente al espacio y al tiempo
como formas de la intuición…….. 277
5.3.1 La interpretación austera…….. 277
5.3.2 La interpretación del idealismo trascendental. Consecuencias…… 281
5.4 Reflexiones en torno a la interpretación austera del tiempo y
del espacio de Peter F. Strawson. Algunos atractivos y dificultades…… 286
Conclusión……. 290

Conclusión…….. 295

Bibliografía…… 302

Anexos…… 305
Diccionario……. 306
Demostración formal del argumento que justifica la estructura lógica de la
presente tesis…… 307

Introducción

En *Una visión de ningún lugar*, Thomas Nagel señala que la objetividad es un método para comprender el mundo tal y como es en sí; este método consiste en dejar atrás gradualmente el punto de vista subjetivo hasta alcanzar una visión por completo imparcial de la realidad. Sin embargo, el avance hacia la objetividad se enfrenta con un límite que no puede ser superado: no es posible liberarnos de nuestra perspectiva subjetiva humana, incluso en el caso de llevar nuestra búsqueda de objetividad hasta el máximo alcance, por lo que Nagel concluye que: "la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana."[1]

A primera vista, la conclusión a la que llega Nagel mantiene una fuerte conexión con la tesis kantiana de que el conocimiento de las cosas en sí mismas queda fuera del ámbito de nuestra experiencia posible, esto es, la realidad en sí misma trasciende nuestra cognición humana: "[…] nuestro conocimiento racional *a priori* […] sólo se refiere a fenómenos y […] deja, en cambio la cosa en sí como no conocida por nosotros […]"[2]

Pero la posición de Thomas Nagel no es la única que en la filosofía contemporánea, al parecer, tiene un cuño kantiano; los ecos de la metafísica del conocimiento del filósofo de Königsberg se escuchan también en P. F. Strawson quien, al interpretar el *dictum* de la «revolución copernicana» ("los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento"[3]), señala que cualquier intento de establecer cómo son las cosas en total abstracción de las condiciones humanas de conocimiento estará condenado al fracaso; el argumento es el siguiente:

> Si en realidad hay condiciones formales altamente generales, las cuales los objetos deben satisfacer para convertirse en posibles objetos del conocimiento humano, entonces, evidentemente, todos los objetos del conocimiento humano posible deben conformarse de acuerdo a esas condiciones. Cualquier intento de establecer cómo son las cosas en total abstracción de esas condiciones estará destinado al fracaso.[4]

---

[1] Nagel 1986, p. 146.
[2] B XX.
[3] BXVI.
[4] Strawson 1997a, pp. 232 y 233. El texto en inglés es el siguiente: "If there indeed are highly general formal conditions which objects must satisfy in order to become possible objects of human knowledge, then, evidently, all objects of possible human knowledge must conform to those conditions. Any attempt to establish how things really are in total abstraction from those conditions will be doomed to failure."

Prima facie, al parecer tanto Nagel como Strawson sostienen una posición de raíz kantiana en la que nuestro conocimiento objetivo tiene límites que no pueden ser rebasados; éstos surgen en relación con la subjetividad humana: no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas más allá de los límites que imponen las capacidades con las que contamos los seres humanos. Del mismo modo que ocurre con la propuesta de Kant, la noción de objetividad que sostiene cada uno de estos filósofos tiene el compromiso de trazar los límites entre, por una parte, la naturaleza de la realidad y, por otra, lo que podemos -en principio- pensar o conocer acerca de ella en virtud de nuestras capacidades intelectuales y cognitivas. Ambas posiciones frente a la objetividad entrañan, entonces, un compromiso realista; el cual, descrito en sus líneas más generales, afirma la existencia de una realidad independiente de nuestras mentes. Bajo este compromiso, ambas propuestas admiten que hay aspectos de la realidad que no pensamos o concebimos y que no podemos pensar o concebir.

De acuerdo con esta primera mirada, las posiciones frente a la objetividad de Nagel y Strawson –al parecer afines en algunos aspectos al idealismo trascendental- parecen ser muy cercanas entre sí, puesto que en cada una de ellas subyace un compromiso realista que comprende las relaciones entre lo que existe y lo que en principio podemos conocer dada nuestra subjetividad. Con base en este compromiso, las nociones de objetividad de ambos filósofos parecen compartir la misma preocupación: el trazo necesario de los límites de nuestro conocimiento objetivo, en virtud de nuestras capacidades cognitivas e intelectuales; en ambas propuestas, entonces, el reconocimiento de la subjetividad humana, explica nuestra pretensión de objetividad y los límites de ésta.

Ante este panorama, quizá nos encontramos frente a dos nociones de objetividad sumamente afines, en tanto que, al parecer, persiguen el mismo propósito: trazar los límites de nuestro conocimiento objetivo a partir del reconocimiento de nuestra subjetividad; esto, bajo el compromiso de la independencia del contenido de nuestras afirmaciones objetivas,[5] respecto de nuestras representaciones. Si estos puntos de coincidencia las hace ser muy semejantes entre sí, entonces es posible pensar que las diferencias entre ellas pueden ser, en principio, no sustanciales: parece que no tenemos

[5] Bajo la expresión "contenido de nuestras afirmaciones objetivas" me refiero al estado de cosas en el mundo descrito por nuestros juicios objetivos.

razones para pensar que pueda haber un claro enfrentamiento entre los supuestos de una y otra, es decir, que puedan ser posiciones por completo opuestas.

Sin embargo, desde mi punto de vista, nos encontramos ante dos nociones de objetividad totalmente incompatibles y, lo que es más asombroso, los supuestos de cada una parecen estar justificados correctamente en la propuesta de Kant. Aunque tanto Nagel como Strawson parecen ser muy afines entre sí en tanto que comparten la preocupación del trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo, el verdadero desacuerdo surge precisamente en aquello que se delimita a través del trazo: las relaciones entre la naturaleza de la realidad y el lugar o el papel –en todo caso- de la subjetividad en nuestro conocimiento objetivo; es aquí donde nos encontramos frente a dos posiciones mutuamente excluyentes: o bien la realidad se halla en principio más allá de nuestras mentes -por lo que es incognoscible-, o bien, la realidad es justamente lo que podemos alcanzar a través de nuestras capacidades cognitivas. Dicho de otro modo, estamos ante dos nociones opuestas de objetividad, comprometidas cada una de ellas, con dos tipos de realismo incompatibles entre sí: un realismo trascendente o metafísico, en tanto que Nagel asume que: "En un sentido muy fuerte, el mundo se extiende más allá de donde llegan nuestras mentes"[6]; "no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir […]"[7]; y un realismo empírico en la interpretación *austera* del idealismo trascendental que Strawson ofrece: "El realismo empírico [nos recuerda] que el conocimiento humano no puede exceder los límites de las capacidades cognitivas humanas"[8]

Lo sorprendente, reitero, es que estos dos tipos de realismo implícitos en cada una de las nociones de objetividad de estos filósofos, al parecer se encuentran plenamente justificados en la lectura que cada uno hace de la *Crítica de la razón pura* del sabio alemán. Ello muestra que tanto Strawson como Nagel recobran solamente algunos elementos de la propuesta de Kant, en función del objetivo de cada programa: el de Strawson, presentar una interpretación unificada, clara y ordenada del sistema de pensamiento de la *Crítica de la razón pura*, a partir de la recuperación de lo que depende

[6] Nagel 1986, p. 131.
[7] Nagel 1986, p. 146.
[8] Strawson 1997b, p. 249. La versión original en inglés es la siguiente: "Empirical realism [reminds us] that human knowledge cannot exceed the bounds of human cognitive capacities."

de la argumentación analítica de Kant, frente a lo que es independiente de ella;[9] y el de Nagel, proporcionar una crítica y una defensa de la objetividad como imparcialidad.[10] Es importante no perder de vista esto ya que puede explicar por qué, a pesar de ser propuestas que entrañan supuestos realistas incompatibles, en cierto sentido pueden compartir algún punto en común. Muestra de ello es que Nagel, a pesar de que presenta serias objeciones a la propuesta tanto de Kant como a la de Strawson, también tiene coincidencias con cada uno. Veamos esto con mayor detalle.

En el capítulo V "Pensamiento y realidad" de *Una visión de ningún lugar*, Nagel entabla una discusión sobre los límites de la objetividad con Kant y con Strawson. En ella, expresa que es afín en un punto con Strawson y también que coincide con Kant en otro. Del mismo modo, presenta sus objeciones ante las propuestas de cada uno de ellos:

> Concuerdo con Strawson en rechazar que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen, pero estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. Nuestro conocimiento del mundo fenoménico es un conocimiento parcial del mundo tal como es en sí mismo; pero no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano, como sugiere Strawson, en direcciones que en este momento no somos capaces de imaginar.[11]

Aunque aparentemente existe cierta afinidad entre la propuesta de Nagel y la de Kant, por una parte, y la de Nagel y Strawson, por otra, mi punto de vista -como recién señalé- es que se trata de posiciones mutuamente excluyentes; esto, si penetramos en los supuestos intrínsecos a cada una. La propuesta sobre el trazo de los límites de la objetividad de Nagel se encuentra comprometida con dos supuestos que, a su vez, son incompatibles tanto con la propuesta de Kant como con la de Strawson. Tales compromisos son los siguientes:

a) El planteamiento de la objetividad como un método incondicionado para comprender el mundo, es decir, como un método -en principio- libre de cualquier determinación de la subjetividad; por lo que la aplicación del método de la objetividad

[9] Ver Strawson 1975 [1966], pp. 9 y 14.
[10] Ver Nagel 1986, p. 13.
[11] Nagel 1986, p. 146.

nos permite obtener gradualmente un punto de vista cada vez más imparcial de la realidad, al tiempo que dirige nuestra búsqueda hacia un punto de máximo alcance: un punto de vista desde ningún lugar. He llamado a este supuesto 'OI'.

b) El compromiso de la propuesta de objetividad de Nagel con un realismo fuerte, es decir, con una noción de realidad en la que una parte de ella se encuentra, en principio, más allá de nuestras capacidades humanas cognitivas y epistémicas. Supuesto que he nombrado 'RF'.

En suma, el trazo de los límites de la objetividad como imparcialidad en la propuesta de Nagel puede expresarse como el compromiso de una objetividad incondicionada (OI) en enlace con un realismo fuerte (RF). Este compromiso no aparece de suyo ni en la propuesta de Kant ni en la de Strawson, a pesar de las afinidades que el filósofo norteamericano dice tener con cada uno de ellos. Desde mi punto de vista, son precisamente estos compromisos los que constituyen la plataforma a partir de la cual Nagel expresa sus objeciones frente a las propuestas de uno y otro.

Ahora bien, si tomamos en cuenta –como he señalado en líneas anteriores- que el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana presupone un compromiso frente a la naturaleza de la realidad y el alcance de nuestras mentes respecto de ella, *i.e.,* un compromiso realista, entonces dos teorías sobre el trazo de estos límites solamente pueden ser afines en principio, si comparten supuestos; esto es, habrá afinidad de suyo si están de acuerdo en que la realidad se encuentra al alcance de nuestro aparato cognitivo (como puede ser un realismo empírico), o bien, si concuerdan en que se encuentra fuera del mismo (aquí puede aparecer un realismo trascendente o un realismo "fuerte"). Del mismo modo, serán afines, en principio, si consideran que es posible desprenderse del punto de vista subjetivo para obtener una visión cada vez más objetiva del mundo, o bien, si concuerdan en que esto es, de suyo, imposible. En suma, podremos saber si dos teorías sobre el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana son -en principio- afines, si comparten los supuestos anteriores, al menos. De aquí se deriva lo que he llamado "Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana" o "Criterio para Afinidad entre Teorías" (CAT). Este criterio reza así:

"Dos teorías sobre los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana serán de suyo afines si comparten los siguientes supuestos articulados:

a) el alcance (o no), en principio, de nuestras mentes humanas respecto de la realidad, y

b) el reconocimiento (o no) de los requerimientos que impone –en principio- la subjetividad humana como condición necesaria para obtener conocimiento objetivo".

El propósito del presente ensayo consiste en mostrar que la propuesta de Kant no es, en principio, afín a la de Nagel; lo mismo ocurre con la de Strawson. Las propuestas de cada uno de Kant y Strawson no se encuentran comprometidas de suyo con una objetividad incondicionada (OI) en enlace con un realismo fuerte (RF), como ocurre con la alternativa que nos ofrece Nagel. Haré notar que, por el contrario, tanto la propuesta del filósofo alemán como la del filósofo inglés se encuentran trazadas bajo el compromiso de una objetividad condicionada (OC) en articulación con un realismo empírico (RE), por lo que cada una de ellas es incompatible con la posición de Nagel.

Para lograr el objetivo anterior, he estructurado argumentativamente el contenido del presente ensayo a través de la forma lógica conocida como *Modus Tollens*:[12]

Si acaso la propuesta de Nagel fuera afín –en principio- a la de Kant, tendríamos que encontrar en la propuesta del filósofo alemán los supuestos que se hallan en la propuesta de Nagel, a saber, el compromiso de una objetividad incondicionada (OI) en enlace con un realismo fuerte (RF) (esto con base en el criterio CAT). La propuesta de Kant no contiene OI en articulación con RF, por tanto, no hay afinidad alguna, en principio, con la propuesta de Nagel. El mismo argumento opera para demostrar la no afinidad de suyo entre la propuesta de Strawson y la de Nagel, haciendo los cambios pertinentes; es decir, si la oferta de Nagel fuera de suyo afín a la de Strawson, entonces la propuesta del filósofo inglés estaría edificada bajo los mismos compromisos que encontramos en la propuesta nageliana: una objetividad incondicionada enlazada con un realismo fuerte. Como demostraré, en absoluto la propuesta de Strawson contiene tales supuestos, por lo que no es afín, en principio, a la de Nagel.

[12] El *Modus Tollens* es una regla proposicional de la lógica deductiva de primer orden que reza así: 'p ⊃ q; ~ q; / ∴ ~ p'. Donde 'p' y 'q' son variables proposicionales sustituibles por enunciados; '⊃'es la conectiva lógica del condicional material y '~' es la negación. Su lectura es ésta: 'Si p, entonces q; no q; por tanto, no p'.

Asimismo, en el curso de la demostración descrita líneas arriba, sostengo un planteamiento que he llamado "el carácter necesariamente relacional de la experiencia humana, a partir del espacio como intuición *a priori*", tesis que acuño desde el capítulo tercero en que analizo la propuesta kantiana y que sostendré en el resto del trabajo. Con base en esta tesis doy una respuesta al berkeleyanismo[13] que tanto Nagel como Strawson observan en Kant. Con ello, me separo no sólo de la posición de Nagel, sino también de la de Strawson.

De esta manera, el presente ensayo se encuentra organizado a través de los siguientes capítulos:

En el primer capítulo, titulado "Thomas Nagel. La objetividad como imparcialidad en *Una visión de ningún lugar*", penetro en la propuesta de Nagel sobre los límites de la objetividad y muestro que se encuentra comprometida con OI en enlace con RF.

En el segundo capítulo, cuyo nombre es "Thomas Nagel. La discusión con Kant y con Strawson", analizo la polémica que Nagel entabla con Kant y con Strawson, respectivamente. Realizo una reconstrucción tanto de las objeciones como de las afinidades que forman parte del debate de Nagel con cada uno de ellos, con el propósito de mostrar que las objeciones contra sus propuestas son expresión de los compromisos antes identificados, a saber, OI en articulación con RF. Hago notar que precisamente debido a la presencia de estos supuestos y –con base en el criterio CAT-, es preciso poner

[13] En este trabajo describiré el "fenomenalismo" o "fenomenismo, que se ha identificado con la propuesta de Berkeley como la posición en la que las cualidades primarias de los objetos se comportan del mismo modo que las cualidades secundarias, es decir, se trata únicamente de ideas, apariencias o representaciones en nosotros. Como veremos, el cargo de berkeleyanismo en Kant ocurre desde la primera recepción de *La crítica de la razón pura*, a partir de lo que exponen Garve y Feder en *La reseña de Gotinga*, el 19 de enero de 1782. Poco después, en 1785, Friedrich Heinrich Jacobi elabora el mismo cargo en *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus.* Es conocida la declaración de Jacobi en contra del idealismo trascendental kantiano: sin el presupuesto de que nuestra sensibilidad es receptiva y por ello, de que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos (tesis de la receptividad), Jacobi no puede entrar al sistema, mientras que con este supuesto, no puede permanecer en el mismo: "[…] for several years running I […] had to repeatedly start the *Critique of Pure Reason* from de beginning because I continued to be confused by the fact that **without** this presupposition, I could not find my way into the system, whereas **with** it I could not stay there." Ver Brigitte Sassen, 2000, p. 173. Aquí surge una disyuntiva en absoluto favorable para la propuesta kantiana: si el objeto que nos afecta es la cosa en sí misma, entonces emerge el problema de que sabemos que las cosas en sí mismas existen espacio-temporalmente y que tienen poderes causales, lo cual contradice la afirmación kantiana de que no conocemos las cosas en sí mismas; por otra parte, si el objeto que causa nuestras representaciones es el fenómeno –entendido como "mera representación en nosotros"-, entonces ello trae consigo el problema de que el fenómeno es producto de la afección y, en esa medida, no puede explicarla; además de que, bajo esta óptica, el idealismo kantiano y el berkeleyano resultarían ser muy similares. Jacobi se inclina por la interpretación acerca de que la cosa en sí causa nuestras representaciones, lo que conduce a que la propuesta kantiana resulte ser ininteligible. Ver Lazos 2014, pp. 64 y 65; 72, 147 y 148.

en duda la existencia de alguna afinidad que pudiera haber –en principio- entre Nagel y Kant por una parte, y Nagel y Strawson, por otra; ello me permite formular el siguiente enunciado condicional: 'si, en efecto, la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad es afín –en principio- a la de Kant y el criterio CAT dice que dos teorías son de suyo afines si comparten supuestos, entonces la propuesta del sabio alemán debe estar comprometida con OI en enlace con RF'; el mismo condicional, *mutatis mutandis*, funciona para el caso de la discusión Nagel-Strawson. Cierro el capítulo con la formulación de dicho condicional para, de este modo, proseguir con la argumentación a favor de la negación del consecuente del mismo, en los capítulos tercero y cuarto en relación con la propuesta de Kant, y en el quinto con la de Strawson.

De este manera, en "Immanuel Kant. Los límites y las posibilidades del conocimiento objetivo a partir de la subjetividad humana", tercer capítulo del presente ensayo, mi objetivo consiste en demostrar que en absoluto encontramos los supuestos OI y RF en la propuesta kantiana sobre el trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo. Por el contrario, muestro que la investigación que el filósofo llama "trascendental" tiene como propósito el estudio de aquellas condiciones que, dada nuestra subjetividad, es preciso satisfacer para obtener conocimiento empírico. La noción kantiana de objetividad, condicionada –en principio- por la subjetividad humana (OC), en enlace con una concepción de la realidad conformada por objetos empíricos, *i.e.,* al alcance de la mente humana y, en particular, dados a nuestra intuición sensible (RE) constituyen los compromisos esenciales de la propuesta de Kant. Justamente estos compromisos colocan la oferta del filósofo de Königsberg en el lado opuesto respecto de la posición de Thomas Nagel.

Para cumplir con el objetivo del tercer capítulo, inicio con un acercamiento hacia algunos de los conceptos que encuentro centrales en la investigación trascendental de Kant y que, a su vez, dan muestra de RE y OC en la propuesta del filósofo alemán. A continuación, analizo el pasaje de la *Crítica de la razón pura* conocido como «revolución copernicana» con el objetivo de presentar dos reflexiones: a) hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos y b) la experiencia tiene, de suyo, un carácter necesariamente relacional signado por el espacio en cuanto intuición *a priori*. En particular, esta segunda reflexión será una tesis que sostendré durante el resto del trabajo, por lo que constituye un eje transversal en la

argumentación del presente ensayo. Desde mi punto de vista, el punto nodal de la "revolución" a la que Kant nos invita, se encuentra en el papel del espacio en cuanto intuición *a priori*; a la luz del *giro copernicano* es preciso considerar los objetos -en cuanto objetos de los sentidos, *i.e.,* regidos por nuestra intuición sensible- como necesariamente espaciales. Con base en este punto de partida, examino lo dicho por Kant en Fenómenos y númenos, Conceptos de reflexión y algunos pasajes de la Estética trascendental, para sostener que nuestra experiencia es receptiva, relacional, de manera inescapable: debido a la capacidad receptiva de nuestra sensibilidad en tanto que el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos,[14] y en virtud de que a través del espacio (única condición subjetiva por medio de la cual podemos ser afectados por los objetos externos[15]) solamente pueden darse representaciones de relación,[16] no podemos sustraernos de la relación, del influjo, que ejercen los cuerpos sobre nuestras mentes y cuerpos; este límite constituye –al mismo tiempo- la posibilidad de nuestro conocimiento.

A mi juicio, la investigación trascendental kantiana, cuya interrogante es nuestro modo *a priori* de conocer objetos, se inscribe –en principio- en el ámbito de lo epistemológico; en este marco Kant traza los límites de nuestro conocimiento a partir de compromisos metafísicos en torno a los objetos en cuanto objetos de conocimiento, objetos normados por las condiciones que imponen nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Bajo esta perspectiva, realizo una aproximación a la distinción kantiana entre el "fenómeno" y la "cosa en sí". Mi punto de vista es que este dualismo refiere a dos rasgos constitutivos de uno y el mismo objeto; por una parte, en el término "fenómeno" se condensa la nota distintiva del objeto en cuanto a la relación indisoluble de éste con nuestra subjetividad, en particular, con nuestra sensibilidad; por otra parte, a través del "nóumeno" se decanta –a su vez- un rasgo del mismo objeto: su carácter indefectiblemente impenetrable. Lejos de aludir a dos entidades enteramente opuestas entre sí, el "fenómeno" y el "nóumeno" refieren cada uno de ellos a dos rasgos presentes en uno y el mismo objeto: su carácter inexorablemente relacional y, a la vez, su inaccesibilidad.

[14] Ver, por ejemplo, A 19/ B 33. Este planteamiento se condensa en la denominada "tesis de la receptividad; tesis a la que haré referencia a lo largo del presente ensayo.
[15] A 26/ B 42.
[16] B 67.

Mi posición, por tanto, se opone a la lectura de Nagel acerca de que Kant se encuentra comprometido con dos ámbitos conformados por entidades mutuamente opuestas: el de las cosas en sí mismas -no espacio-temporales- por una parte, y el de los fenómenos o apariencias de las cosas en sí mismas, por otra. Considero que Kant utiliza el término 'nóumeno' como un concepto que acota nuestro conocimiento objetivo.[17] Sin embargo, muestro, además, que el uso de este término en el plano de lo epistemológico contiene, a su vez, compromisos metafísicos; con ello me alejo de una interpretación deflacionaria en la que la investigación trascendental se reduce a una trivialidad analítica (el conocimiento de las cosas de las que podemos tener conocimiento es imposible excepto bajo las condiciones bajo las que podemos tener conocimiento; es decir, podemos conocer las cosas sólo lo que podemos conocer de ellas).[18] Lo 'nouménico' refiere a aquello del objeto que escapa por completo a toda relación con nuestras capacidades epistémicas y cognitivas, del mismo modo que lo 'fenoménico' remite a lo que del objeto se encuentra en relación con nosotros.

De este modo, muestro que existe evidencia textual en la *Crítica de la razón pura* para sostener lo siguiente: que la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí mismas alude a una distinción entre las propiedades extrínsecas (relacionales) de los objetos y las propiedades intrínsecas de éstos.[19] Distinción de orden metafísico que se inscribe, insisto, en la investigación trascendental dirigida a la indagación de los límites y las posibilidades de nuestro conocimiento objetivo. A partir de este compromiso metafísico es posible comprender con mayor claridad por qué Kant sostiene de manera reiterada que, dada nuestra receptividad, nos es imposible conocer las cosas en sí mismas: puesto que nuestra intuición es sensible, no podemos escapar de la relación necesariamente espacial que tenemos con los objetos; nos es imposible conocer las propiedades intrínsecas de éstos ya que lo que consideramos interno en un objeto, para nosotros es fenoménico, es relacional. A través de simples relaciones no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas, advierte Kant.[20] Las propiedades extrínsecas de los objetos no son reductibles a las

[17] Esto, como señala Henry Allison. Ver Allison 1992 [1983]. Sin embargo, me distancio de la interpretación de este último en cuanto a que considero que la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí inscrita en el plano de lo epistemológico, expresa también el compromiso metafísico de Kant en torno a la distinción entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos, a partir de la propuesta de Rae Langton. Ver Langton 2001 [1998].
[18] Ver, por ejemplo lo que al respecto dice el filósofo inglés en Strawson 1997a, p. 241.
[19] Tesis que suscribe Rae Langton. Ver Langton 2001 [1998].
[20] Ver B 67.

intrínsecas (tesis de la irreductibilidad).[21] Desde mi punto de vista, tanto la tesis de la receptividad referida a que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos así como la tesis de la irreductibilidad, mantienen una conexión necesaria con la propuesta kantiana acerca de la idealidad del espacio;[22] ello me obliga a examinar con mayor detenimiento en el cuarto capítulo de este trabajo, los argumentos de Kant en torno a esta última tesis.

En el capítulo cuarto titulado "Immanuel Kant. Las condiciones sensibles de la capacidad receptiva humana; el espacio como intuición pura *a priori* y su papel en la objetividad", continúo con la demostración de los supuestos OC y RE en la propuesta kantiana, lo que lleva a negar la presencia de los compromisos OI y RF. En este capítulo exploro de manera específica los argumentos que Kant presenta en la Estética trascendental acerca del carácter a *a priori* e intuitivo del espacio y con ello demuestro que la idealidad trascendental del espacio en absoluto mina, o incluso anula, el realismo empírico con el que el filósofo alemán se encuentra comprometido. Del mismo modo, muestro con mayor detalle por qué nuestro conocimiento objetivo es necesariamente relacional; tesis que sostengo a partir del capítulo anterior. Complemento la argumentación de este capítulo con una revisión de algunos parágrafos de los *Prolegómenos* en los que hago notar el interés de Kant por poner en evidencia que al ser el fenómeno un objeto dado a nuestra intuición, las propiedades que advertimos en él se inscriben en el seno de la relación necesaria entre éste y los rasgos de nuestra receptividad. Desde este punto de vista, las cualidades primarias de los objetos son relacionales en tanto que se encuentran en un vínculo de orden indisoluble con nuestra subjetividad, sin embargo, ello no demerita el carácter objetivo de éstas puesto que pertenecen necesariamente a los fenómenos en cuanto objetos empíricos. Por tal razón las cualidades primarias de los objetos en absoluto constituyen apariencias, ideas o estados mentales en nosotros. Con ello niego la similitud que Nagel, e incluso Strawson, encuentran entre la propuesta de Kant y la de Berkeley.

---

[21] Ver *"Kant's Rejection of Reducibility"* (Chapter 5) en Langton 2001 [1998] pp. 97-123.

[22] Esto que afirmo me separa de la posición de Langton, quien inscribe la tesis de la distinción entre propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos como una tesis en principio metafísica. Desde mi punto de vista, esta tesis adquiere sentido sólo dentro de la investigación trascendental dirigida a investigar las condiciones *a priori* que hacen posible nuestro conocimiento. Del mismo modo, a diferencia de Langton, que no se compromete con la tesis de la idealidad del espacio, considero que tanto la tesis de la receptividad como la tesis de la irreductibilidad mantienen una conexión necesaria con dicha tesis. Mostraré esto último en el cuarto capítulo de la presente tesis.

Para lograr los objetivos del cuarto capítulo, analizo el parágrafo introductorio de la Estética trascendental (§ 1) y destaco en él dos tesis que –desde mi punto de vista- son centrales para poder advertir por qué la idealidad trascendental del espacio en absoluto mina el realismo empírico de Kant; tales tesis son: "Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de *intuiciones*"[23] (tesis de la receptividad) y "[La] *forma* del fenómeno [es] aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones".[24] En la primera tesis es posible observar que nuestro conocimiento empírico depende de que seamos afectados por los objetos (lo que muestra el realismo empírico de Kant) y, a través de la segunda, haré notar que las sensaciones, en cuanto efectos de los objetos sobre nuestro aparato receptor, se presentan articuladas espacio-temporalmente; la forma de la intuición es el orden en que es recibida la diversidad sensible. Esto último marca la pauta para dar sentido a la tesis de Kant acerca del espacio en cuanto forma del fenómeno o forma de la receptividad: el espacio es la forma en que la diversidad sensible del fenómeno se presenta de manera ordenada ante nuestra receptividad;[25] el espacio es el orden de presentación de los particulares.[26]

Desde mi punto de vista, la tesis de la receptividad (TR) y la tesis del espacio en cuanto forma del fenómeno (TEF) –que atraviesan la Estética trascendental- se encuentran enlazadas bajo un vínculo de mutua implicación. Este vínculo es aún más evidente en la segunda de las consecuencias que Kant deriva tras haber presentado sus argumentos a favor de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio, es decir, en la consecuencia (b) (conocida como "tesis de la subjetividad"). Por estas razones, en el cuarto capítulo presento, en particular, una reconstrucción del argumento que aparece –casi de manera imperceptible- en la consecuencia "b"; hago notar que en él Kant parte de una premisa que alude explícitamente a la capacidad receptiva humana y de ella deriva que nos es posible entender dos notas del espacio en cuanto forma de los fenómenos: (1) su carácter *a priori* en el sentido de que antecede de manera estructural la percepción humana de todo particular; y (2) su naturaleza relacional, en tanto que como intuición pura contiene *a priori* los principios que regulan las relaciones en y entre los particulares. Dado que en una primera lectura el argumento en cuestión resulta ser opaco, en la medida

[23] A 19 / B 32. Las cursivas son del original.
[24] A 20 / B 34. Las cursivas aparecen en el original.
[25] Afirmo esto con base en lo que propone Lorne Falkenstein. Ver Falkenstein 1995.
[26] Enuncio esto a partir de la propuesta de Efraín Lazos. Ver Lazos 2014, pp. 98-102, por ejemplo.

en que no hay forma de saber cuál es el nexo teórico que Kant encuentra entre la capacidad receptiva humana, por una parte, y cada uno de los rasgos referidos del espacio, por otra, propongo incluir una premisa implícita en el argumento: el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana; aserto que aparece en el parágrafo introductorio de la Estética trascendental. Con la inserción de esta premisa es posible apreciar con mayor claridad la mutua implicación que existe entre las tesis TR y TEF: afirmar que el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos –como sostiene la tesis de la receptividad- implica que la explicación de ello se debe a que la capacidad receptiva humana se encuentra estructurada de tal modo que toda intuición externa es recibida espacialmente, es decir, presupone la tesis de la anterioridad necesaria –en un sentido estructural- del espacio en cuanto orden de presentación de particulares. De la misma manera, la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, presupone la forma espacial de nuestra receptividad y, en función de este rasgo propio de nuestro modo de intuir, se sigue que sólo podemos recibir la intuición externa, si somos afectados por los objetos. Lo anterior significa que un tratamiento cabal de la tesis de la receptividad implica hablar de la forma de la capacidad receptiva humana, es decir, del espacio. Mostraré además que, si observamos el papel protagónico que las intuiciones desempeñan tanto en la tesis de la receptividad como en la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición, en el núcleo de la mutua implicación que existe entre ambas tesis resplandece el realismo empírico de Kant en conjunción con el idealismo trascendental de su propuesta.

Con base en lo recién descrito, exploro la conclusión "a" (conocida como "tesis de la idealidad del espacio"), que en conjunto con la conclusión "b", constituyen las dos consecuencias que de manera paralela se derivan de los argumentos kantianos en torno al carácter *a priori* e intuitivo del espacio.[27] Aquí, del mismo modo que en la consecuencia "b" reconstruyo el argumento a partir del cual esta conclusión se sigue de la argumentación de Kant en torno al espacio como intuición *a priori* y hago notar que esta consecuencia expresa el realismo empírico de Kant; dicho de manera breve: el espacio no es una propiedad que pertenece a las cosas en sí mismas, sino que –por implicación-

[27] Aquí tomo como base la reconstrucción que realiza Efraín Lazos del argumento central que aparece en la Exposición metafísica de la Estética trascendental en torno al carácter *a priori* e intuitivo del espacio. En esta reconstrucción, Lazos muestra que el argumento kantiano tiene la forma de un dilema destructivo en el que las consecuencias "a" y "b" se derivan conjuntamente de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio, por lo que no existe una relación de fundamento a consecuencia entre ambas. Ver Lazos 2014, pp. 76-110.

pertenece a los fenómenos; esto, si tomamos como base el dualismo entre los fenómenos y las cosas en sí mismas que alude a la distinción entre las propiedades extrínsecas y las intrínsecas pertenecientes a uno y el mismo objeto. Desde este marco, la interpretación que realizo en este pasaje en absoluto mantiene relación alguna con la lectura de esta conclusión en términos de "la no espacialidad de las cosas en sí mismas", es decir, con la afirmación de que las cosas en sí mismas –en tanto que entidades- son no espaciales.

La propuesta de lectura que doy a las consecuencias "a" y "b", respectivamente, hacen énfasis en el realismo empírico de Kant (con énfasis en la primera consecuencia) y el idealismo trascendental (expresado principalmente en la segunda consecuencia). Esto último constituye un argumento más[28] para mostrar que la propuesta kantiana se encuentra comprometida con una noción de objetividad condicionada (OC) en enlace con un realismo empírico (RE), lo que fortalece la negación de la afinidad de suyo entre la posición de Kant y la de Nagel frente al trazo de los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana.

Por último, en el quinto capítulo de la presente tesis, mi objetivo consistirá en mostrar que, pese a que tanto Strawson como Nagel coinciden en el rechazo a la tesis kantiana referida a la idealidad del tiempo y del espacio, la propuesta de Strawson no se encuentra comprometida con una noción de objetividad incondicionada en enlace con un realismo fuerte como ocurre en la alternativa que nos ofrece Nagel; por el contrario, mostraré que la interpretación de Strawson sobre la propuesta kantiana en torno a los límites de nuestro conocimiento objetivo parte de la premisa de que los objetos son, en principio, espacio-temporales, *i.e.,* son susceptibles de ser concebidos y conocidos por nuestras mentes humanas; el realismo empírico de la posición de Strawson engarza con el reconocimiento de que los objetos deben satisfacer determinadas condiciones para ser concebidos como objetos del conocimiento humano posible.

Para cumplir con el objetivo de este último capítulo, exploro los principales argumentos que presenta Strawson en *Los límites del sentido*; esto, de manera específica tanto en la interpretación "austera" como en la del idealismo trascendental. Finalmente,

[28] Aquí cabe hacer notar que las conclusiones a las que llego en este rubro son parciales dado que solamente me concentro en el espacio en cuanto intuición *a priori* y no en el tiempo. Esto, en función de uno de los intereses que guían la argumentación de la presente tesis: hacer notar que en la investigación trascendental de Kant en torno a cómo es posible nuestra experiencia, el espacio es la forma en que todo particular se presenta ante nuestra receptividad. En esa medida, los fenómenos son los objetos en relación con nuestros sentidos, objetos espaciales, no ideas, apariencias o estados mentales en nosotros.

presento una serie de reflexiones en torno a la propuesta austera de Strawson, entre éstas señalo que uno de sus principales atractivos radica en que por medio de ella es posible dar una respuesta al cargo de berkeleyanismo en Kant; sin embargo, a mi parecer el costo de esto es sumamente alto ya que conduce a eliminar un elemento vital de la propuesta: el idealismo trascendental con el que el realismo empírico va de la mano.

En suma, mi posición en el presente ensayo será la siguiente: rechazo la interpretación de Nagel acerca de que Kant se encuentra comprometido con la existencia de una especie de ámbito nouménico, lo que presupone la lectura acerca de que en la propuesta kantiana hay dos ámbitos o mundos (el conformado por las cosas en sí mismas en cuanto entidades no espacio-temporales y el constituido por los fenómenos en cuanto apariencias de las cosas en sí mismas); sin embargo, ello no implica abrazar la posición opuesta acerca de que la propuesta de Kant sobre el nóumeno *sólo* se restringe a su uso negativo, en el sentido de poner coto tanto a las pretensiones de la sensibilidad como a las del entendimiento; con lo que la propuesta kantiana quedaría reducida una trivialidad analítica: las cosas consideradas en abstracción de las condiciones de conocimiento, son las cosas consideradas en abstracción de las condiciones de conocimiento. Desde mi punto de vista Nagel está en lo cierto acerca de que la posición kantiana sobre el nóumeno tiene connotaciones metafísicas, sin embargo, no en el sentido de la existencia de un mundo inaccesible para nuestras mentes humanas, sino en cuanto a que –dado el carácter necesariamente relacional de nuestra experiencia, a partir de la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición- sólo podemos tener conocimiento de las propiedades relacionales de los objetos; no podemos conocer las cosas en sí mismas, *i.e.,* las propiedades intrínsecas o no relacionales de las cosas. En esta medida, abrigo la propuesta acerca de la distinción entre propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos, así como la tesis de la receptividad y la tesis de la irreductibilidad para explicar nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas; sin embargo, mi posición es que la distinción metafísica entre estas propiedades se inscribe en el seno de la investigación trascendental kantiana acerca de las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento empírico. Bajo este marco de interpretación, mi propuesta es que un tratamiento cabal de la tesis de la receptividad -así como de la tesis de la irreductibilidad- implica necesariamente la tesis del espacio en cuanto forma de la sensibilidad; ello no sólo no menoscaba el realismo empírico de la

propuesta kantiana sino que adquiere sentido dentro de la misma al ir de la mano del idealismo trascendental.

Con base en lo recién descrito, difiero de la interpretación de Strawson en lo que concierne a las razones que esgrime contra la propuesta kantiana acerca de la idealidad del espacio y del tiempo; sin embargo, reconozco el gran atractivo que tiene la versión austera en cuanto a que muestra por qué el carácter *a priori* del tiempo y del espacio constituye un elemento esencial en el marco de una noción de experiencia con sentido para nosotros, a la vez que hace notar que los objetos son espacio-temporales, no ideas, apariencias o estados mentales. No obstante esto, ello trae consigo –reitero- el alto precio de eliminar lo que es de suyo en la propuesta del filósofo alemán: el idealismo trascendental con el que el realismo empírico engarza.

A partir de la demostración que efectuaré en los capítulos tercero y cuarto, referida a que en la propuesta kantiana no se encuentran los supuestos OI y RF como ocurre con la alternativa de Nagel, será posible concluir (por *Modus Tollens*) que, en principio, la propuesta de Kant no es afín a la de Nagel. De la misma manera, con base en la demostración del capítulo quinto acerca de que en la propuesta de Strawson no aparecen los supuestos OI y RF –como sucede con la propuesta de Nagel- se seguirá que la oferta del filósofo inglés no es afín, de suyo, a la de Nagel (también por *Modus Tollens*). La conjunción de ambas conclusiones conducirá a la conclusión general de la presente tesis: ni la propuesta de Kant ni la de Strawson sobre el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana son afines -en principio- a la alternativa que nos ofrece Nagel.

Capítulo 1

Thomas Nagel

La objetividad como imparcialidad en *Una visión de ningún lugar*

> […] *el mundo es un lugar extraño, y nada que no sea la especulación radical nos da una esperanza de proponer candidatos a la verdad.*
>
> Thomas Nagel

Introducción

Como vimos en la Introducción del presente trabajo, a primera vista las nociones de objetividad de T. Nagel y de P. F. Strawson parecen ser sumamente afines, pues los dos filósofos –quizá en un espíritu profundamente kantiano- comparten el cometido de trazar los límites del conocimiento objetivo a partir del reconocimiento de la subjetividad humana; en este sentido, el trazo de los límites explica nuestra propia posición epistémica en la comprensión objetiva que aspiramos poseer del mundo, al tiempo que justifica dicha pretensión. Por otra parte, tanto Nagel como Strawson –a diferencia de Kant- coinciden en que los límites que impone nuestra subjetividad no nos impiden obtener un conocimiento de la realidad como es en sí misma.

A pesar de que en una primera mirada las posibles afinidades entre estos dos filósofos contemporáneos parecen no ser menores, mi perspectiva es que nos encontramos frente a dos propuestas por completo incompatibles, si examinamos con mayor detalle los supuestos que subyacen en cada una de sus nociones de objetividad y el trazo de los límites de ésta. De la misma manera, mi planteamiento es que a pesar de la estrecha cercanía que *prima facie* parece haber entre Nagel y Kant, si analizamos los compromisos implícitos en cada uno de sus discursos sobre los límites de la objetividad, encontramos que éstos son –en principio- opuestos entre sí, por lo que se trata de propuestas mutuamente excluyentes. Desde mi punto de vista, el examen de los supuestos implícitos

en las propuestas de Nagel, Strawson y Kant sobre el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana, nos proporciona razones suficientes para concluir que la alternativa del filósofo norteamericano resulta ser opuesta a la de los dos últimos; esto equivale a negar la existencia de cualquier afinidad en principio, entre Nagel, por un lado, y Strawson y Kant, por el otro.

Sin embargo, lo anterior que asevero no coincide con lo que Nagel afirma ya que, como señalé en la Introducción de este trabajo, en el capítulo V, "Pensamiento y realidad", de *Una visión de ningún lugar* Nagel sostiene que respecto de Kant y de Strawson su posición no sólo tiene discrepancias sino también *afinidades*. Pero, si bien es cierto que bajo una determinada perspectiva, en efecto, existen tales afinidades[29] como Nagel sostiene, desde mi lectura, éstas -en principio- no lo son si analizamos los supuestos de las posiciones. Iniciaré este trabajo mostrando –en el presente capítulo- los presupuestos que, a mi juicio, ubican a Nagel de manera indefectible en el sitio contrario; una vez que hemos identificado tales compromisos, podremos ver -en el segundo capítulo de este ensayo- cómo éstos constituyen justamente la plataforma en la que se sostiene la discusión que entabla con Kant, por una parte, y con Strawson, por otra.

El objetivo central de este capítulo consiste, entonces, en examinar la noción de objetividad como imparcialidad que Thomas Nagel expone en *Una visión de ningún lugar*. Mostraré que dicha noción posee dos rasgos interconectados que lo ubican en el sitio opuesto a Kant y a Strawson, a saber:

a) El planteamiento de la objetividad como un método incondicionado para comprender el mundo, es decir, como un método –en principio- libre de cualquier determinación de la subjetividad; por lo que la aplicación del método de la objetividad

[29] Podría parecer anodino centrar una discusión filosófica en la declaración que alguien hace sobre la afinidad que mantiene respecto de algo o de alguien; a fin de cuentas cada quien elige dónde ubicar lo suyo. Lo que en absoluto resulta ser un asunto menor es el hecho de que Nagel hace referencia a las afinidades y a las discrepancias que mantiene en varios puntos con Kant y con Strawson, precisamente con el objeto de ilustrar su propia posición; aquí el contexto en que se inscriben tales afirmaciones es decisivo: se trata justamente del capítulo V en que Nagel cumple con el objetivo de argumentar a favor del sentido fuerte en el que la realidad es independiente de nuestras mentes (Ver Nagel 1986, pp. 131-159). Pienso que uno de los ángulos desde el que puede abordarse la discusión sobre el trazo de los límites de la objetividad, es el del examen de las posibles afinidades entre algunas de las diferentes posiciones. Podemos partir de éstas y *dar pasos hacia adelante* para mirar de cerca los puntos en que se entrecruzan los diferentes trazos; bien puede ocurrir que aquellos puntos de intersección que vemos bajo determinada perspectiva sean, desde otra, sólo una apariencia. El ejercicio de poner en duda la existencia de las afinidades a las que alude Nagel, en relación con Strawson y Kant, representa en este ensayo una vía de entrada al esclarecimiento del problema filosófico que irremediablemente surge al trazar los límites de la objetividad en virtud de la subjetividad humana, empresa con la que se comprometen estos tres grandes filósofos.

nos permite obtener gradualmente un punto de vista cada vez más imparcial de la realidad, al tiempo que dirige nuestra búsqueda hacia un punto de máximo alcance: un punto de vista de ningún lugar. En adelante identificaré este rasgo como 'OI' (objetividad incondicionada).

b) El compromiso de la propuesta de objetividad de Nagel con un realismo fuerte, es decir, con una noción de realidad en la que una parte de ella se encuentra, en principio, más allá de nuestras capacidades humanas epistémicas y cognitivas. Como veremos, esta parte de la realidad en principio vedada para la cognición humana constituye, en última instancia, la guía del método de la objetividad en la propuesta que nos ofrece el filósofo norteamericano. Llamaré este supuesto 'RF' (realismo fuerte).

Haré notar que el compromiso de Nagel con un realismo fuerte se explica como una opción –quizá la única- para hacer plausible el proyecto de una objetividad incondicionada y, a su vez, limitada por la subjetividad humana.[30] De este modo, será posible apreciar que el trazo de los límites de la objetividad como imparcialidad en la propuesta de Nagel puede expresarse como el compromiso de una objetividad incondicionada en enlace con un realismo fuerte.

El orden de mi exposición es el siguiente:

En el apartado 1.1 describo, a grandes rasgos, los objetivos de *Una visión de ningún lugar*. A partir de este marco, en el inciso 1.2 realizo una reconstrucción de los principales argumentos de la noción de objetividad como imparcialidad de Nagel: muestro que su explicación sobre este concepto inicia con el planteamiento de una objetividad incondicionada, cuyo propósito radica en dejar atrás el punto de vista subjetivo para avanzar hacia una comprensión del mundo tal como éste es, incluida nuestra propia posición como parte de él; sin embargo, en el curso de la explicación, Nagel reconoce que la objetividad como imparcialidad tiene límites.

En 1.3 me ocupo del trazo que hace Nagel de los límites de la objetividad y destaco su distinción entre los límites internos y los externos de esta capacidad; señalo que tal distinción obedece a lo siguiente: por una parte, el proceso de separación gradual de lo subjetivo hacia una comprensión imparcial del mundo se enfrenta al problema de que hay fenómenos que no pueden entenderse de manera adecuada desde un punto de vista

[30] Como veremos, esto además revela que, de manera paradójica, el camino elegido por Nagel para proponer una valoración moderada respecto del poder de la objetividad (en oposición a quienes lo sobrevaloran y/o lo subestiman) sea justamente a través de un compromiso con una opción extrema: un realismo radical.

máximamente objetivo, por lo que la objetividad, al olvidar lo subjetivo, posee de suyo límites internos. Por otra parte, los límites externos de la objetividad se encuentran en distintos puntos, conforme a cuán lejos cada individuo ha podido extenderla.

El análisis del trazo que efectúa Nagel respecto de los límites de la objetividad fortalece mi planteamiento: dado que se trata de una objetividad –en principio- libre de cualquier determinación de la subjetividad, la única opción, aparentemente viable, para definir los límites de esta capacidad humana es a partir de la extensión de lo que puede ser conocido, alcance que Nagel acota a través de un realismo fuerte: "[…] el mundo es, en sentido fuerte, independiente de nuestras posibles representaciones y bien puede extenderse más allá de ellas"[31]. El examen del compromiso de Nagel con un realismo fuerte es crucial para comprender su propuesta: este ámbito de la realidad que queda por completo fuera de nuestras capacidades epistémicas y cognitivas constituye la guía del método de la objetividad, método que se dirige hacia el ideal de alcanzar un máximo grado de imparcialidad, es decir, *una visión de ningún lugar*. En el apartado 1.4 describo los rasgos del realismo fuerte de Nagel y la función que cumple como guía del método de la objetividad.

Con base en el marco anterior, en el apartado 1.5 examino las principales líneas de la crítica que Nagel elabora hacia aquellas posiciones calificadas por él como "reduccionistas", es decir, aquellas posiciones que, con el fin de huir del escepticismo, reinterpretan el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas de acuerdo con la forma en que los objetos aparecen a la perspectiva humana[32] y/o reinterpretan "el dominio de las posibilidades [de la realidad] como el dominio de lo que nos es o podría sernos concebible, garantizando así (definitivamente) que nuestros pensamientos puedan entrar en contacto con él"[33]. Aunque en el presente trabajo no abordo el problema del escepticismo y su posible vínculo tanto con el realismo como con la objetividad, centro mi atención en esta crítica porque es altamente reveladora de la posición de Nagel. En particular, señalaré que el ataque que emprende el filósofo norteamericano contra el "reduccionismo" está sostenido bajo la afirmación de que la objetividad, debido a sus compromisos realistas, se encuentra estrechamente ligada al escepticismo. Esta tesis –que a primera vista resulta quizá provocadora- se encuentra formulada a través del argumento

[31] Nagel 1986, p. 132.
[32] Nagel 1986, p. 101
[33] Nagel 1986, p. 104.

que a continuación reconstruyo: dado que la objetividad es una capacidad humana limitada, en tanto que no podemos abandonar nuestro punto de vista sino sólo alterarlo, entonces: (a) carece de fundamento la idea de que en cada avance objetivo nos acercamos a la realidad; existe un vacío insondable entre el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas y sus fundamentos; y (a') no tenemos forma de saber si nuestros pensamientos entran en contacto con la realidad actual o posible. En ambos casos, para escapar del escepticismo "la solución espuria" consiste en reducir lo que existe a la perspectiva humana, señala el filósofo. Desde mi punto de vista, tanto (a) como (a') expresan el compromiso de Nagel con una noción de objetividad, en principio, libre de cualquier condicionamiento impuesto por la subjetividad humana[34] y, enlazada a esta noción, la tesis de que el mundo se extiende más allá del alcance de nuestras mentes[35]. Justamente estos dos compromisos así como el vínculo que existe entre ambos, integra -como he señalado- el núcleo de la propuesta nageliana sobre la objetividad y, por ello, constituye precisamente la plataforma a partir de la cual el filósofo norteamericano apuntala su crítica contra aquellas propuestas que considera reduccionistas, por ejemplo, la de Kant y la de Strawson, como veremos en el segundo capítulo de este ensayo.

Ahora bien, ¿es cierto que, debido a su compromiso realista, la objetividad conduce inexorablemente al escepticismo?, ¿toda propuesta que sustente que la realidad es –en primera instancia- aquello en lo que podemos pensar o conocer es una propuesta formulada con premisas *ad hoc* para escapar del escepticismo?, ¿cuál es el significado epistemológico que podemos otorgar a una realidad que, en principio, se encuentra fuera del alcance de nuestras mentes? Como haré notar en el parágrafo final del presente capítulo, éstas son algunas de las preguntas más acuciantes que surgen al examinar la posición de Nagel respecto de la objetividad como imparcialidad.

En el apartado 1.6 introduciré, entonces, algunos de los elementos que configurarán el balance con el que cierra, en la sección correspondiente a las "Conclusiones", el presente trabajo de investigación; resaltaré varios de los atractivos que –desde mi perspectiva- posee la propuesta que Nagel nos ofrece; asimismo, señalaré algunos de los problemas que entraña la noción de una objetividad incondicionada, sobre

[34] Compromiso OI (objetividad incondicionada).
[35] Presupuesto RF (realismo fuerte).

todo si, al mismo tiempo, se desea trazar los límites de ésta en relación con la subjetividad humana, como es el interés de Nagel.

Con base en lo expuesto líneas arriba, al finalizar este capítulo, la conclusión central será que la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad se encuentra comprometida, en efecto, con una noción libre, en principio, de cualquier condición que impone la subjetividad humana (OI), en vínculo con un realismo fuerte (RF).

1.1 Los objetivos de *Una visión de ningún lugar*

Según Nagel, las personas tenemos *el impulso* y *la capacidad* de ir más allá de nuestra visión particular del mundo y, con ello, de intentar obtener un punto de vista más amplio y completo sobre cómo es la realidad en sí misma, incluidos nosotros y nuestro punto de vista dentro de ella. Sin embargo, lo anterior en absoluto se presenta como una tarea sencilla. Para el filósofo norteamericano, la interacción entre el punto de vista subjetivo y el objetivo que puede sostener una persona es, de hecho, problemática; de ahí que *Una visión de ningún lugar* esté destinada en su totalidad a abordar un solo problema, que en la voz del propio filósofo consiste en: "cómo combinar la perspectiva de una persona en particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de ese mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista".[36]

El valor que el filósofo norteamericano otorga al problema mencionado es fundamental: constituye *la cuestión más importante* en distintas áreas de la conducta y del pensamiento humanos, como la libertad, la relación del yo y de la mente con el mundo físico, la moralidad y el conocimiento; nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos, nuestras acciones, nuestras relaciones con los demás y nuestra actitud hacia nuestra vida dependerá de la respuesta (o la falta de ella) que otorguemos a este problema. Las dificultades que emergen en el intento sin fin de conciliar el punto de vista subjetivo con el objetivo y las incomodidades que esta interacción problemática genera expresan, de manera natural, ciertas formas de perplejidad en relación con el conocimiento, la libertad o el significado de la vida, señala Nagel. De ahí que el objetivo de la obra consiste

[36] Nagel 1986, p. 11.

en describir una manera de concebir y vivir en el mundo para seres complejos sin un punto de vista unificado de manera natural. En consecuencia, Nagel se abstiene deliberadamente de presentar un punto de vista unificado, es decir, se abstiene de presentar una propuesta en la que nos podría decir cómo interactúan la perspectiva subjetiva y la objetiva y qué es necesario modificar en cada una de ellas para que puedan dirigir tanto el pensamiento como las acciones de una persona. Una de las tesis que caracterizan la posición de este filósofo, consiste en señalar que aquellas propuestas que presentan una visión unificada de la vida y del mundo cometen el error, o bien de resistirse a reconocer algo como parte de lo real o bien de sostener falsas reducciones.

El sitio que Nagel otorga a la perplejidad filosófica es central: lo conduce a atacar aquellas posiciones que, desde su punto de vista, pretenden dar soluciones a los problemas que surgen al intentar integrar el punto de vista interno (subjetivo) con el externo (objetivo). Nagel asume que estos problemas expresan formas de perplejidad y, como tales, revelan mayor profundidad que las pretendidas respuestas que demos a ellos; esta posición lo lleva a sostener que las propuestas que intentan resolver estos problemas son o bien reduccionistas o bien desconocen parte de lo real.[37]

Para Nagel, el mundo es un lugar extraño; las dificultades de combinar el punto de vista subjetivo con el objetivo es sólo un ejemplo del ubicuo problema que representa el intentar comprender el mundo y a nosotros mismos como parte de él. Ante esto, dice Nagel, sólo podemos especular radicalmente con el propósito de encontrar candidatos a la verdad: debemos resignarnos a alcanzar ésta de manera sumamente limitada. Es por esta razón que cualquier intento de respuesta frente a las interrogantes que surgen del problema anterior representan, para este filósofo, propuestas en las que el objetivo (la búsqueda de la verdad) es redefinido para garantizar la consecución de éste; estas propuestas adquieren la forma de reduccionismo, relativismo o historicismo y, bajo la perspectiva del filósofo norteamericano, representan una forma de satisfacción cognitiva de nuestros deseos.[38]

[37] Me parece que negarse a reconocer parte de lo real puede interpretarse como resultado de asumir una posición que puede ser calificada como reduccionista (como el ejemplo que el propio Nagel presenta acerca de las posiciones funcionalistas respecto del problema mente-cuerpo. Ver Nagel, 1986: 17, 35), por lo que en el fondo, no me parece que se trate propiamente de una disyunción excluyente.

[38] Dado que el ataque de Nagel al reduccionismo constituye el hilo conductor del presente trabajo, volveré a acercarme a este tema en el apartado 1.5 de este capítulo.

Hasta este momento es posible apreciar que justamente la perplejidad explica la posición de Nagel frente a la filosofía en tanto que, precisamente ella, constituye el móvil de la búsqueda de la verdad.[39] Tenemos, señala Nagel, el impulso de trascender las apariencias y buscar una comprensión del mundo tal y como es, de ahí que la objetividad, desde la perspectiva del filósofo norteamericano, es un método para comprender el mundo, como veremos en el siguiente inciso.

1.2 La objetividad como un método para comprender imparcialmente el mundo

El mundo, entonces, es un sitio extraño para nosotros; al mismo tiempo, tenemos el impulso y la capacidad de trascender nuestro punto de vista particular para formarnos una visión de la realidad en su totalidad, visión que intenta comprenderla y comprendernos como parte de ella. En este sentido, la objetividad para el filósofo norteamericano es un método para comprender:

> La objetividad es un método para comprender. […] Para adquirir una comprensión más objetiva de algún aspecto de la vida o del mundo, retrocedemos desde nuestra opinión inicial del mismo y nos formamos una nueva concepción que tiene por objeto esa opinión y su relación con el mundo. En otras palabras, nos colocamos en el mundo que se va a comprender. Se llega a considerar entonces a la primera opinión como una apariencia, más subjetiva que la nueva opinión, y corregible o confirmable respecto a ésta. Se puede repetir el proceso para dar lugar a una concepción aún más objetiva.[40]

A través del método de la objetividad, gradualmente vamos incrementando nuestra comprensión imparcial acerca de algún aspecto de la vida o del mundo; este avance paulatino se da gracias a que repetidamente somos capaces de "dar un paso atrás" desde nuestra perspectiva inicial y desde nuestras apariencias. En este nuevo lugar nos formamos un punto de vista más objetivo que no sólo comprende aquel aspecto de la vida

[39] Considero que la posición que asume Nagel frente a la filosofía como búsqueda de la verdad en la que el móvil es justamente la extrañeza, lo conduce a rechazar lo que, para él, son las propuestas que intentan eliminar las perplejidades dando una respuesta a ellas, incluso cuando una forma de respuesta pudiera ser el sostener que tales perplejidades carecen de sentido o son irreales, si se les somete a un examen más minucioso. Esta posición frente a la filosofía, me parece que arroja luz para explicar el porqué del ataque de Nagel a las propuestas de diversos filósofos contemporáneos que escriben en inglés, propuestas calificadas por él como "reduccionistas", como veremos en el presente trabajo.

[40] Nagel 1986, p. 12.

o del mundo que intentamos conocer sino que, a su vez, incluye tanto el punto de vista inicial que teníamos de nosotros mismos y de nuestras apariencias, como la concepción más imparcial de nosotros mismos y de nuestra perspectiva, resultante de este proceso.

Un avance objetivo involucra, de manera ineluctable, una nueva concepción de nosotros mismos y de la interacción con el mundo que intentamos comprender. En cada avance objetivo no sólo tenemos una concepción más imparcial de algún aspecto del mundo y de nosotros mismos, sino también una perspectiva menos subjetiva de la manera en que nos relacionamos con él e, incluso, con nosotros mismos. De acuerdo con Nagel, este proceso se lleva a cabo repetidamente de tal forma que poco a poco vamos dejando atrás nuestra perspectiva subjetiva y, con ello, arribamos de manera paulatina a mayores niveles de imparcialidad. El objetivo final de este ascenso objetivo es alcanzar una comprensión por completo imparcial de la realidad: una visión desde ningún lugar.

Ante la explicación que Nagel nos proporciona sobre el método de la objetividad y, a partir de que –por definición- el término "imparcial" alude a la no adherencia a cualquier punto de vista particular (parcial), surge de manera inevitable la siguiente pregunta: ¿cómo es que a pesar de nuestra subjetividad, es decir, de nuestro punto de vista particular -signado por nuestra especie-, los seres humanos podemos arribar a mayores niveles de imparcialidad y, de este modo, dirigirnos hacia el objetivo de alcanzar una visión desde ningún lugar?

Prima facie, el objetivo parece ser inalcanzable por dos razones que se entrelazan: la primera, porque toda "visión" implica –en principio- la adherencia a un "ojo" y, por ello –de manera indefectible- un lugar particular y, la segunda, porque la "visión" *humana* es, de suyo particular, en tanto que pertenece al "ojo" humano. En principio, el punto de vista particular humano es parcial y, si la objetividad es imparcialidad, entonces parece que no hay forma de hacer compatible nuestra subjetividad humana –parcial- con el proyecto de la objetividad de Nagel que tiene como ideal regulativo alcanzar una visión desde ningún lugar.

Sin embargo, para el filósofo norteamericano esto no es así: somos capaces de arribar a mayores niveles de imparcialidad no *a pesar de* nuestra subjetividad, sino –quizá- en virtud de ella, ya que, como vimos líneas arriba, los seres humanos tenemos la capacidad de realizar "movimientos hacia atrás" que nos llevan a despojarnos paulatinamente de nuestra subjetividad y, de este modo, a conformar una nueva visión

del mundo más imparcial. El avance en cada nivel de objetividad no podría darse sin un movimiento de la subjetividad, sin un movimiento del yo.

¿Cómo es que, paradójicamente, un movimiento de naturaleza subjetiva efectuado por el yo nos permite dejar atrás poco a poco el punto de vista subjetivo y así avanzar hacia una visión de la realidad por completo imparcial? Un camino para encontrar las primeras luces de una posible respuesta a las preguntas que hasta este momento han surgido, es explorar qué es la imparcialidad para Nagel y cómo concibe este gran filósofo norteamericano el vínculo entre el yo y la realidad, vínculo que hace posible, precisamente, nuestro avance en imparcialidad. Dedicaré los siguientes apartados a estas cuestiones.

1.2.1 La objetividad como imparcialidad en la propuesta nageliana: reflexión y corrección

Si revisamos de nuevo la cita inmediata anterior, advertiremos que en la explicación de Nagel sobre la objetividad, este método posee las siguientes dos notas:

[1] Se trata de un método de carácter reflexivo; como resultado de la reflexión, nos formamos una nueva concepción del mundo que incluye la primera opinión. ("Para adquirir una comprensión más objetiva de algún aspecto de la vida o del mundo, retrocedemos desde nuestra opinión inicial del mismo y nos formamos una nueva concepción que tiene por objeto esa opinión y su relación con el mundo").

[2] Este método reflexivo nos conduce a un nuevo nivel de imparcialidad en la medida en que corregimos o confirmamos algunas de nuestras primeras apariencias. ("Se llega a considerar entonces a la primera opinión como una apariencia, más subjetiva que la nueva opinión, y *corregible* o confirmable respecto a ésta").[41] Como veremos, un avance en imparcialidad significa para Nagel, la corrección de algunas de nuestras primeras representaciones, lo que nos permite dejar atrás el punto de vista más subjetivo.

Con base en estos dos rasgos, podemos inicialmente advertir que, para el filósofo norteamericano, ascendemos a un nuevo nivel de objetividad cuando: [1] hemos obtenido una mayor comprensión reflexiva de nuestras primeras creencias y, en virtud de ésta, [2] hemos incrementado la corrección de algunas de nuestras representaciones iniciales. La imparcialidad es para Nagel mayor conocimiento reflexivo de nuestra subjetividad y,

[41] Las cursivas son mías.

gracias a éste, aumento en la corrección de algunas de nuestras primeras representaciones. Veamos esto con detalle:

En primer término, es preciso observar que el método de la objetividad no podría realizarse sin el punto de vista subjetivo ya que justamente está dirigido a comprender éste e incluirlo como parte del mundo. El motor que pone en marcha el avance hacia la imparcialidad es justamente la reflexión, es decir, ese "paso hacia atrás" que damos para distanciarnos de nuestra perspectiva inicial y comprenderla. Asimismo, sólo a través de la comprensión reflexiva, podemos elevarnos hacia un mayor nivel de objetividad:

> […] podemos elevar nuestra comprensión a un nuevo nivel sólo si examinamos la relación entre el mundo y nosotros mismos, que es la responsable de nuestra concepción inicial, y nos formamos una nueva que incluya una visión más imparcial de nosotros mismos, del mundo y de la interacción de ambos.[42]

El avance objetivo es, por tanto, un avance reflexivo: no podríamos elevarnos hacia un nivel de mayor objetividad sin un examen de nuestras creencias iniciales, así como de la manera en que éstas interactúan con el mundo. Un ascenso a un nuevo nivel de objetividad es un ascenso de carácter reflexivo en tanto que consiste en una evaluación de nuestra interacción con el mundo, interacción que dio origen a la perspectiva inicial. El conocimiento objetivo es conocimiento reflexivo: [43]

> Un avance en la objetividad requiere que las formas ya existentes de comprensión se conviertan ellas mismas en el objeto de una nueva forma de comprensión que también abarque los objetos de las formas originales"[44]

Ahora bien, cuando hemos logrado comprender nuestras primeras formas de comprensión así como a sus objetos, surge una nueva descripción de nuestra relación mental con el mundo.[45] Esta nueva representación incluye la primera concepción, de tal forma que ésta es comprendida y, en su caso, criticada y corregida: trascendida. De hecho, para Nagel el indicador de que -en efecto- hemos alcanzado un nivel más alto de imparcialidad es, justamente, que ha ocurrido una alteración en la idea de nuestra relación

[42] Nagel 1986, p. 14.
[43] Incluso Nagel emplea la expresión "reflexión ascendente" como equivalente a la de "ascenso objetivo" (ver, por ejemplo, Nagel 1986, p. 99).
[44] Nagel 1986, p. 110.
[45] Nagel 1986, p. 110.

epistémica o mental con el mundo, de tal forma que hemos corregido la concepción anterior. La objetividad como imparcialidad es, para Nagel, incremento en la corrección de nuestras apariencias iniciales:

> Al buscar la objetividad, alteramos nuestra relación con el mundo, acrecentando la corrección de algunas de las representaciones que nos hacemos de él mediante una compensación de *las peculiaridades de nuestro punto de vista*.[46]

Pero, ¿por qué la corrección adquiere un lugar protagónico en la propuesta de Nagel, al grado de que un avance en la imparcialidad significa –precisamente- incremento en la corrección de algunas de nuestras representaciones iniciales? La respuesta aquí es crucial y se encuentra justo en el propósito que guía la búsqueda de objetividad como imparcialidad: dejar atrás el punto de vista subjetivo. Al incrementar la corrección de nuestras representaciones, nos liberamos cada vez más de *las peculiaridades de nuestro punto de vista* hasta obtener una visión del mundo por completo libre de ellas, es decir, libre de error. Corregir es trascender nuestra perspectiva subjetiva: liberarnos de ella.

Aquí es importante detenernos. Me parece que hemos llegado a algo sumamente revelador y, asimismo, central para los objetivos del presente ensayo. Como señalé al inicio de este capítulo, la noción de objetividad de Nagel no reconoce –en principio- condicionamiento alguno impuesto por la subjetividad humana. En este momento, podemos observar que el filósofo no sólo no identifica tal condicionamiento, sino que su propuesta se opone por completo al reconocimiento de dicha restricción. El método de la objetividad tiene como objeto la liberación de las peculiaridades de nuestro punto de vista, es decir, la liberación de la perspectiva humana. Éste es el significado de la noción de imparcialidad. Avanzamos en imparcialidad en la medida en que incrementamos la corrección de las apariencias que trae consigo el punto de vista humano. Al finalizar este proceso, tendremos una comprensión de la realidad por completo prístina, totalmente libre de cualquier apariencia debida a nuestra perspectiva humana: una visión desde ningún lugar. En el siguiente apartado explico esto con mayor detalle.

[46] Nagel 1986, p. 132. Las cursivas son mías.

1.2.2 El método de la objetividad como imparcialidad: proceso gradual de liberación de la cárcel de nuestras apariencias

Como vimos, ascendemos a un nuevo nivel de imparcialidad sólo si, a través de un movimiento reflexivo, hemos sido capaces de corregir las apariencias iniciales, de dejarlas atrás. Trascender las apariencias significa que nuestra primera concepción del mundo ha sido corregida y, por ello, desplazada y sustituida por una nueva representación de la realidad que incluye –a su vez- la antigua visión. De este modo surge, para Nagel, una nueva descripción de nuestra relación mental con el mundo, ésta es constitutiva de cualquier avance objetivo que hayamos logrado: "Todo avance en la objetividad incluye nuestra primera concepción en *una nueva descripción* de nuestra relación mental con el mundo".[47] Para ilustrar la noción de avance en objetividad, Nagel alude en más de una ocasión, a la distinción entre cualidades primarias y secundarias como "un ejemplo claro de cómo podemos ubicarnos a nosotros mismos en una nueva representación del mundo"[48]. A mi juicio, la referencia reiterada a esta distinción muestra nítidamente cómo, para el filósofo norteamericano, un avance en objetividad significa trascender las apariencias, liberarnos de ellas y, en consecuencia, construir "una nueva relación mental con el mundo". Veamos el ejemplo.[49]

De acuerdo con Nagel:

> Nos percatamos de que nuestras percepciones de los objetos externos dependen tanto de sus propiedades como de las nuestras, y de que para explicar los efectos que producen en nosotros y las interacciones que tienen

[47] Nagel 1986, p. 110. Las cursivas son mías.

[48] Sobre este punto, conviene recordar que en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, obra que John Locke inició con el interés de conocer qué objetos se encuentran al alcance o más allá de nuestro entendimiento, el filósofo inglés presenta la distinción entre aquellas cualidades llamadas primarias, reales u originales que son enteramente inseparables del cuerpo, independientemente de que las percibamos o no, como la solidez, la extensión, la forma, el movimiento y el reposo, el número y la figura; y aquellas como el color, el olor, el sabor, etc., -llamadas cualidades secundarias- que no son nada en los objetos mismos, sino poderes de las cualidades primarias de producir en nosotros distintas sensaciones. Véase John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tr. Edmundo O'Gorman, Pról. José Antonio Robles y Carmen Silva. 2ª. ed., México, FCE, 1999, libro II, capítulo viii, §§ 9, 10 y 23. Ver Nagel 1986, p. 110.

[49] Es importante señalar que Nagel alude nuevamente a la distinción entre cualidades primarias y secundarias en el parágrafo en que formula sus objeciones a la propuesta de Kant, dentro del capítulo "Pensamiento y realidad" de *Una visión de ningún lugar*; por esta razón, volveré a abordar este ejemplo en el segundo capítulo del presente ensayo.

> entre sí, necesitamos atribuirles tipos de propiedades en menor número del que en principio parecían tener.[50]

La distinción entre las cualidades primarias, (*i.e.,* aquellas que pertenecen a los objetos, independientemente de que sean percibidas por nosotros) y las secundarias (que describen el mundo como aparece ante nuestra percepción) representa para Nagel un ejemplo-modelo de un avance en imparcialidad puesto que muestra una comprensión más objetiva de la manera en que percibimos los objetos externos. Esto sucede –dice el filósofo- debido a que en la primera visión del mundo (la visión subjetiva, a saber, la visión que describe al mundo como aparece ante nosotros) no es posible explicar por qué las cosas aparecen ante nuestra percepción de la forma en que lo hacen; no explica por qué percibimos, por ejemplo, algo como rojo. En este nivel, la posible explicación es circular: algo es rojo porque así aparece ante nosotros. La primera visión del mundo –señala Nagel- se muestra "incapaz de incluirse y explicarse a sí misma".[51]

La pobreza en el poder explicativo de la primera concepción mencionada nos presiona para efectuar un avance en objetividad. De este modo, buscamos una nueva representación que pueda dar cuenta tanto de las primeras apariencias como de la "nueva impresión de que ella misma es verdadera".[52] Es así como elaboramos la hipótesis de que las apariencias que tenemos de los objetos son producto de las cualidades primarias que éstos poseen, así como de los efectos que dichas cualidades producen en nuestra percepción. Es importante notar cómo, para Nagel, esta segunda concepción corrige la primera, la sustituye y da como resultado "una nueva descripción de nuestra relación mental con el mundo". La concepción más antigua, la que corresponde a las apariencias, ha quedado atrás: la hemos trascendido.

Sólo cuando tenemos una nueva descripción que remplaza por completo la perspectiva subjetiva anterior, hemos logrado, efectivamente, un avance en objetividad, acota Nagel. Un avance en objetividad exige, por tanto, que la concepción subjetiva –a saber, la forma de comprensión previa- haya quedado atrás. Hallazgos científicos tan fructíferos como el descubrimiento de la estructura del ADN, o la composición química de una hormona, o las primeras influencias que recibió una figura histórica, no

[50] Nagel 1986, pp. 110 y 111.
[51] Nagel 1986, p. 110.
[52] Nagel 1986, p. 111.

representan algún avance en objetividad, en tanto que únicamente nutren una forma de comprensión ya existente, advierte el filósofo. A diferencia de estos ejemplos, que sólo añaden información en un nivel que ya existe, la distinción entre cualidades primarias y secundarias muestra un genuino avance en objetividad en tanto que la primera visión queda desplazada por una nueva forma de comprensión que, a su vez, la incluye. Para Nagel, esta nueva comprensión muestra que ha ocurrido una alteración fundamental en la idea de nuestra relación epistémica con el mundo. Esta nueva comprensión muestra, asimismo, que hemos dejado atrás nuestro punto de vista subjetivo: ahora sabemos que los objetos poseen cualidades primarias que causan en nosotros determinadas percepciones. Nuestra explicación del mundo y el mundo mismo ya no es el de las primeras apariencias: las hemos trascendido.

Es importante notar que Nagel emplea la noción de apariencia más allá del contexto en que usualmente este término se aplica, a saber, las representaciones que tenemos de los objetos externos, como resultado del impacto que dichos objetos ejercen sobre nuestro aparato cognitivo y epistémico. Para el filósofo, toda concepción del mundo que antecede a un avance objetivo queda reducida a una apariencia ante la nueva representación:

> Un avance objetivo puede dejar su lugar a un avance objetivo aún mayor que, a su vez, reduzca el primero a una apariencia. Pero no se encuentra en el mismo nivel que sus predecesores, y bien puede haber sido esencial como paso en la ruta hacia sus sucesores".[53]

El proceso de liberación de las apariencias que se suscita al aplicar el método de la objetividad es gradual y, además, irreversible. Conforme avanzamos, dejamos atrás las apariencias y no volvemos a ellas. Por esta razón, Nagel enfatiza que únicamente la objetividad otorga sentido a nuestra idea de progreso intelectual:

> Sólo la objetividad puede dar sentido a la idea de progreso intelectual. Esto puede verse al considerar cualquier avance objetivo bien establecido, como los ejemplos que ya se examinaron, y al preguntar si podría ser revertido. Una teoría que atribuye colores, sabores, olores, texturas y sonidos intrínsecos a las cosas, ¿podría dar cuenta de la apariencia de que todos ellos han de explicarse como efectos que producen sobre nuestros

[53] Nagel, 1986, p. 113.

> sentidos las cualidades primarias? Una teoría del espacio y el tiempo absolutos, ¿podría explicar la apariencia de que ocupamos un espacio-tiempo relativista? En ambos casos, la respuesta es no".[54]

Cada ascenso objetivo significa, entonces, la liberación paulatina de las peculiaridades de nuestro punto de vista. La objetividad, reitera Nagel, tiene el objetivo de dejar atrás la perspectiva humana: "Una serie de avances objetivos puede llevarnos a una nueva concepción de la realidad que deja cada vez más atrás la perspectiva personal o meramente humana".[55] La pregunta aquí es ¿por qué para Nagel la objetividad es un método cuyo ideal es la imparcialidad?, en otras palabras, ¿por qué concebir la objetividad como un proceso que nos conduce a despojarnos absolutamente del punto de vista humano? La respuesta radica en que para el filósofo nuestra perspectiva humana representa –justamente- una prisión:

> Nos encaminamos hacia una liberación gradual del yo objetivo latente, *atrapado* inicialmente tras una perspectiva individual de la experiencia humana".[56]

En la propuesta de Nagel, dejar atrás nuestra subjetividad significa despojarnos poco a poco de los grilletes de nuestro punto de vista particular hasta alcanzar una visión por completo libre de la cárcel que representa la perspectiva humana. Éste es el ideal que persigue la aplicación del método de la objetividad: liberarnos de la perspectiva particular intrínseca a la experiencia humana, perspectiva que inicialmente nos atrapa.

Es capital en este momento observar que –como señalé en párrafos anteriores- Nagel no está dispuesto a reconocer que la posibilidad de obtener conocimiento objetivo reside precisamente en las condiciones inherentes a nuestra estructura perceptual y conceptual; por el contrario, Nagel identifica estos rasgos estructurales como una atadura de la cual es posible liberarnos –como un género de autotrascendencia- a través del método de la objetividad. La reflexión objetiva nos permite alejarnos de nuestras impresiones originales. Aunque esperamos lo contrario en virtud de que somos criaturas finitas -observa Nagel-, cada ascenso objetivo nos muestra que los seres humanos no

[54] Nagel, 1986, p. 113.
[55] Nagel, 1986, p. 14.
[56] Nagel 1986, p. 125. Las cursivas son mías: en inglés el verbo que emplea Nagel es *trapped*. Véase Thomas Nagel. *The View from Nowhere*. 1986. New York. Oxford University Press. p. 85.

estamos condenados a obtener información sólo en el nivel perceptual y conceptual que ocupamos por naturaleza:

> No hay ninguna razón en principio para esperar que una criatura finita como ésta pueda hacer algo más que acumular información en el nivel perceptual y conceptual que ocupa por naturaleza. Más, según parece así no son las cosas.[57]

La perspectiva humana, más concretamente la experiencia humana inscrita en el marco de nuestras estructuras perceptuales y conceptuales, es algo que inicialmente nos apresa. Estas estructuras, lejos de constituir precisamente la condición que abre la posibilidad de nuestro conocimiento objetivo (como pudiera ser la posición de Kant o, incluso, la de Strawson), para Nagel, como vemos, representan una prisión. De ahí su franca oposición a interpretar el contenido de nuestras creencias acerca del mundo dentro de los límites de toda experiencia posible; según Nagel, en esta propuesta de *vena kantiana* el conocimiento que pretende ser objetivo resulta ser sólo "una visión interna de los barrotes de nuestra cárcel mental".[58]

La apreciación anterior es altamente reveladora, muestra que la posición de Nagel es abiertamente opuesta a la de Kant y a la de Strawson. Incluso, como veremos en el segundo capítulo del presente trabajo, una de las fuertes críticas que el filósofo norteamericano presenta a las propuestas tanto del filósofo alemán como del inglés, se centra en que éstas reducen el contenido de nuestras creencias acerca del mundo a la perspectiva del aparato cognitivo humano (a saber, a la perspectiva que ofrecen nuestras estructuras perceptuales y conceptuales). Sin embargo, a pesar de esta fuerte objeción, Nagel sostiene que en algunos puntos su propuesta es afín a la de cada uno de estos filósofos. Como he venido sosteniendo, la primera de las razones por las que, a mi juicio, no puede haber afinidad alguna, radica en el rechazo manifiesto de Nagel a reconocer que el conocimiento objetivo que aspiramos poseer del mundo se encuentra condicionado –en principio- por las estructuras perceptuales y conceptuales que configuran la cognición humana.

Para el filósofo norteamericano, la búsqueda de la objetividad implica que hallemos en nuestro interior la capacidad de ver el mundo "como podrían verlo criaturas

[57] Nagel 1986, p. 103.
[58] Nagel 1986, p. 101.

muy distintas cuando se sustraen a las especificidades de su tipo de perspectiva".[59] Esto significa hacer un esfuerzo por intentar sustraernos de la perspectiva humana (a saber, nuestra perspectiva perceptual y conceptual) y ver ésta como parte del mundo. Para lograr este propósito se requiere el desarrollo de un punto de vista más abstracto: el desarrollo de un "yo objetivo universal".[60] Esta capacidad nos permite ver nuestra perspectiva humana "desde fuera" y tener una concepción del mundo que no se encuentra atada a la perspectiva humana; una concepción desprovista de centro en la que tienen cabida "todas las perspectivas como parte del contenido de ese mundo".[61]

Para ilustrar la idea de qué significa tener una concepción del mundo sin ninguna perspectiva sobre el mismo, Nagel presenta un ejemplo que, desde mi punto de vista, muestra claramente cómo la búsqueda de objetividad implica la no adherencia al marco perceptual y conceptual humano:

> Supóngase que se cortaran todos los nervios que alimentan de datos sensoriales a mi cerebro y que, por algún medio, a mí se me mantuviera consciente, respirando y recibiendo alimento. Y supóngase que fuera posible producir en mí experiencias visuales y auditivas sin emplear luces y sonidos, sino por estimulación directa de los nervios, de modo que pudiera recibir información en forma de imágenes y palabras acerca de lo que sucediera en el mundo, de lo que dijeran y oyeran otras personas, etc. En tal caso, yo tendría una concepción del mundo sin tener ninguna perspectiva sobre el mismo. Aunque me creara una representación de él, no lo estaría viendo desde donde me hiciera tal representación. Incluso podría decirse que, en el sentido en que ahora soy TN, [Thomas Nagel] en tales circunstancias no sería nadie".[62]

Una de las preguntas que surgen al revisar la propuesta de Nagel dirigida a buscar un conocimiento objetivo del mundo, que no se encuentre adherido a nuestra perspectiva humana, es la siguiente: si partimos de la premisa de que el contenido de nuestras creencias sobre el mundo es estructurado por nuestras capacidades cognitivas y epistémicas, lo que implica, indefectiblemente, una perspectiva perceptual y cognitiva particular (la humana), ¿cómo es que podemos tener conocimiento objetivo del mundo a partir del ejercicio de hacer abstracción de nuestra perspectiva humana, a saber, de nuestra

[59] Nagel 1986, p. 94.
[60] Nagel 1986, p. 94.
[61] Nagel 1986, p. 93.
[62] Nagel 1986, p. 93.

perspectiva perceptual y cognitiva? Sin duda, la propuesta de Nagel es una invitación a hacer abstracción de la experiencia humana. ¿Podemos tener un conocimiento objetivo del mundo con independencia de "quiénes somos y dónde comenzamos"[63], como propone Nagel?, ¿podemos tener conocimiento objetivo en abstracción de lo que –de suyo- hemos identificado como conocimiento objetivo, esto es, experiencia del mundo?,[64] ¿hay algún sitio para nuestra experiencia humana en la propuesta del filósofo?

Para aclarar su posición, Nagel nos dice en varias ocasiones que su propuesta sólo adquiere sentido en el contexto de una epistemología racionalista, en tanto que los seres humanos tenemos la capacidad *no basada en la experiencia* de formular hipótesis sobre el mundo. Los huecos que hay entre la pobreza de los datos empíricos en relación con las grandes conclusiones muestran que los seres humanos somos capaces de captar –aunque no siempre de generar- una extraordinaria riqueza de posibilidades conceptuales;[65] incluso, -observa Nagel- el conocimiento empírico y las creencias empíricas deben tener como soporte una base *a priori*, por lo que concluye que "la base mayor del conocimiento debe ser *a priori* y extraerse de dentro de nosotros mismos".[66]

Tenemos una capacidad, que parece ser innata, para "entrar en armonía con el mundo que [va] mucho más allá del ámbito de nuestras experiencias y contextos particulares"[67], sin embargo, desconocemos cómo es que esto sucede ya que no contamos siquiera con una hipótesis acerca de esta capacidad; no obstante eso, la penetración epistemológica de los seres humanos nos lleva a trascender los fenómenos. Para que el pensamiento produzca conocimiento –como ocurre- debe haber una adecuación entre nosotros mismos y el mundo que, sin embargo, desconocemos (similar al lugar que Descartes confirió a Dios); de lo contrario, nuestras creencias serían ininteligibles. Pero, éstas tienen sentido, por lo que debemos suponer que descansan en una base global desconocida para nosotros:

---

[63] Nagel 1986, p. 109.
[64] Aquí empleo el término "experiencia" como sinónimo de conocimiento objetivo.
[65] En este punto Nagel señala que su posición es afín a la de Chomsky, aunque observa que para la teoría del conocimiento adquiere mayor importancia el hueco que existe entre la pobreza de los datos empíricos y las conclusiones, que el que existe entre el escaso estímulo lingüístico de la primera infancia y la gramática del lenguaje que se aprende de ella.
[66] Nagel 1986, p. 121. Nagel reconoce que este componente *a priori* también incluye las preguntas que alguien más nos formula y que no habríamos podido elaborar por nosotros mismos, como sucede en el caso del esclavo del *Menón* de Platón.
[67] Nagel 1986, p. 123.

> Mi visión es racionalista y antiempirista, no porque crea que pueda descubrirse *a priori* un fundamento firme para nuestras creencias, sino porque me parece que, a menos que supongamos que tienen una base en algo global (más que meramente humano) que desconocemos, no tienen sentido. Y tienen sentido. Una seria epistemología racionalista tendría que completar esta representación; pero nuestras creencias podrían tener una base así, aunque no nos fuese posible descubrirla.[68]

Con base en lo anterior, podemos ahora apreciar con mayor claridad la propuesta de Nagel en lo que concierne a que, gracias a la reflexión objetiva, es posible trascender la experiencia particular. Quizá no contamos con una teoría que explique cómo es que trascendemos la experiencia individual y obtenemos conocimiento objetivo del mundo; sin embargo, gracias a esta capacidad dejamos atrás la experiencia subjetiva, lo cual –en la propuesta de Nagel- constituye, como hemos visto, el propósito del método de la objetividad: liberarnos de la perspectiva individual intrínseca a la experiencia humana.[69]

Ahora bien, uno podría pensar que quizá la invitación de Nagel a dejar atrás la perspectiva humana sólo se refiere a trascender las apariencias que surgen en el plano de lo perceptual; sin embargo -como vimos-, en cada avance objetivo la representación del mundo que antecede a la nueva es reducida a una apariencia. La propuesta de Nagel a abstraernos de la perspectiva humana es, justamente, una invitación a emplear la capacidad de reflexión objetiva que poseemos para "dar un paso atrás" y ubicar nuestra perspectiva humana como un contenido más en el mundo. Es central observar que hacer esto presupone la idea de que la realidad es más amplia que nuestra perspectiva e independiente de ella.

De este modo, aparecen los primeros trazos de la propuesta de Nagel frente a la relación que mantienen nuestras mentes respecto de la realidad. En el siguiente apartado observaremos cómo –para Nagel- lo que posibilita cada avance objetivo es, precisamente, lo que el filósofo llama "la idea simple del realismo", es decir, la idea de que *estamos dentro de un mundo real que nos contiene*.[70]

Antes de ello, es importante resaltar lo siguiente: en el parágrafo en el que Nagel argumenta a favor de nuestras capacidades conceptuales y su poder para trascender la

[68] Nagel 1986, p. 124.
[69] Nagel 1986, p. 125.
[70] En *Una visión de ningún lugar*, Nagel hace alusión en varias ocasiones a que el realismo expresa la idea de que estamos contenidos en un mundo real. El filósofo nombra esta idea como "pura" o "simple". Véase, por ejemplo, Nagel, 1986, pp. 103 y 104.

experiencia particular presenta un comentario que, posteriormente, en el capítulo "Pensamiento y realidad", desarrollará con toda su potencia hasta adquirir la forma de una tesis contundente: a pesar de la gran riqueza que poseen nuestras posibilidades conceptuales, no tenemos razones para pensar que éstas reflejen la realidad *por completo*.[71] Como veremos en el apartado 1.4 del presente capítulo, este planteamiento constituye el germen del compromiso de Nagel con un realismo fuerte. Compromiso que, como señalé al inicio de este capítulo, constituye el segundo supuesto que a mi juicio, lo ubica, en principio, en el lado opuesto tanto de Kant como de Strawson.[72]

Veamos pues, los primeros trazos de este compromiso.

1.2.3 La idea de un mundo que nos contiene: móvil para dejar atrás las apariencias

Como hemos visto, el avance en cada nivel de objetividad se da precisamente a través de un movimiento de la subjetividad, de un movimiento del yo. De acuerdo con el filósofo, lo que otorga sentido al "paso atrás" que realizamos desde nuestras apariencias en la búsqueda de una visión más imparcial es, justamente, que suponemos que tanto nosotros como nuestras apariencias forman parte de *una realidad más extensa*: es decir, de una realidad que *nos contiene*:

> Si bien existe una conexión entre objetividad y realidad –sólo la suposición de que nosotros y nuestras apariencias forman (sic.) parte de una realidad más extensa hace que sea razonable buscar la comprensión retrocediendo desde las apariencias […].[73]

La búsqueda de objetividad obedece a nuestro compromiso realista. La idea que subyace a este compromiso puede expresarse simplemente en los siguientes términos: estamos inmersos en una realidad que nos contiene. Esto presupone –para Nagel- que la realidad es independiente de nuestras mentes y, asimismo, que nos rebasa en extensión. De ahí que tenga sentido retroceder desde las apariencias. En otras palabras, el realismo sirve de base para suponer que nuestras representaciones sobre la realidad son, en primera instancia, apariencias y, por esta misma razón, damos ese paso atrás que nos permite salir

[71] Nagel 1986, p. 122.
[72] Como señalé líneas arriba, he identificado este presupuesto como RF.
[73] Nagel 1986, p. 13.

de ellas en búsqueda una comprensión objetiva de la realidad. El impulso trascendente -es decir, nuestra capacidad para dejar atrás las apariencias-, se detona precisamente a partir de esta idea realista. De ahí que, para el filósofo, el realismo constituya la base que otorga sustento a nuestras pretensiones de imparcialidad.[74]

Es interesante notar que el realismo no sólo convierte en razonable la búsqueda de conocimiento objetivo, sino que nos obliga a ello. Bajo la perspectiva de Nagel, el no poder aceptar acríticamente las apariencias que, en primera instancia, surgen como resultado de nuestra interacción con la realidad ejerce presión sobre nosotros para buscar la imparcialidad, es decir, para *salir de nosotros mismos y mirar el mundo desde ninguna posición dentro de él*.[75] El realismo, planteado en los términos en que lo presenta Nagel, nos fuerza a escapar de nuestras apariencias.

Pero es imposible huir de nosotros mismos, advierte el filósofo. La única alternativa que más se acerca a ello consiste en formarnos una idea imparcial de la realidad, una idea que nos incluya dentro del mundo y, a su vez, abarque el hecho de que poseemos esta concepción imparcial como parte de lo que nos permite comprendernos a nosotros mismos. Esta representación nos permite salir de nosotros en el sentido de que podemos vernos dentro de una concepción que es nuestra y, al mismo tiempo, cumple con el objetivo de no encontrarse atada a nuestro punto de vista particular.

De este modo, a partir de una perspectiva realista el yo objetivo (aquella capacidad que, como vimos, nos permite avanzar hacia la imparcialidad) se separa de sus contingencias específicas y desarrolla un punto de vista imparcial del mundo. Al efectuar el movimiento hacia atrás en búsqueda de una comprensión más objetiva de la realidad, integramos en la nueva representación del mundo los elementos del yo de los que nos hemos separado. Como analizamos en los parágrafos anteriores, un avance objetivo sólo puede darse si incluimos las apariencias iniciales en la nueva concepción; a su vez, esta nueva representación nos permite comprendernos, en tanto que explica por qué el mundo aparece ante nosotros de determinada manera.

Ahora bien, es importante observar que el movimiento hacia la imparcialidad se efectúa de manera incondicionada. Damos el paso atrás que nos permite ascender a un nuevo nivel de imparcialidad justamente porque somos capaces de separarnos y depender

[74] Nagel 1986, p. 13.
[75] Nagel 1986, p. 99.

cada vez menos de nuestras capacidades subjetivas específicas. Es un movimiento –en principio- libre de cualquier determinación de la subjetividad: tenemos la capacidad de dejar atrás nuestras particularidades para incrementar paulatinamente nuestra comprensión imparcial de la realidad.[76]

Bajo la idea del realismo que hasta este momento nos presenta Nagel, trascender nuestra subjetividad se convierte justo en el motivo que nos fuerza a la imparcialidad. Nagel se opone al reconocimiento de que la búsqueda de objetividad tenga que satisfacer condición alguna, dada nuestra subjetividad humana. Sin embargo, como señalé en la Introducción del presente ensayo, Nagel –del mismo modo que Kant y Strawson-, se encuentra comprometido con la empresa de trazar los límites de la objetividad, en relación con nuestra subjetividad humana. Veamos cómo estos límites, que en principio no han sido acotados, aparecen justamente a partir del compromiso realista del filósofo.

1.3 Los límites de la objetividad en la propuesta de Nagel

No obstante que, en principio, contamos con la capacidad de trascender el punto de vista subjetivo, Nagel nos advierte que el proceso gradual de separación de las perspectivas particulares, con el fin de lograr una concepción cada vez más objetiva, tiene límites. Una de las dificultades de este proceso que más ocupa al filósofo estriba en que aun cuando una perspectiva haya alcanzado su nivel máximo de objetividad puede no ofrecernos una comprensión adecuada sobre determinadas cosas del mundo, de la vida o de nosotros mismos, si pensamos equivocadamente que la nueva visión tuvo el poder de *desplazar* la perspectiva particular que le dio origen, por ejemplo. Tanto nosotros como nuestra perspectiva -de la cual partimos para dar "el paso atrás" en la búsqueda de la objetividad- forman parte de lo real y si, en efecto, deseamos tener una comprensión objetiva del mundo en su totalidad, es preciso –como vimos- que la visión antigua de nosotros mismos y de nuestra perspectiva sea integrada en nuestra nueva concepción. Es importante recordar que un avance en objetividad implica tener una nueva representación del mundo que trasciende la anterior; esto es, contar con una nueva concepción que corrige a la primera y, a su vez, la integra, en el sentido de poder comprenderla (como ocurre en el

[76] Esto manifiesta el compromiso de Nagel con una objetividad, en principio, no condicionada a la subjetividad humana. Supuesto OI.

ejemplo sobre la distinción entre cualidades primarias y secundarias). Sólo cuando incluimos la comprensión de nuestras primeras formas de representación así como sus objetos se da un avance genuino en objetividad, nos ha dicho el filósofo.

Para Nagel, entonces, constituye un error el pensar que en la medida en que avanzamos en nuestra objetividad desplazamos la perspectiva subjetiva que le dio origen: una gran parte de cualquier punto de vista, incluso el de mayor alcance objetivo, se haya esencialmente conectado a una perspectiva de algún tipo de subjetividad; el ignorar este hecho y, en consecuencia, tratar de ofrecer una explicación unificada y completa del mundo separada de las perspectivas subjetivas en las que ésta se generó lleva a negar rotundamente determinados fenómenos cuya realidad es patente, o a reducciones falsas, señala Nagel.

En el ámbito de la filosofía de la mente, por ejemplo, el filósofo observa que no sólo las emociones, sino cualquier estado mental intencional, con independencia del grado de objetividad que posea su contenido, requiere ser capaz de manifestarse subjetivamente para poder estar en la mente; por tanto, los aspectos subjetivos de los procesos mentales conscientes son imposibles de ser captados bajo el método de la objetividad como imparcialidad. En este terreno, Nagel muestra las dificultades de una concepción física de la objetividad, en tanto que esta posición -si en principio busca una comprensión completa de la realidad- deja fuera las percepciones y los puntos de vista subjetivos que, *no obstante, parecen existir*.[77] De este modo, el filósofo norteamericano cuestiona aquellos programas contemporáneos que parten del supuesto equívoco de que cualquier concepción de la realidad objetiva puede agotar lo que existe, estos programas son -para Nagel- reduccionistas; como ejemplo, el filósofo cita no sólo el fisicalismo, sino también aquellas propuestas que polemizan con esta posición, como son el conductismo y el funcionalismo, en este terreno de la filosofía. [78]

Es importante detenernos en esta crítica en tanto que, a mi parecer, ilustra claramente la posición del filósofo respecto del trazo de los límites de la objetividad. La realidad, en principio, no puede ser agotada por nuestra comprensión objetiva. Incluso en su máximo alcance posible, como pudiera ser la perspectiva que aporta la física, ésta, en principio, constituye una visión particular: una manera específica de ver el mundo, en el

[77] Nagel 1986, p. 26.
[78] Ver Nagel, 1986, pp. 26-27.

sentido de que lo que existe es –justo- lo que se puede entender de acuerdo con los parámetros de dicha perspectiva. En el caso de la filosofía de la mente, la concepción física de la objetividad muestra que una concepción particular de la realidad objetiva no puede agotar lo que existe; en este ejemplo, es patente que la perspectiva fisicalista es incapaz de captar los aspectos subjetivos de los procesos mentales conscientes, en oposición a sus causas y efectos físicos. Ahora bien, la afirmación de que cualquier concepción objetiva particular no puede agotar lo que existe, se extiende –en la propuesta de Nagel- hasta la noción misma de objetividad: este método posee una inalienable raíz subjetiva al tener como centro de gravedad la perspectiva humana y, por ello, no puede comprender toda la realidad.

Estamos, entonces, frente a una de las tesis más relevantes en la posición de Nagel respecto del vínculo entre objetividad y realidad: la objetividad, por sí misma, no puede proporcionarnos una imagen total del mundo ni una perspectiva que lo aprehenda en su completitud. Esta tesis es crucial para explicar por qué en el ámbito del conocimiento, una forma de reduccionismo lo constituyen aquellas posiciones que pretenden dar cuenta de lo real a partir del poder ilimitado de la objetividad. Como veremos en el parágrafo 1.5 del presente capítulo, para el filósofo norteamericano estas posiciones reducen la realidad en función del alcance de la objetividad humana.[79]

Un avance en la objetividad implica, al mismo tiempo, un reconocimiento de que sus alcances tienen límites; asimismo presupone, como vimos, un proceso de reintegración de la subjetividad en la nueva visión. Sin embargo, dada la resistencia del material subjetivo a la comprensión objetiva, explica el filósofo, este proceso resulta hasta cierto punto problemático, e incluso, es posible que nuestra perspectiva y nuestras apariencias en algunos puntos sean mejor comprendidos desde un lugar menos imparcial;

[79] Los argumentos de Nagel en contra de quienes confían en el poder ilimitado de la objetividad representan, desde mi perspectiva, la plataforma a partir de la cual formulará en el capítulo "Pensamiento y realidad", de *Una visión de ningún lugar*, sus objeciones a la propuesta de Strawson. Para Nagel, Strawson sobrevalora la noción de objetividad en el sentido de que el filósofo inglés identifica la realidad con lo que es pensable para la mente humana. Como veremos en el segundo capítulo del presente ensayo, esta crítica tiene como base el compromiso de Nagel con un realismo fuerte y con una objetividad incondicionada. Debido a la presencia de estos supuestos, la propuesta del filósofo no puede ser afín a la de Strawson. Tampoco puede ser afín a la de Kant, aunque la crítica de Nagel a la propuesta del filósofo alemán tenga como blanco la acusación de devaluación de la objetividad (en el sentido de que el filósofo alemán reduce el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas a la forma en que el mundo aparece a la perspectiva humana), como mostraré en este ensayo.

respecto de algunos aspectos de la realidad, la objetividad puede no ser siempre el mejor método para comprender.[80]

No obstante lo anterior, tenemos la ambición de ir más allá de nuestros propios límites, de separarnos de nuestro punto de vista y de comprender el mundo en su totalidad, incluidos nosotros como parte de él. Este intento no siempre se logra de manera satisfactoria; del mismo modo en que cada punto de vista objetivo es afectado por la posición subjetiva que le dio origen, a cada paso nuestra subjetividad y sus pretensiones se ven modificadas en su intento por coexistir con una concepción objetiva de la realidad: la subjetividad y la objetividad parecen ser dos opuestos que se afectan mutuamente.

La tensión entre los puntos de vista subjetivo y objetivo se expresa en diferentes ámbitos de la vida humana y, para Nagel, expresa profundas perplejidades que dan origen a diversos problemas filosóficos, algunos de los cuales no se pueden resolver. No siempre es posible lograr una integración satisfactoria entre el punto de vista objetivo y el subjetivo; en este caso el filósofo norteamericano nos aconseja mantener la tensión sin atribuir un triunfo a alguno de los dos elementos. Esta tensión es expresión, en sí misma, de profundas interrogantes y, si es que esto así sucede, revela hasta qué punto se encuentran divididos el pensamiento y la vida.[81]

Pero, a pesar de la tensión inevitable entre el punto de vista subjetivo y el objetivo, la distinción entre ambas concepciones sólo es cuestión de grado. En la medida en que avanzamos en nuestra perspectiva objetiva, la realidad se va revelando ante nuestra comprensión, en distintos niveles cada vez más amplios:

> […] Una concepción o forma de pensar es más objetiva que otra si depende menos de las especificidades de la estructura y la posición del individuo en el mundo, o del carácter del tipo particular de criatura que es. Mientras más

[80] Un ejemplo de esto es el problema que representa describir la realidad del tiempo desde un punto de vista por completo imparcial del mundo. Aquí Nagel nos explica que en esta perspectiva no hay sitio para identificar un momento particular como el presente (ya que el presente siempre es en relación con una visión particular que experimenta el *ahora* como tal). La descripción atemporal del orden temporal deja fuera el transcurrir del tiempo, por ello es esencialmente incompleta. No obstante, -observa el filósofo- el *ahora*, como un momento particular, es una verdad fundamental de la que no podemos prescindir aunque que quede fuera de la visión por completo objetiva del tiempo. Véase: Nagel 1986, p. 86.

[81] Uno de los ejemplos quizá más claros de la dificultad que representa el integrar el punto de vista subjetivo con el objetivo es en lo tocante a la muerte. Nagel dedica el parágrafo final del último capítulo de *Una visión de ningún lugar* al examen de este tema. Examen que, desde mi punto de vista, es verdaderamente cristalino en cuanto a las razones que Nagel presenta para mostrarnos que, en efecto, la dificultad de combinar ambos puntos de vista es expresión de profundos problemas filosóficos y que en algunos ámbitos de la vida humana -como en el de la muerte- el punto de vista subjetivo y el objetivo en una persona parecen ser irremediablemente irreconciliables. Ver Nagel 1986, pp. 320-330.

> extensa sea la variedad de tipos subjetivos para los que resulta accesible una forma de comprender –mientras menos dependa de las capacidades subjetivas específicas-, más objetiva es. Un punto de vista que es objetivo en comparación con la visión personal de un individuo puede ser subjetivo si se le compara con un punto de vista teórico aún más distante. El punto de vista de la moralidad es más objetivo que el de la vida privada, pero menos objetivo que el punto de vista de la física. Podemos pensar en la realidad como un conjunto de esferas concéntricas que se van revelando de manera progresiva a medida que nos alejamos gradualmente de las contingencias del yo. […][82]

La cita anterior sugiere dos rasgos que, me parece, contribuyen a delinear con mayor nitidez la concepción de Nagel sobre la relación entre la realidad y nuestros puntos de vista: por una parte, encontramos que en la realidad coexisten distintos tipos de puntos de vista subjetivos, por ejemplo, el de una persona, el de alguna teoría o el de determinada ciencia; la realidad incluye una miríada de perspectivas subjetivas que alcanzan diferentes niveles de objetividad, no hay un solo punto de vista subjetivo y, en consecuencia, parece no haber una sola perspectiva sobre cómo son las cosas. Por otra parte, la realidad, al parecer, puede no agotarse en el desarrollo máximo de objetividad alcanzado por algún tipo de perspectiva subjetiva, puesto que la noción misma de objetividad presupone -aún en un punto de vista de mayor imparcialidad como en el caso de la física- la posibilidad de una esfera de la realidad más extensa que la revelada ante esa perspectiva, de acuerdo con el filósofo.

No obstante que en el siguiente inciso abordaré con mayor detalle el concepto de realidad y el vínculo entre ésta y el pensamiento en la propuesta de Nagel, por lo pronto es posible señalar que, a la luz de lo que hemos visto en este primer acercamiento, la concepción de realidad que el filósofo sostiene parece combinar los siguientes rasgos: incluye como parte de ella la extensa pluralidad de perspectivas de los diferentes tipos de subjetividad; parece no agotarse en el grado máximo de objetividad que alcanza un punto de vista de un tipo de subjetividad como el de la física y, de manera implícita en esto último, cada punto de vista objetivo -incluso el de mayor alcance- contiene una inalienable perspectiva subjetiva.

Ahora bien, si la realidad parece no agotarse aun si alcanzáramos el mayor grado de objetividad y, por otra parte, si cualquier punto de vista objetivo, por mayor que sea

[82] Nagel 1986, p. 13.

su imparcialidad, no deja de contener la perspectiva de un tipo de subjetividad, entonces surge una pregunta inevitable: ¿cuál es el alcance y la validez que el propio Nagel confiere a la objetividad? Lo que hemos visto hasta el momento parece sugerirnos que el poder de la objetividad aparece de suyo limitado por la subjetividad y que, por tanto, no podemos confiar del todo en ella. Revisaré esto con más detalle dado que pienso que contribuye a esclarecer la posición de Nagel frente a los límites de la objetividad.

No hay duda de que Nagel otorga a la objetividad un papel relevante en la vida del ser humano: es justamente el método a través del cual aumentamos nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos como parte de él. Tampoco hay duda en lo que concierne a la validez y los alcances que el filósofo confiere a la objetividad: ella nos da la oportunidad de trascender nuestra perspectiva particular y desarrollar una conciencia ampliada que engloba el mundo en su totalidad; en cada avance nos permite dejar atrás gradualmente la perspectiva personal o meramente humana y desarrollar nuevas creencias en el terreno del pensamiento, así como nuevas motivaciones en el ámbito de la ética. La objetividad, sostiene Nagel, nos permite comprender el mundo *tal como éste es en sí*.

Sin embargo, no debemos confiar ciegamente en ella: la objetividad tiene límites, como hemos visto. Éstos surgen debido a que el alcance que puede tener nuestra comprensión del mundo está, de suyo, restringido por nuestra naturaleza humana, la cual es pequeña respecto de un mundo inmenso. Somos criaturas pequeñas, finitas, nuestra perspectiva puede extenderse incluso hasta el límite, pero es posible que no alcance a abarcar el mundo en su totalidad; sólo podemos tener una comprensión parcial de las cosas. La validez y los límites de nuestra comprensión objetiva del mundo dependen tanto de nuestra naturaleza como del mundo. El argumento en la voz de Nagel es el siguiente:

> La idea fundamental que se halla detrás de la validez y de los límites de la objetividad es que somos criaturas diminutas en un mundo inmenso que sólo podemos comprender en forma muy parcial, y que la concepción que nos formamos de las cosas depende tanto del mundo como de nuestra constitución […][83]

[83] Nagel 1986, p. 14.

La objetividad nos permite ver que nuestra capacidad para comprender el mundo está probablemente limitada, dado que se trata de una facultad humana y, en principio, somos seres finitos; en virtud de nuestra naturaleza -pequeña respecto de lo que existe- es posible que incluso nuestros pensamientos no alcancen nunca a agotar la realidad:

> Lo que existe y aquello en lo que podemos pensar en virtud de nuestra naturaleza son cosas distintas, y la última puede ser más pequeña que la primera. Ciertamente, *nosotros* somos más pequeños, de modo que esto no debería sorprendernos.[84]

La objetividad, entonces, de suyo está limitada. Es imposible trascender estos límites, es imposible trascender *las rejas* de nuestra objetividad: la realidad rebasa el poder de nuestra comprensión imparcial del mundo.[85] Sobre ello, hasta este momento, Nagel nos ha ofrecido dos tipos de razones que explican por qué la objetividad no agota la realidad: por una parte, la objetividad no siempre es el mejor método para comprender puesto que deja fuera u olvida lo subjetivo (por ejemplo, no puede dar cuenta del carácter irreductiblemente subjetivo de los procesos mentales conscientes); por otra parte, dado que se trata de una facultad humana, puede haber aspectos de la realidad –y en efecto los hay, observa Nagel- que queden fuera de su alcance.

De esta manera, la objetividad tiene límites externos e internos para el filósofo norteamericano. Los primeros aluden al hecho de que cada tipo de subjetividad puede extender su comprensión objetiva hasta determinado punto. En este sentido, los límites externos de la objetividad se localizan en diversos puntos, cada uno de éstos corresponde al alcance logrado por cada individuo. Esto nos conduce a un rasgo que, desde mi punto de vista, es determinante en la posición que Nagel asume frente a la relación entre realidad y objetividad: nuestra comprensión del mundo puede sólo revelar algunos aspectos de la realidad a diferentes perspectivas en distintos niveles de alcance. En otras palabras, nos encontramos frente a un mundo único que no se revela totalmente ante una sola perspectiva, independientemente de que ésta haya logrado un alcance máximo de

[84] Nagel 1985, p. 133.

[85] Es interesante observar que los límites trazados por Nagel a nuestra visión objetiva -en tanto que ésta no puede rebasar las barreras infranqueables que impone nuestra naturaleza humana y, por ello, es imposible que podamos abarcar la realidad en su extensión-, sugiere la imagen de una cárcel, quizá ahora mucho más amplia que la prisión que para el filósofo representa nuestro conocimiento del mundo dentro de los límites de toda experiencia posible, a saber, una visión interna de los barrotes de nuestra cárcel mental. Ver Nagel 1985, p. 101.

objetividad; estamos frente a una y la misma realidad de la cual forman parte diversas perspectivas; cada una de ellas comprende determinados aspectos del mundo, como son en sí mismos, en distintos niveles de objetividad y es posible que éstos no puedan ser compartidos entre ellas. Esta posición, calificada por él como realista – antirreduccionista,[86] enfrenta el problema metafísico de cómo combinar los diferentes aspectos de la realidad que se revelan a una pluralidad de perspectivas en diversos niveles de alcance, con la concepción de un mundo único.

Los límites internos de la objetividad se refieren al carácter mismo de nuestra capacidad para comprender; ésta, de suyo, está limitada por ser de naturaleza humana. Es aquí donde aparece, a mi juicio, una de las tesis de Nagel más reveladoras y de consecuencias -quizá- radicales, acerca de la relación entre realidad y objetividad: somos seres finitos y nuestro acceso al mundo es parcial y restringido, no hay manera de salir de nosotros mismos. Es imposible salir de nosotros mismos para saber cuánta realidad se encuentra fuera de la comprensión humana, presente o futura:

> La ambición de salir de nosotros mismos tiene límites obvios, pero no siempre es fácil saber dónde se encuentran éstos o dónde se les ha transgredido. Pensamos correctamente que tratar de separarnos de nuestro punto de vista inicial es un método indispensable para avanzar en nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, para incrementar nuestra libertad de pensar y actuar y ser mejores. Empero, *puesto que somos quienes somos*, no nos está dado salir por completo de nosotros mismos. No importa lo que hagamos, seguimos siendo subpartes del mundo con acceso limitado a la naturaleza real del resto de éste y de nosotros mismos. No hay manera de decir qué cantidad de realidad se halla fuera del alcance de la objetividad presente o futura o de cualquier otra forma concebible de comprensión humana.[87]

El reconocimiento de que la objetividad en principio está limitada debido al tipo de criaturas que somos, conduce a que la realidad no puede ser aprehendida del todo por nuestra visión, esto es, la realidad nos trasciende. No podemos reducir lo que existe, o

[86] Aquí la posición de Nagel denominada como "realista-antirreduccionista", incluye de manera implícita las siguientes dos tesis: 1) existe un mundo único con independencia de nuestras mentes y 2) ninguna de las diversas perspectivas que coexisten en el mundo lo agota, ni tampoco la articulación que pudiera haber en el todo que ellas configuran; el mundo rebasa toda perspectiva objetiva. Asumir esta postura implica enfrentarse a la tensión que representa, por una parte, la concepción de un mundo único y, por otra, la existencia de una pluralidad de concepciones sobre el mundo en diferentes niveles de alcance objetivo.
[87] Nagel 1986, pp. 15 y 16. Las cursivas son mías.

puede existir a la perspectiva humana. El reduccionismo que surge de esto tendría como base una sobrestimación de nuestra capacidad objetiva. Sin embargo, ello no conduce a pensar que lo que se encuentra dentro de los límites de la objetividad o de cada perspectiva sea únicamente lo que existe. En otras palabras, reconocer las limitaciones inevitables que se derivan de ocupar un lugar particular no significa convertirlas en lo contrario, es decir, afirmar que no hay otra realidad que lo interno a cada perspectiva; ello también es reduccionismo pero, en este caso, sobre la base de una subestimación del poder de la objetividad. Formamos parte de una y la misma realidad; ella -al parecer- nos trasciende, intentar agotarla ya sea bajo la visión de una sola perspectiva, la del máximo alcance de objetividad, es reducirla, o bajo la multiplicidad de perspectivas subjetivas, también lo es.

Una visión de ningún lugar es una obra destinada, por una parte, a ofrecer una defensa de la objetividad para quienes, a juicio de Nagel, la subestiman al no otorgarle el poder de comprender el mundo como éste es en sí y, por otra, a presentar una crítica para quienes sobreestiman los alcances de ésta, al pensar que puede proporcionarnos una visión completa del mundo reemplazando las perspectivas subjetivas de las cuales se originó:

> Ofreceré una defensa y también una crítica de la objetividad. Ambas son necesarias en la atmósfera intelectual presente, ya que se subestima y se sobrestima la objetividad, en ocasiones por las mismas personas. La subestiman quienes no la consideran como un método para comprender el mundo tal como éste es en sí. La sobreestiman quienes creen que puede proporcionar por sí misma una visión completa del mundo y desplazar a las visiones subjetivas que le dieron origen.[88]

Hasta este momento tenemos algunas razones para pensar que la crítica de Nagel tanto a la sobrevaloración como a la subestimación del poder de la objetividad lo ubica en una posición intermedia, es decir, en una posición que hace justicia al poder de la objetividad como una capacidad humana que nos permite conocer las cosas como son en sí mismas, sin caer en los excesos de una confianza ciega en su poder para explicar, en principio, *toda* la realidad. Si esto es así, me parece que esta posición intermedia, a primera vista, es consecuencia de una concepción en absoluto intermedia frente a la relación entre el pensamiento y la realidad; es posible que la concepción de Nagel sobre el alcance de nuestro pensamiento para aprehender la realidad, sea una posición ubicada

[88] Nagel 1986, p. 14.

en un extremo. Nagel observa que tanto el sobrevalorar como el subestimar el poder de la objetividad son errores interconectados, que se derivan de un sentido de realidad que no es lo suficientemente robusto y de su independencia de cualquier forma particular de comprensión humana:

> Estos errores están relacionados: ambos se derivan de un sentido de la realidad que no es lo bastante consistente, así como de su independencia de cualquier forma particular de comprensión humana.[89]

¿En qué sentido están interconectados los errores anteriores?, ¿es posible que se pueda sobrevalorar y subestimar al mismo tiempo el poder de la objetividad en el sentido en que indica Nagel?, ¿de qué manera ambos equívocos son producto de un concepto de realidad poco robusto y de la independencia de lo que existe de cualquier forma particular de comprensión humana? Tratemos de elaborar una posible respuesta a estas interrogantes con los elementos que hasta este momento tenemos: Nagel nos ha dicho que, puesto que somos criaturas finitas, pequeñas, nuestro acceso al mundo está limitado. No hay manera de saber cuánta realidad se encuentra más allá del alcance de nuestra objetividad presente o futura, o de cualquier otra forma concebible de comprensión humana. De este modo, podemos pensar que, como vimos en líneas anteriores, quienes sobrestiman así como quienes subvaloran el poder de la objetividad cometen el error de restringir lo que existe a aquello que puede ser pensado por el ser humano, ya sea bajo la perspectiva del punto de vista objetivo o bajo la multiplicidad de perspectivas subjetivas; en ambos casos, se parte del supuesto de que la realidad en su totalidad puede ser, en principio, comprendida bajo la perspectiva humana. Para Nagel, ambas posiciones serían reduccionistas. Por otra parte, no debemos olvidar que, a su vez, el filósofo piensa que la objetividad proporciona el poder de comprender las cosas como son en sí mismas. Esto sugiere que -quizá para Nagel- una concepción de realidad suficientemente consistente, puede ser aquella que no restrinja lo que existe a lo que puede ser pensado por el ser humano, ni en el sentido de la totalidad de lo que existe, ni en el sentido de que el modo de ser de lo que existe es según aparece a la perspectiva humana.

[89] Nagel 1986, p. 14.

Esto marca la pauta para que el filósofo formule un tipo de realismo en el que lo que existe, en principio, se extiende más allá de nuestras capacidades epistémicas y cognitivas. Realismo que responde al propósito del programa de Nagel: formular, al mismo tiempo, una defensa y una crítica a la objetividad. De ahí que el trazo de los límites de esta capacidad –para evitar tanto una sobre valoración como una subestimación de la misma- sea delineado a partir del alcance de nuestras mentes en relación con lo que existe. En el siguiente inciso analizaré con mayor detalle las características de este compromiso, sin embargo, antes de explorar éstas, es preciso realizar algunas consideraciones.

De acuerdo con lo que hasta este momento hemos revisado, la explicación que Nagel nos ofrece de la objetividad como imparcialidad, inicia con el planteamiento de que el método de la objetividad se aplica –en principio- sin condicionamiento alguno impuesto por nuestra subjetividad; recordemos que para Nagel en cada avance de objetividad dejamos atrás paulatinamente el punto de vista subjetivo, de tal forma que una concepción es más objetiva que otra en la medida en que *depende menos* de las especificidades de la estructura y de la posición particular de un individuo en el mundo.[90] Sin embargo, más adelante en la explicación sobre la objetividad, Nagel reconoce que ésta tiene límites, justamente, en relación con nuestra subjetividad. Puesto que se trata de una capacidad humana, sus alcances son limitados. Es imposible obtener una comprensión imparcial del mundo, en tanto que no podemos abandonar nuestra perspectiva subjetiva, sólo alterarla. De este modo, al identificar los límites de la imparcialidad, Nagel reconoce que la objetividad tiene límites. Reconocimiento que no está presente, en principio.

Si el propósito del programa de Nagel consiste en trazar los límites de la objetividad para evitar tanto una sobrevaloración como una subestimación de esta capacidad y si estos límites no fueron trazados por el filósofo a través del planteamiento de una objetividad –en principio- condicionada por nuestra subjetividad, entonces -al parecer- la única alternativa posible es trazar una frontera entre lo que existe y lo que podemos conocer, como, en efecto, hace Nagel.[91] El trazo de esta frontera entraña el compromiso del filósofo con un realismo fuerte. Este compromiso constituye el segundo presupuesto por el que he planteado que la posición de Nagel no puede, en principio, ser

[90] Nagel 1986, p. 13.
[91] Carl 1994, p. 190.

afín a la de Kant y la de Strawson, respectivamente. Analicemos a continuación los argumentos que sostienen este compromiso.

1.4 El realismo fuerte de Nagel

El inicio del capítulo V "Pensamiento y realidad" en el que Nagel expone sus principales tesis sobre el alcance de nuestro pensamiento en relación con la realidad, es claro y contundente. El filósofo nos dice que la forma de realismo que sostiene se formula en términos sencillos: el mundo es independiente de nuestras mentes; sin embargo, nos advierte que el problema consistirá en exponer esta tesis de manera no trivial, de tal modo que no pueda ser aceptada con facilidad por cualquier persona y, de esta manera, muestre por qué se contrapone a una forma de idealismo que sostiene una cantidad significativa de los filósofos contemporáneos.

En efecto, Nagel recupera la intuición del sentido común de que existe una realidad independiente de nuestras mentes y a continuación la reformula de la siguiente manera:

> […] Defenderé una forma de realismo según la cual nuestra comprensión del mundo es limitada, no sólo respecto a lo que podemos conocer sino también a lo que podemos concebir. *En un sentido muy fuerte, el mundo se extiende más allá de donde llegan nuestras mentes*.[92]

En esta afirmación resaltan dos elementos que se interconectan: los límites de nuestra comprensión del mundo, que incluye no sólo lo que podemos conocer sino lo que podemos pensar, y una realidad que se extiende más allá del alcance de nuestras mentes; esta última afirmación en *un sentido fuerte*. El énfasis hecho por Nagel en el "sentido fuerte" que caracteriza su posición frente al realismo ilumina el significado que el filósofo otorga al carácter independiente de la realidad. La afirmación no es metafórica o retórica; al parecer, Nagel nos dice que, en efecto, la realidad no depende de nosotros: está más allá de nuestras mentes, trasciende nuestras capacidades epistémicas y cognitivas. Esto hace que nuestra comprensión de ella sea, en principio, limitada no sólo

[92] Nagel 1986, p. 131. Las cursivas son mías.

en lo que podemos conocer, sino, incluso, en el alcance de nuestros pensamientos sobre ella.

Algunos párrafos más adelante, Nagel puntualiza: "[…] Empero, el mundo es, en sentido fuerte, *independiente de nuestras posibles representaciones* y *bien puede extenderse más allá de ellas*".[93] En efecto, el realismo que defiende Nagel subraya que la realidad no sólo es independiente de lo que, de hecho, nos representamos, sino de nuestras *posibles* representaciones y *puede* extenderse más allá de ellas; éste es el *sentido fuerte* que Nagel enfatiza: independientemente de cuáles sean o pudiesen ser nuestras representaciones,[94] es posible que la realidad se extienda más allá de ellas; en otras palabras, la realidad puede ser inconcebible para nuestras mentes.

Uno de los argumentos que sirven de apoyo para el realismo fuerte de Nagel, es justamente, el que revisamos en el parágrafo anterior y se refiere a que, puesto que somos criaturas pequeñas, finitas, nuestra comprensión del mundo -al ser producto de una capacidad humana- está probablemente limitada.[95] Lo que existe y aquello en lo que podemos pensar, dada nuestra naturaleza, son cosas distintas, observa Nagel. En consecuencia, es posible que la realidad trascienda nuestras mentes, es decir, puede haber aspectos de la realidad que queden más allá del alcance de la objetividad humana por encontrarse fuera de nuestra capacidad de formarnos concepciones del mundo. En conclusión, no importa hasta qué grado pueda extenderse el punto de vista objetivo, incluso en su máximo alcance éste podría no aprehender la realidad hasta agotarla.

Otro de los argumentos que sirven de base para el realismo que sostiene Nagel se basa en una analogía: del mismo modo que existen aspectos de la realidad que otros conocen y que para algunas personas, debido a su constitución, resultan ser inconcebibles -por ejemplo, quienes tienen una edad mental de nueve años no pueden comprender la teoría general de la relatividad o quienes son sordos de nacimiento no pueden percibir los sonidos- es lógicamente posible imaginar que la humanidad entera se encuentra en una condición semejante a la de estos sujetos y que existen seres cuyas capacidades intelectuales son superiores a las nuestras, de tal forma que ellos estarían en condiciones

[93] Nagel 1986, p. 132. Las cursivas son mías. Es importante notar que en la primera formulación sobre el realismo, Nagel sostiene que, de hecho, el mundo se extiende más allá del alcance de nuestras mentes y en la presente cita la afirmación de hecho se convierte en posibilidad: la realidad bien puede extenderse más allá de nuestras representaciones.
[94] Aquí Nagel se refiere particularmente a las representaciones del mundo que pretenden ser objetivas.
[95] Hice referencia a este argumento en el apartado 1.3 de este capítulo.

de conocer y concebir aspectos de la realidad que para nosotros son inaprehensibles debido a nuestra naturaleza. Puede haber aspectos de la realidad inconcebibles para los seres humanos.[96]

De acuerdo con Nagel, sólo podemos comprender una parte de la realidad. Cuando logramos esto, la objetividad debe revelarnos una comprensión de aquellos aspectos del mundo cuya existencia es *totalmente independiente* de nuestra capacidad de pensar en ellos, es decir, nos revela cómo son las cosas en sí mismas y no cómo aparecen ante nuestras capacidades cognitivas; ni su existencia ni su modo de ser depende de nuestras capacidades epistémicas ni de nuestra cognición.

A causa de nuestra naturaleza, el mundo puede ser parcial o ampliamente incomprensible para nosotros; el reconocimiento de la probabilidad de sus propios límites, subraya Nagel, debe incorporarse a nuestra noción de realidad:

> Cualquier concepción del mundo debe incluir algún reconocimiento de su propia incompletitud: cuando menos admitirá la existencia de cosas o sucesos de los que ahora no tenemos conocimiento. La cuestión es sólo cuánto debemos admitir que puede extenderse el mundo más allá de nuestra concepción efectiva del mundo. Yo afirmo que éste puede contener no sólo lo que no conocemos y sin embargo no podemos concebir, sino también lo que jamás podríamos concebir; y afirmo también que este reconocimiento de la probabilidad de sus propios límites *debe* incorporarse a nuestra concepción de la realidad.[97]

El énfasis de Nagel en este planteamiento es altamente notorio y, de algún modo, sorprendente. Al parecer, no hay opción: *debemos* integrar a nuestra concepción de la realidad aquello que probablemente jamás podríamos concebir, en virtud de los límites de nuestra naturaleza humana. La pregunta inevitable es "¿por qué?". Esto nos obliga a examinar con mayor detalle el nexo entre la noción de objetividad como imparcialidad y el vínculo de ésta con el realismo fuerte de Nagel.

Como punto de partida, es importante recordar que Nagel señala que el sobreestimar, o bien el subestimar el poder de la objetividad son errores interrelacionados que se derivan de una concepción de realidad que no es lo suficientemente consistente. Al

[96] Conviene aclarar el sentido que tiene para Nagel lo *negativamente inconcebible para nosotros:* se trata de posibilidades y realidades de las que no tenemos ni podríamos tener concepción alguna sobre ellas, salvo ésa.
[97] Nagel 1986, p. 157. Las cursivas son mías.

parecer, la afirmación acerca de que *debemos* incorporar a nuestra concepción de la realidad el reconocimiento de la probabilidad de los límites de nuestra representación del mundo, tiene como objeto evitar ambos equívocos. Esto, entonces, nos lleva a percatarnos de que la crítica de Nagel respecto de aquellas posiciones que no otorgan una justa valoración al poder de la objetividad apunta precisamente a un blanco: la noción de realidad que éstas entrañan. A mi juicio, el centro de gravedad de la crítica y, asimismo, el núcleo de la posición de Nagel sobre la objetividad, se encuentra en las razones por las cuales él considera que es preciso integrar a nuestra noción de realidad lo que nunca podríamos concebir. Esto nos obliga a explorar más a fondo el realismo fuerte de Nagel y el papel que, en todo caso, esta noción juega en la búsqueda de conocimiento objetivo, según la explicación del filósofo.

Antes de ello, considero pertinente hacer la siguiente observación: hasta donde me es posible ver, el realismo fuerte no se sigue del reconocimiento de que la objetividad como imparcialidad tiene límites. De acuerdo con lo que nos ha explicado el filósofo, la imparcialidad es una capacidad acotada en tanto que sólo podemos alterar nuestro punto de vista, pero no abandonarlo. Del mismo modo, la objetividad tiene un alcance restringido en tanto que es posible que haya cosas que no concebimos y no podemos concebir. El reconocimiento de estos límites, sin embargo, no nos conduce a afirmar que algo existe (o no) fuera de nuestra comprensión actual o posible como asevera Nagel; en todo caso, lo único que muestran los límites de la objetividad como imparcialidad es que, en virtud de nuestra subjetividad, nuestro conocimiento del mundo tiene coto; esto, expresado en los términos de Nagel, significaría que sólo podemos tener una comprensión parcial (esto es, particular de acuerdo con nuestras posibilidades humanas) de la realidad como es en sí. Sin embargo, Nagel compromete su noción de objetividad con un realismo fuerte. ¿Por qué? ¿Cuál es el propósito de este compromiso?, en otras palabras, ¿qué papel juega este compromiso en la noción de objetividad del filósofo? Continuemos con el examen sobre el significado que tiene para Nagel el avance en la búsqueda de objetividad con base en un compromiso realista.

Como hemos analizado, para el filósofo norteamericano el realismo sirve de base para nuestras pretensiones de objetividad e imparcialidad,[98] esto es, no podríamos avanzar gradualmente hacia una comprensión por completo imparcial del mundo, sin la idea de

[98] Nagel 1986, pp. 132-133.

que éste es independiente de nuestras mentes. El hecho de que a medida en que avanzamos en imparcialidad aparecen elementos no pensados revela que, en efecto, el mundo es independiente de la mente humana. Ahora bien, el problema al parecer radica en el contenido que estamos dispuestos a dar a *la idea pura del realismo*, es decir, hasta qué punto estamos dispuestos a admitir que la realidad es independiente de nuestras mentes. En el apartado 1.2.3 vimos que la idea "pura" o "simple" del realismo se expresa a través del planteamiento de que estamos en un mundo que nos contiene. Esta idea implica el reconocimiento de que tanto nosotros como nuestras vidas interiores formamos parte de la realidad.[99] Justo este reconocimiento hace que re-elaboremos la representación del mundo en el que estamos situados. De este modo, explica Nagel, dotamos de contenido a la idea pura o simple del realismo a través de concepciones del mundo en el que estamos inmersos. Más adelante, el filósofo nos hace la siguiente observación: puesto que somos criaturas pequeñas respecto de un mundo que nos trasciende, cualquier concepción del mundo que pudiéramos formarnos *debe mostrar su incompletitud*.[100] Esto es, cualquier concepción del mundo que pudiéramos formarnos debe mostrar que nuestro alcance objetivo es restringido, en virtud de nuestras capacidades humanas.

Aquí, me parece, encontramos las razones por las que debemos incluir en nuestra representación de la realidad la idea de que ésta se encuentra más allá de nuestras capacidades cognitivas. Para trazar adecuadamente los límites de la objetividad no es suficiente con incluir en nuestra concepción del mundo lo que no podemos o podríamos concebir, sino que debemos agregar una premisa más: la realidad puede contener lo que jamás podríamos concebir. Sólo así tendremos una representación del mundo que otorgue justicia plena a la idea de que el mundo es absolutamente independiente de nuestras mentes.

El realismo fuerte de Nagel tiene, entonces, el propósito de enfatizar el carácter por completo independiente de la realidad; lo que existe rebasa cualquier conocimiento, juicio o creencia que pudiéramos tener. El mundo no es nuestro mundo, ni siquiera en potencia.[101] Por esta razón puede contener lo que jamás podríamos concebir, además de aquello que no conocemos e incluso no podemos pensar.

[99] Nagel 1986, p. 104.
[100] Nagel 1986, p. 157.
[101] Ver Carl 1994, p. 188.

Es importante advertir que sólo con la inclusión de la premisa mencionada el método de la objetividad puede cumplir con el objetivo de dirigirse hacia la imparcialidad. Éste es, desde mi punto de vista, el móvil implícito por el que debemos comprometernos con un realismo fuerte. Únicamente a través del planteamiento de un ámbito de la realidad independiente de nosotros no sólo en el orden causal sino en el epistemológico, el método de la objetividad puede cumplir con el objetivo de dirigirse hacia su ideal: alcanzar una visión de ningún lugar. El realismo fuerte de Nagel sirve de guía al método de la objetividad como imparcialidad.

Hasta este momento hemos visto que, al parecer, son dos las razones por las que debemos agregar a nuestra noción de realidad la idea de que ésta contiene lo que jamás podríamos concebir: a) acentuar el carácter por completo independiente de la realidad respecto del alcance de nuestras mentes y b) dar sentido a la idea de que el método de la objetividad se dirige hacia la imparcialidad.

Sin embargo, como veremos enseguida, al parecer no es suficiente para Nagel resaltar el carácter independiente de la realidad respecto del *alcance* de nuestras mentes. No basta con afirmar que el mundo se extiende *más allá* de nuestras posibles representaciones. Nagel enfatiza aún más el carácter por completo independiente de la realidad (y con ello se acentúa su posición radical) al añadir que incluso las cosas más familiares tienen cabida en el modelo de realidad independiente que corresponde a un realismo fuerte. Al aludir a una realidad que, en principio, incluye cosas respecto de las cuales nosotros ni seres como nosotros jamás podríamos formular preguntas, el filósofo señala lo siguiente:

> Es absolutamente fundamental saber si tales cosas son posibles, pues, si lo son, establecen un modelo de realidad independiente de la mente, en el cual podrían tener cabida también cosas más familiares a nosotros. Podemos decir, entonces, que la realidad de los aspectos de las cosas en sí que hemos descubierto es tan independiente de nuestra capacidad de descubrirlos, como lo es la realidad de todo lo que pueda quedar fuera de nuestro alcance conceptual efectivo o posible.[102]

No obstante que la afirmación de Nagel sobre el modelo de realidad independiente que establecen las cosas que jamás podríamos concebir es, desde mi perspectiva, nebulosa,

[102] Nagel 1986, p. 152.

también es reveladora. Nos encontramos frente a la tercera razón por la cual, me parece, Nagel señala que debemos comprometer nuestra noción de objetividad con un realismo fuerte: el mundo –incluso el que conocemos- no es nuestro mundo. Los objetos familiares son tan independientes de nuestras capacidades intelectuales como lo son aquellas cosas que jamás podríamos conocer. Los objetos habituales no tienen por qué ceñirse a nuestra perspectiva humana, son independientes de nuestra capacidad de descubrirlos. No tienen por qué cumplir con condición alguna para constituirse en *objetos de experiencia posible*. La afirmación de que las cosas más familiares tienen cabida en el modelo de realidad independiente que corresponde al realismo fuerte de Nagel incluye, de manera implícita, el rechazo del filósofo a la noción de una objetividad condicionada, en principio, por nuestras capacidades cognitivas y epistémicas humanas, me parece.

Podemos ver, a partir de la cita anterior, que el compromiso de Nagel con un realismo fuerte se entrelaza con el planteamiento de una objetividad, en principio, libre de las restricciones que impone nuestra subjetividad humana.[103] Estamos ante lo que, me parece, es la razón central por la que debemos integrar el realismo fuerte a nuestra noción de objetividad. Es *absolutamente fundamental* para Nagel que el mundo en su totalidad (*i.e.* lo conocido, lo no conocido y lo que jamás podría ser conocido) sea concebido por nosotros como absolutamente independiente de nuestra perspectiva humana. En otras palabras, si buscamos la imparcialidad, entonces tenemos que comprometernos con la idea de que el mundo es por completo independiente de nuestras capacidades cognitivas y epistémicas. No hacer esto significa identificar el mundo con las posibilidades de la mente humana. No hacer esto significa, para el filósofo, asumir una posición reduccionista, esto es, ceñir el mundo a la idiosincrasia de los seres humanos.

Ahora bien, reducir el mundo al marco humano tiene consecuencias metafísicas y epistemológicas graves para Nagel ya que, con ello, hacemos depender el mundo respecto de las posibilidades de nuestras mentes, esto es, comprometemos la independencia del contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas, tanto el de las ordinarias como el de las científicas. Si no asumimos que el mundo contiene lo que jamás podríamos concebir, entonces hacemos depender el mundo de la concepción que tenemos de él: "Ese mundo [el mundo] no depende de la concepción que tenemos de él ni de ninguna otra

[103] Esto, como veremos en el segundo capítulo de este ensayo, lo coloca en el sitio opuesto a Kant y a Strawson.

concepción; la dependencia es al revés".[104] Al comprometernos con un realismo fuerte evitamos el equívoco de lo que Nagel ha identificado como "idealismo contemporáneo": hacer depender el mundo de nuestra perspectiva humana. Veremos esto con más detalle si revisamos las principales líneas de la crítica de Nagel al "reduccionismo".

1.5 La crítica de Nagel al "reduccionismo"

Como hemos visto, Nagel considera que tanto el sobrestimar como el subestimar la objetividad humana constituyen, respectivamente, posiciones que reducen la realidad a la perspectiva humana; ambos errores se derivan de un concepto de realidad que, para el filósofo, no es lo suficientemente consistente. Quienes confían en que la objetividad puede, en principio, abarcar por completo la realidad, sobrestiman esta capacidad humana y cometen el error de reducir el mundo al alcance de ella: la realidad se extiende más allá de nuestras posibles representaciones, nos ha dicho el filósofo. Quienes dudan de que podemos conocer los objetos como son en sí mismos, subestiman el poder de la objetividad y cometen el error de reducir el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas al modo en que, en virtud de los rasgos de nuestro aparato cognitivo, los objetos se nos presentan: la realidad es *por completo* independiente de la forma en que podemos conocerla ("la realidad de las cosas que hemos descubierto es independiente de nuestra capacidad de descubrirlas",[105]). En suma, quienes actualmente reducen la realidad al alcance de la mente humana y/o a la forma en que ésta aparece a nuestra perspectiva cometen, para Nagel, el grave equívoco de hacer depender la realidad de nuestras mentes, lo que el filósofo identifica como una forma contemporánea de idealismo.

Es aquí donde, a mi juicio, cobra lugar una de las críticas más demoledoras de Nagel y -quizá para algunos- una grave afrenta: según el filósofo, hay una corriente significativa de idealismo en la filosofía contemporánea en la cual lo que existe y el modo de ser de ello no pueden ir más allá de la posibilidad de nuestro pensamiento; en otras palabras, esta corriente comete el error de identificar lo que existe con lo que podemos pensar:

[104] Nagel 1986, p. 157.
[105] Nagel 1986, p. 152.

> Hay una importante corriente de idealismo en la filosofía contemporánea, según la cual lo que existe y el modo de ser de las cosas no pueden rebasar las posibilidades que nuestro pensamiento tiene en principio.[106]

Es importante advertir que en esta crítica dirigida al "idealismo" de la filosofía contemporánea, aparece implícito el compromiso de Nagel con un realismo fuerte, realismo que se opone a la tesis de que lo que existe es algo, en principio, pensable. Para el filósofo tiene pleno sentido la suposición de que puede existir una parte de la realidad inconcebible para nosotros; éste es uno de los puntos en los que su realismo se contrapone abiertamente a la forma de idealismo que él cuestiona:

> El idealismo al que se opone esta concepción sostiene que lo que existe es aquello en lo que podemos pensar o lo que somos capaces de concebir, o aquello en que nosotros o nuestros descendientes podrían llegar a pensar o concebir; y sostiene, además, que esto es así necesariamente, ya que la idea de algo en lo que no podemos pensar o que no somos capaces de concebir no tiene sentido.[107]

El realismo de Nagel se opone, me parece, a dos tesis interconectadas de lo que él llama *la forma general del idealismo*: la afirmación de que la realidad es necesariamente concebible para nosotros y, asimismo, que carece de sentido aquello que es inconcebible para nuestras mentes. Según Nagel, esta forma general de idealismo es paralela al idealismo de Berkeley, sin embargo no comete el mismo error: en el caso de Berkeley, bajo la tesis de que existir es ser percibido, lo que existe es lo que efectivamente se piensa, se ha pensado o se va a pensar. El error consiste en atribuir al objeto del pensamiento, algo que es sólo un aspecto del vehículo del pensamiento: ser percibido. La hipótesis de que algo existe fuera de la mente se contrapone con los límites impuestos por las condiciones del pensamiento.

De acuerdo con Nagel, la forma general de idealismo no comete la equivocación de Berkeley pero funciona de manera similar: lo que existe es necesariamente lo que podemos pensar; en otras palabras, lo que existe debe ser algo en lo que podemos pensar o algo en favor de lo cual podríamos proporcionar pruebas epistemológicas. La hipótesis de que algo es inconcebible se contrapone con las condiciones de posibilidad del

[106] Nagel 1986, p. 19 y 20.
[107] Nagel 1986, p. 131.

pensamiento. La noción que tenemos sobre lo que no podemos ni podremos pensar necesariamente emplea ideas que implican que podemos pensar en ello, es decir, el uso de nuestro lenguaje no puede rebasar los límites posibles de su aplicación particular; cuando lo intentamos y expresamos que algo es inconcebible, resulta para la posición idealista que, o bien es concebible o bien estamos haciendo un mal uso del lenguaje.

La posición idealista sostiene, entonces, que nuestras ideas generales sobre lo que es verdadero, lo que sucede o lo que existe no pueden rebasar nuestras ideas particulares sobre lo que puede ser verdadero, lo que puede suceder o lo que puede existir. La crítica de Nagel hace ver que no poseemos una idea general de realidad que rebase cualquier contenido posible, cualquier instancia particular de la que se le dotara y que, a su vez, tenga sentido para nosotros. Lo que existe tropieza con los límites restrictivos de lo que es pensable, objeta Nagel.

Aquí es importante detenernos un momento y observar que esta objeción es reveladora en varios sentidos, pues no sólo expresa la posición de Nagel frente a la relación entre nuestros pensamientos y la realidad: lo que existe no se identifica necesariamente con lo que podemos pensar, incluso con lo que podríamos pensar -ni aún en el caso de incrementar indefinidamente nuestra investigación objetiva sobre el mundo. A su vez, esta oposición constituye una invitación a asumir una postura modesta respecto del alcance de nuestros conceptos en relación con el mundo. En el fondo, lo que subyace es una fuerte crítica hacia una perspectiva de corte antropocéntrico sobre la realidad; ésta no tiene por qué ser confeccionada conforme a las capacidades cognitivas humanas:

> […] Las criaturas que reconocen su naturaleza limitada y su pertenencia al mundo deben reconocer que la realidad puede rebasar el alcance de nuestros conceptos y que podría haber otros que no nos sería posible entender. Esta condición se satisface con un concepto general de realidad en el cual es una instancia la concepción que tenemos de hecho, así como todas sus posibles extensiones.[108]

La crítica de Nagel hacia el "reduccionismo" es clave para comprender su propuesta: a través de este ataque el filósofo revela de manera abierta y contundente su postura frente a la filosofía y el modo de asumir el trabajo en ella. Como vimos en el parágrafo 1.1 del presente capítulo, la relación entre el punto de vista subjetivo y el

[108] Nagel 1986, p. 142.

objetivo en algunos puntos es irreconciliable; ello expresa diversas formas de perplejidad respecto del conocimiento, la libertad o el significado de la vida humana. El trabajo filosófico para Nagel implica el pleno reconocimiento de estas formas de perplejidad, ya que revelan cuán divorciada se encuentra la vida del pensamiento; constituye un error el pretender solucionar o descartar por absurdo lo que, de suyo, revela perplejidad.

Quienes intentan reducir la realidad a partir de los alcances de la mente humana, así como aquellas posiciones de corte historicista que señalan que no existe otra verdad que la relativa a una perspectiva histórica particular, o aquéllas que dicen que lo que existe es según un solo punto de vista, como el científico, o las que califican como absurdos algunos problemas filosóficos por ser producto de las formas accidentales de nuestro lenguaje, pretenden –todas ellas- liberarnos de los sinsentidos. Lo que estas posiciones sólo ofrecen es la represión intelectual puesto que, al erradicar la perplejidad, intentan hacer de la filosofía un trabajo menos difícil y profundo de lo que en realidad es, acusa el filósofo. [109]

Por ello, *Una visión de ningún lugar* es –quizá- una especie de manifiesto filosófico, un escrito a partir del cual Nagel declara abiertamente su posición frente a la filosofía; un escrito que, al erigirse en contra de la corriente más importante de los filósofos que escriben en inglés (*i.e.* el "idealismo contemporáneo"), es una obra deliberadamente reaccionaria, como el propio autor la califica.

Ahora bien, ¿cuál es el "sinsentido", el "problema irreal" que el idealismo contemporáneo erradica a partir de la formulación (*ad hoc*, para Nagel) de la tesis que sostiene que lo que existe y el modo de ser de ello es algo en lo que –en principio- podemos pensar? Justamente la duda escéptica.

Aquí aparece una de las caras quizá más inquietantes de la posición de Nagel frente a la objetividad: ésta –a causa de su compromiso realista- se encuentra irremediablemente entrelazada con el escepticismo: "la búsqueda de conocimiento objetivo, debido a su compromiso con una representación realista, está sujeta de manera inevitable al escepticismo […];[110] "la objetividad y el escepticismo se encuentran

[109] De ahí que *Una visión de ningún lugar* sea una obra -como el propio autor la denomina- de contradiagnóstico, es decir, una obra en la que más que ser de carácter constructivo, diagnostica algunos males en la filosofía contemporánea; por ejemplo, "la enfermedad de metafísica" de aquellos filósofos que se sienten contentos de liberarse de los problemas diciendo que éstos son irreales.
[110] Nagel 1986, p. 104.

estrechamente relacionados: ambos se derivan de la idea de que hay un mundo real que nos contiene, y que las apariencias son el resultado de nuestra interacción con el resto del mundo".[111]

Como señalé al inicio del capítulo, en este ensayo no abordaré el tema del escepticismo ni su vínculo con el realismo; no obstante, en este momento hago alusión a este problema filosófico porque, como vemos, Nagel parte de la premisa de que la objetividad, en virtud de sus pretensiones realistas, abre la puerta al escepticismo. Con base en esta tesis, el filósofo argumenta en contra de las posiciones "reduccionistas", es decir, aquellas posiciones que, para suprimir la duda escéptica, reinterpretan el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas, de acuerdo con la forma en que los objetos aparecen a la perspectiva humana[112] y/o reinterpretan el universo de posibilidades de la realidad conforme a lo que nos es concebible, con el fin de garantizar que nuestros pensamientos entren –definitivamente- en contacto con ella.[113]

Desde mi punto de vista, esta crítica revela nítidamente la posición de Nagel; si la examinamos con detalle, podremos observar que en el núcleo de sus objeciones al "reduccionismo" se encuentra, precisamente, el compromiso del filósofo con una objetividad incondicionada y con un realismo fuerte.[114] Estos supuestos se encuentran implícitos en las razones que Nagel nos ofrece a favor del vínculo –al parecer indisoluble- entre la objetividad y el escepticismo. En lo que sigue revisaré las principales premisas que sirven de apoyo a la tesis de que *la objetividad, debido a sus pretensiones realistas, se encuentra estrechamente vinculada con el escepticismo*.[115] Este análisis me permitirá mostrar que en el núcleo de la crítica de Nagel al reduccionismo se encuentran –justamente- el par de supuestos que he identificado en la propuesta del filósofo norteamericano, en el desarrollo del presente capítulo.

---

[111] Nagel 1986, p. 99.
[112] Nagel 1986, p. 101.
[113] Nagel 1986, p. 144.
[114] Como he señalado, uno de mis objetivos en el presente ensayo consiste en mostrar que los compromisos del filósofo con un realismo fuerte y con una objetividad incondicionada anulan -en principio- alguna posible afinidad entre su posición, por una parte, con la de Strawson y Kant, por otra. Esto se opone a lo que el propio Nagel sostiene. Como veremos en el segundo capítulo de este trabajo, el filósofo norteamericano –a pesar de sus discrepancias por una parte con Kant y por otra, con Strawson- señala que su propuesta es afín en algunos puntos a la de cada uno de ellos. Mi posición es que, en principio, no puede haber alguna afinidad, debido a la presencia de estos dos compromisos intrínsecos a la noción de objetividad de Nagel.
[115] Nagel 1986, p. 99.

Como vimos en el parágrafo 1.2.3, de acuerdo con Nagel, la idea simple del realismo, a saber, la idea de que estamos inmersos en un mundo que nos contiene constituye el detonador para la comprensión objetiva. No podemos aceptar acríticamente las apariencias que -en primera instancia- se presentan en nuestra interacción con el mundo que nos abarca, esto nos fuerza a salir de nosotros mismos en búsqueda de la imparcialidad. Ahora bien, enseguida de este primer planteamiento Nagel formula la siguiente pregunta nada tranquilizadora: si las primeras apariencias no representan una vía de entrada confiable a la realidad, ¿por qué tendría que suceder algo diferente con las creencias que surgen de la comprensión imparcial? Los frutos de la reflexión imparcial son tan dudosos como las apariencias iniciales y, quizá, sólo sean válidos como impresiones de orden superior, advierte el filósofo.

Aunque nuestra meta es la comprensión imparcial de la realidad, -observa Nagel- ésta finalmente descansa en una base subjetiva libre de examen, lo que abre la posibilidad para dudar de que, en efecto, nos estemos acercando a la realidad:

> […] todo lo que utilicemos para comprender ciertas interacciones que se dan entre nosotros mismos y el mundo no es en sí mismo objeto de esa comprensión. No importa con cuánta frecuencia intentemos salir de nosotros mismos, algo tendrá que permanecer detrás de los lentes, algo en nosotros determinará el cuadro resultante y proporcionará las bases para dudar de que realmente nos estemos acercando a la realidad.[116]

No podemos abandonar nuestro punto de vista, sólo alterarlo –afirma de manera contundente Nagel- por ello "no tiene ningún fundamento la idea de que con cada paso sucesivo nos estemos acercando a la realidad desde fuera de ella".[117]

De este modo, el filósofo norteamericano formula un planteamiento que genera vértigo: la objetividad se mina a sí misma con sus propios procedimientos; aunque nuestra aspiración es la realidad objetiva, nada nos asegura que en cada avance lo que logramos sea algo más que cavar con mayor profundidad en el interior de nuestras mentes.[118]

Aquí es preciso hacer un alto. Las preguntas que surgen son impostergables. Si en efecto, no podemos abandonar nuestro punto de vista en nuestra búsqueda de

[116] Nagel 1986, p.100.
[117] Nagel 1986, p. 100.
[118] Nagel 1986, p. 113.

conocimiento objetivo, ¿tenemos por ello que aceptar que la objetividad está condenada al destino inexorable del escepticismo?, ¿la objetividad, se encuentra infectada desde sus orígenes por la duda escéptica y, por ello, se aniquila a sí misma? Para Nagel así es. Dado que algo necesariamente subjetivo permanece "detrás de los lentes" que buscan la objetividad, entonces la duda escéptica aparece en dos órdenes de problemas: el primero de ellos se refiere a los fundamentos de nuestro conocimiento objetivo y el segundo a la relación entre nuestros pensamientos y la realidad. En cada uno de estos casos, la posición "reduccionista" formula una respuesta cuyo objetivo, de acuerdo con el filósofo, es escapar del escepticismo. Veamos esto en la reconstrucción del argumento que enseguida presento:

Puesto que no podemos abandonar nuestro punto de vista, sino sólo alterarlo, entonces:

(a) Carece de fundamento la idea de que en cada avance objetivo nos acercamos a la realidad; existe un vacío insondable entre el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas (tanto las ordinarias como las científicas) y sus fundamentos.

(a') No tenemos forma de saber si nuestros pensamientos entran en contacto con la realidad actual o posible.

A continuación mostraré que la crítica de Nagel hacia el reduccionismo tiene como plataforma el par de supuestos que he señalado a lo largo de este capítulo, a saber, OI en conjunción con RF (el compromiso con una objetividad –en principio- libre de cualquier condicionamiento impuesto por la subjetividad humana y el enlace de esta noción de objetividad con la tesis de que hay un mundo que se extiende más allá de nuestras posibles representaciones). Como punto de partida, observemos que la duda escéptica frente a la posibilidad de obtener conocimiento objetivo surge precisamente del reconocimiento de que es imposible desprendernos del punto de vista subjetivo: tanto (a) como (a') son consecuencia de que no podamos abandonar nuestro punto de vista, sólo alterarlo. En cuanto a (a) la duda surge frente al fundamento de nuestras creencias objetivas, es decir, para Nagel, dado que no podemos abandonar nuestra perspectiva subjetiva, entonces aparece un gran hueco entre las creencias que pretenden ser objetivas y sus fundamentos. En cuando a (a') no tenemos medios para saber si nuestros pensamientos entran, efectivamente en contacto con la realidad. El común denominador en ambos casos consiste en que, bajo el reconocimiento de que es imposible deshacernos

de nuestra subjetividad, queda bajo duda la posibilidad de obtener algún conocimiento de los objetos que conforman la realidad. En suma, la duda escéptica frente a la posibilidad de nuestro conocimiento objetivo emerge –precisamente- a partir del reconocimiento de que no podemos despojarnos de nuestra subjetividad humana.

Ahora bien, uno puede preguntarse si, en efecto, el reconocimiento de nuestra subjetividad tiene que condenarnos a la duda escéptica. Bien puede suceder que, justo este reconocimiento lo único que pueda mostrar es que el conocimiento que obtenemos del mundo tiene límites debido a nuestra subjetividad; el reconocimiento de estos límites implicaría solamente que podemos tener conocimiento del mundo a partir de las restricciones que impone nuestra perspectiva humana. El reconocimiento de estos límites, a su vez, abriría la posibilidad de obtener conocimiento objetivo y, con ello, dejaría el escepticismo fuera de escena. Pero, para Nagel esto no es así por dos razones: la primera porque, como hemos visto, rechaza abiertamente que para obtener conocimiento objetivo sea necesario satisfacer condición alguna impuesta por nuestra subjetividad: esto conduce a reducir el mundo objetivo a la forma en que aparece a la perspectiva humana y, la segunda, porque Nagel sostiene que existe algo más allá del alcance de nuestras mentes, sostener lo contrario, significa reducir el mundo a las capacidades epistémicas humanas. Observemos esto en la crítica de lo que considera la "solución espuria" que el reduccionismo da a cada uno de los dos casos en que, desde su punto de vista, aparece la duda escéptica.

Primer caso:

Solución "reduccionista" para (a): interpretar el contenido de nuestras creencias sobre el mundo de tal manera que afirmen menos. De acuerdo con Nagel, en esta interpretación nuestras creencias se refieren al mundo tal como aparece a nosotros y no como es en sí mismo. Pueden, en *una vena kantiana*, describir el mundo dentro de los límites de toda experiencia posible, por ejemplo.[119]

Aquí es importante notar que la crítica de Nagel se dirige a que, con el fin de acortar la brecha entre el contenido de nuestras afirmaciones objetivas y sus fundamentos, la solución consiste en reducir el contenido de nuestras creencias objetivas a la forma como el mundo aparece ante nuestra perspectiva humana. La alusión al ejemplo de que nuestras creencias pueden describir el mundo como éste aparece dentro de los límites de

[119] Nagel 1986, p. 101.

toda experiencia posible representa un rechazo abierto al reconocimiento –en principio- de alguna condición impuesta por la subjetividad humana; para Nagel, la objetividad como imparcialidad persigue el propósito de liberarnos de las apariencias, las cuales muestran el mundo desde "una visión interna de nuestra cárcel mental", como vimos en el parágrafo 1.2.2 de este ensayo. Esta crítica no sólo es expresión de la noción de objetividad no comprometida con condición alguna (OI), también lo es del compromiso de Nagel con un realismo fuerte (RF). Recordemos que nos ha dicho que, bajo el modelo de un realismo fuerte, "la realidad de los aspectos de las cosas en sí que hemos descubierto es tan independiente de nuestra capacidad de descubrirlos, como lo es la realidad de todo lo que pueda quedar fuera de nuestro alcance conceptual efectivo o posible".[120] Por ello, el rechazo a reconocer que los objetos tengan que ser objetos de experiencia posible, es decir, objetos que cumplen con las condiciones que impone la experiencia humana. La crítica en este primer caso se dirige a la forma en que los objetos aparecen a la perspectiva humana, esta crítica expresa los dos supuestos a los que me he referido en este capítulo. Veamos cómo estos supuestos también se encuentran implícitos en la crítica de Nagel en el segundo caso, a saber, el caso en que aparece la duda escéptica en relación con el alcance de nuestros pensamientos respecto de la realidad.

Segundo caso:

Solución "reduccionista" para (a'): reinterpretar el dominio de las posibilidades de la realidad como el dominio de lo que nos es, o podría sernos, concebible, con el fin de asegurar de manera definitiva que nuestros pensamientos entren en contacto con la realidad.[121]

En este caso la crítica de Nagel apunta a que, para garantizar de manera decisiva que nuestros pensamientos entren en contacto con la realidad la estrategia consiste en "reducir" la realidad al alcance de nuestras mentes. Aquí Nagel se opone a que la realidad en su totalidad tenga que ser, en principio, concebible; esto de nuevo expresa el rechazo de Nagel a enmarcar la realidad en función de los rasgos que estructuran nuestra experiencia humana. Este rechazo expresa, a su vez, el compromiso de Nagel con un realismo fuerte.

[120] Nagel, 1986, p. 152.
[121] Nagel 1986, p. 144.

Es importante notar que la "reducción" en ambos casos es una solución *para* escapar del escepticismo. Esto significa que cualquier posición que pudiera ser ubicada en el primer caso y/o el segundo es –bajo la mirada de Nagel- una interpretación deliberadamente elaborada con el fin de huir de la duda escéptica. Esto significa al menos dos cosas: la primera de ellas, que previamente se ha aceptado que el escepticismo está en escena y la segunda, que, por tanto, no sólo la propuesta del sabio alemán, sino también el amplísimo espectro de propuestas dentro de lo que el propio Nagel ha identificado como "idealismo contemporáneo", han sido diseñadas –todas ellas- con el objetivo deliberado (y también no exento de maña) de huir del escepticismo. Esta imagen que nos propone Nagel tiene algo de desmesurado. Quizá la desmesura radica en otorgarle al escepticismo el papel protagónico, la criatura siniestra y temible que anda suelta tras la mínima aspiración humana no sólo de conocimiento de la realidad, sino de la posibilidad de contacto con ella. Pero, ésta no necesariamente tiene que ser la única imagen que resulta del reconocimiento de los límites de la subjetividad humana; otro escenario por completo distinto también tiene cabida: bien puede ser que, *justo* gracias a este reconocimiento, se abra la posibilidad de nuestro conocimiento objetivo; el escepticismo –al menos en este acto y quizá en esta obra- estaría fuera de escena.

De cualquier modo, aunque no contáramos por el momento con el segundo escenario, después de revisar algunas de las líneas más sobresalientes de la noción de Nagel sobre la objetividad como imparcialidad, surgen varias preguntas verdaderamente acuciantes: ¿es cierto que, debido a su compromiso realista, la objetividad conduce inexorablemente al escepticismo?, ¿toda propuesta que sustente que la realidad es –en primera instancia- aquello en lo que podemos pensar o conocer es una propuesta formulada con premisas *ad hoc* para escapar del escepticismo?, ¿podemos otorgar algún significado epistemológico a una realidad que, en principio, se encuentra fuera del alcance de nuestras mentes? Con estas preguntas en la mente podemos iniciar un breve balance sobre la propuesta de objetividad que nos ofrece este gran filósofo norteamericano.

1.6 Reflexiones en torno a la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad. Atractivos y dificultades

En este apartado sólo esbozaré algunos de los puntos que configurarán el balance con el que cierra en el apartado final de las "Conclusiones" la presente tesis. En primer término, destacaré cuáles son los atractivos que, a mi juicio, posee la propuesta de Nagel y, posteriormente, señalaré algunas de las dificultades que encuentro en ella.

En primer término, la propuesta de Nagel tiene el gran atractivo de oponerse abiertamente ante un modelo de objetividad de corte antropocéntrico. Considero que esto, en primera instancia, es una cualidad pues es importante reconocer que, como el propio Nagel señala, "el mundo no es nuestro mundo", es decir, no tenemos por qué pensar que nuestra perspectiva humana necesariamente lo agota, o lo agotará en la medida en que desarrollemos nuevas preguntas y métodos de investigación. En este sentido, creo que una gran virtud de la propuesta de Nagel radica en que obedece al intento de otorgar un lugar justo a nuestras pretensiones de objetividad, un lugar que no sobrevalore este poder ni tampoco lo desestime. El objetivo de Nagel, de mostrar los límites de la objetividad en relación con nuestra inalienable perspectiva humana, es, también, uno de los mayores atractivos de su propuesta. Dentro de esta empresa, el reconocimiento de que no siempre es posible lograr una armonía entre el punto de vista subjetivo y el objetivo y, con ello, el otorgar un lugar a la perplejidad dentro de nuestra búsqueda filosófica es, desde mi punto de vista, otro de los grandes aciertos de su posición. Sin embargo, la estrategia que elige el filósofo para mostrarnos que nuestro conocimiento objetivo tiene límites, a través de la inserción de la tesis del realismo fuerte, creo que no es la mejor opción. A continuación expondré algunas de las razones de esto.

Como punto de partida, es importante observar que este ámbito de la realidad al trascender por completo nuestras mentes es, en principio, inaccesible para los seres humanos. Esta esfera de la realidad, al ser por completo inabordable para nosotros se convierte en una posibilidad vacía de contenido, en tanto que no podemos otorgarle significado epistemológico alguno.[122] Hasta aquí, si nuestro interés no fuese la indagación sobre el conocimiento objetivo humano, entonces la tesis del realismo fuerte de Nagel podría quizá no tener consecuencias. Sin embargo, tiene consecuencias y graves. De

[122] Ver Carl 1994, p. 190.

acuerdo con Nagel, este ámbito de la realidad (incognoscible para los seres humanos) si existiera, se convertiría en un modelo para las cosas más familiares y, si así fuera, entonces me parece que anularía –en principio- las posibilidades para obtener conocimiento objetivo.

La noción de objetividad de Nagel como imparcialidad al tener como propósito dejar atrás el punto de vista subjetivo muestra, como vimos, el rechazo a reconocer que el conocimiento del mundo surge a partir de las restricciones que impone nuestra subjetividad; Nagel se opone abiertamente a reconocer que –a partir de los rasgos que estructuran nuestra cognición en el orden de lo perceptual y lo conceptual- los objetos del mundo puedan ser objetos de experiencia posible, es decir, objetos espacio-temporales que, precisamente, causen en nosotros las representaciones que tenemos de ellos. La negativa de Nagel de reconocer lo anterior y, en contraposición a esto, la propuesta de imparcialidad que nos ofrece como reflexión y como aumento de corrección presenta, a su vez, varios problemas más.

La objetividad planteada como un método de orden exclusivamente reflexivo y, al mismo tiempo incondicionado, tiene justamente el grave inconveniente de que, en efecto, abre la gran duda del vínculo que nuestros ejercicios reflexivos pueden establecer con la realidad; aquí Nagel tiene razón al plantear la posibilidad de que en cada avance objetivo, lo único que logramos es cavar con mayor profundidad en el interior de nuestras mentes. Nada nos asegura que un continuo cavilar nos conduce a establecer algún contacto con la realidad; sin relación con los objetos espacio-temporales que causan en nosotros justamente las representaciones de los mismos, el ejercicio de nuestros conceptos corre el riesgo de ser un juego autosuficiente: un continuo girar sobre sí.

Enlazado con lo anterior, la explicación que nos proporciona Nagel sobre el avance en objetividad como un proceso paulatino de corrección de nuestras primeras apariencias en el que éstas son dejadas atrás y, al mismo tiempo, incorporadas y comprendidas en la nueva visión, me parece que no es del todo cristalina. En primer lugar, queda sin explicación cómo es que las representaciones más antiguas “son integradas” en el nuevo nivel de objetividad; de acuerdo con el filósofo, éstas son incluidas en la nueva representación, pero esto –además de ser poco claro- no explica cómo es que, en efecto, obtenemos un avance en objetividad y no simplemente una suma o acumulación de representaciones primeras. Me parece que, a primera vista, la explicación sobre cómo es

posible el conocimiento objetivo que, de hecho poseemos, y que seguimos obteniendo, en virtud de nuestra cognición, es mucho más compleja que la imagen de nuestras mentes como una especie de contenedor dúctil cuyo interior está dividido en diversos compartimientos y niveles en los que vamos incluyendo las primeras apariencias. Por otra parte, considero que –si atendemos al ejemplo de la distinción entre cualidades primarias y secundarias al que alude Nagel- podremos ver que, en realidad, el punto de vista subjetivo no se ha dejado atrás, como propone el filósofo; éste sigue siendo parte de nuestra perspectiva del mundo y, además, es explicado y restringido bajo la nueva visión.

Conclusión

A través de este capítulo he mostrado que la noción de objetividad de Nagel se encuentra comprometida con un realismo fuerte y, asimismo, se trata de un método para comprender el mundo cuyo avance se da sin restricción alguna dictada por la subjetividad humana. En suma, he hecho notar los supuestos RF y OI de la propuesta del filósofo norteamericano. Por otra parte, a pesar del atractivo que esta propuesta posee en cuanto a que se erige contra cualquier posición de corte antropocentrista, desde mi punto de vista deja sin una explicación satisfactoria cómo es que hemos logrado obtener el conocimiento objetivo que -de hecho- poseemos y cómo es que hemos avanzado en esta empresa. Nagel reconoce que "nuestra capacidad para obtener conocimiento objetivo es un completo misterio"; me parece que en virtud de la noción de objetividad como imparcialidad que nos ofrece, esta apreciación quizá tiene sentido. Sin embargo, ¿es verdad esto?, ¿es un completo misterio cómo es que hemos logrado obtener el conocimiento objetivo con el que, de hecho, contamos?

Quizá podríamos explorar la vía de dar una explicación de nuestro conocimiento del mundo a partir, justamente, de los rasgos que estructuran y hacen posible este conocimiento; una vía que tenga sentido para nosotros. Podríamos, en este camino, explorar la alternativa de trazar los límites de la objetividad en principio, de tal forma que, a partir de las condiciones de nuestra perspectiva humana, los objetos puedan ser objetos de experiencia posible. A través de esta vía, la misma línea que pone coto a nuestro conocimiento objetivo abriría la posibilidad del mismo.

Sin embargo, como hemos visto, ésa es justamente la propuesta que Nagel rechaza. Veamos en el siguiente capítulo cómo justamente el planteamiento de una objetividad condicionada, en principio, por nuestra subjetividad, constituye uno de los blancos que Nagel objeta tanto a Kant como a Strawson. Revisemos, entonces, la discusión que Nagel entabla con cada uno de estos grandes filósofos.

Capítulo 2

Thomas Nagel

La discusión con Kant y con Strawson

Con todo, el hecho de que nuestra meta sea la realidad objetiva no garantiza que al encaminarnos hacia ella consigamos algo más que explorar y reorganizar los interiores de nuestra propia mente.

Thomas Nagel

Introducción

En el capítulo anterior mostré que la propuesta de objetividad como imparcialidad que nos presenta Nagel posee dos supuestos entrelazados: (1) se trata de un método incondicionado, es decir, de un método en principio libre de cualquier condicionamiento impuesto por la subjetividad humana (OI), y (2) este método se encuentra comprometido con un realismo fuerte, a saber, con una noción de realidad en la que una parte de ella rebasa, de suyo, nuestras capacidades epistémicas y cognitivas (RF). Hice notar que –justamente- estos presupuestos se hallan implícitos en el ataque que el filósofo norteamericano dirige hacia aquellas posiciones que él considera "reduccionistas".

Ahora bien, como he mencionado, en el capítulo V titulado "Pensamiento y realidad" de *Una visión de ningún lugar*, Nagel entabla una polémica, por una parte, con Kant y, por otra, con Strawson. Esta discusión se inscribe, precisamente, en el marco de la crítica que dirige el filósofo norteamericano hacia el reduccionismo; por esta razón, en el presente capítulo veremos cómo los presupuestos entrelazados OI y RF que hemos identificado, constituyen la plataforma a partir de la cual Nagel apuntala sus objeciones a la propuesta del filósofo alemán, por una parte, y a la del inglés, por otra.

Sin embargo, a pesar de sus discrepancias frente a Kant y a Strawson, Nagel afirma que es afín en un punto a la propuesta del filósofo alemán y que también concuerda en un planteamiento con el filósofo inglés. Como he venido señalando, debido a la presencia de los supuestos enlazados que subyacen en la noción de objetividad de Nagel,

mi apreciación es que, en principio, no puede haber afinidad alguna entre su propuesta y la de cada uno de estos filósofos. Si, la propuesta sobre el trazo de los límites de la objetividad de Nagel, fuera afín en principio a la de Kant, por una parte y a la de Strawson, por otra, entonces cada una de ellas tendría que contener los compromisos que hemos encontrado en el núcleo de la propuesta nageliana: un realismo fuerte enlazado con una noción de objetividad libre de cualquier condicionamiento impuesto por nuestra subjetividad.[123] En los capítulos que siguen, mostraré que estos supuestos no existen en la propuesta de Kant (capítulos tres y cuatro) ni tampoco en la de Strawson (capítulo cinco); pero, para ello, en el presente capítulo haré una reconstrucción tanto de las afinidades como de las objeciones que Nagel afirma tener con cada uno de estos filósofos.

El objetivo de este capítulo se centra, entonces, en analizar la discusión que Nagel entabla con Kant y con Strawson, respectivamente. Haré una reconstrucción tanto de las objeciones como de las afinidades que forman parte de la polémica de Nagel con cada uno de ellos. Mostraré que las objeciones contra sus propuestas son expresión de los compromisos que he identificado: una noción de objetividad incondicionada enlazada con un realismo fuerte. Justo debido a la presencia de estos supuestos, es preciso poner en duda la existencia de alguna afinidad que pudiera haber –en principio- entre Nagel y Kant por una parte, y Nagel y Strawson, por otra. Formularé esto último bajo el siguiente enunciado condicional: si, en efecto, la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad es afín –en principio- a la de Kant, entonces la propuesta del sabio alemán debe estar comprometida con un realismo fuerte enlazado con una objetividad incondicionada; el mismo condicional, *mutatis mutandis*, funciona para el caso de la discusión Nagel-Strawson. Cerraré el presente capítulo con la formulación de este condicional. Esto me permitirá dar paso a la demostración que niega el consecuente del mismo tanto en el caso de Kant como en el de Strawson, en los capítulos tres, cuatro y cinco del presente ensayo; a fin de concluir, por último, que la propuesta de Nagel sobre

[123] Esto, con base en el criterio 'CAT' (Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana). Recordemos que, tal y como señalé en la Introducción del presente ensayo, este criterio señala lo siguiente: "Dos teorías sobre los límites de la objetividad son de suyo afines si comparten los siguientes supuestos articulados: a) el alcance (o no), en principio, entre nuestras mentes humanas y la realidad, y b) el reconocimiento (o no) de los requerimientos que impone –en principio- la subjetividad humana como condición necesaria para obtener conocimiento objetivo".

el trazo de los límites de la objetividad no es afín –en principio- a la de Kant ni a la de Strawson.

La estructura que conforma este capítulo es la siguiente: en el apartado 2.1 reviso los argumentos que presenta Nagel para ubicar su propia posición entre lo que llama el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson; esto, con el propósito de describir el marco en que se inscribe la discusión que entabla con cada uno de ellos. En el parágrafo 2.2 realizo un primer acercamiento a los argumentos que conforman la discusión que entabla Nagel tanto con Kant como con Strawson. En 2.3 analizo con detalle dicha polémica e inicio con la discusión que sostiene Nagel con Kant: en 2.3.1 describo en qué consiste el punto de acuerdo que Nagel afirma tener con éste y, posteriormente, en 2.3.2, reviso la crítica que dirige al filósofo alemán. Por último, en 2.4, abordo la controversia de Nagel con Strawson: en 2.4.1 analizo la afinidad que dice tener con Strawson y, en 2.4.2, me ocupo de la objeción que el filósofo norteamericano tiene frente a la propuesta del filósofo inglés. Al finalizar el análisis de dicha polémica, el capítulo cierra con la conclusión de que tanto las afinidades como las objeciones que Nagel dice tener con Kant y con Strawson, son expresión de los compromisos articulados OI y RF intrínsecos a la propuesta sobre el trazo de los límites de la objetividad que suscribe el filósofo norteamericano.

2.1 Nagel: entre el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson

De acuerdo con lo que Nagel expone en el capítulo V de *Una visión de ningún lugar*, nuestro pensamiento "se propone representar hechos y posibilidades que lo rebasan", por lo que surge el problema de la relación entre lo que pensamos y la naturaleza de la realidad actual o posible.[124] Como vimos en el apartado 1.5 del capítulo anterior, este problema tiene dos vías de interpretación: el escepticismo, por una parte y el reduccionismo, por otra; este último surge con el objetivo de suprimir de manera definitiva la posibilidad escéptica. Ahora bien, Nagel considera que existe un ámbito intermedio entre estas dos posiciones e inscribe su propuesta en este sitio. Es aquí, precisamente, donde presenta la discusión que sostiene tanto con el filósofo alemán como con el inglés: con el propósito de ilustrar su posición alude a dos propuestas que considera antagónicas y las identifica

[124] Nagel 1986, p. 144.

como el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson. A continuación analizaré las razones que ofrece Nagel para ubicar su propuesta entre estas dos posiciones opuestas; para ello, es preciso recordar brevemente por qué –para el filósofo- la búsqueda de objetividad conduce al escepticismo y, asimismo, de qué modo la estrategia reduccionista anula la posibilidad escéptica.

Como vimos en el capítulo anterior, la posición que Nagel identifica como "reduccionista" constituye una vía para escapar del escepticismo. La objetividad –debido a su compromiso realista- se encuentra estrechamente vinculada con el escepticismo, nos ha dicho el filósofo. El reconocimiento de que formamos parte de un mundo que nos contiene, nos fuerza a dejar atrás las apariencias en la búsqueda de conocimiento objetivo; sin embargo, esta misma búsqueda conduce a la conclusión de que es imposible abandonar nuestro punto de vista, sólo logramos alterarlo; por lo que carece de sustento la idea de que en cada avance objetivo nos acercamos a la realidad desde fuera de ella: nada nos garantiza que lo conseguido en cada avance sea algo más que cavar con mayor profundidad en el interior de nuestras mentes.[125] La duda escéptica aparece, entonces, en dos órdenes de problemas: el primero, tiene que ver con los fundamentos de nuestro conocimiento objetivo (existe un vacío entre nuestras creencias objetivas y sus fundamentos) y el segundo, con el vínculo entre el pensamiento y la realidad (es imposible saber si, en efecto, nuestros pensamientos entran en contacto con la realidad actual o posible). Para Nagel, la solución "espuria" en ambos casos, consiste en reducir lo que existe a la perspectiva humana.[126]

Ahora bien, precisamente en la descripción del segundo problema Nagel presenta su propuesta como el punto medio entre el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson. Esto nos obliga a centrar nuestra atención en las principales razones de Nagel para sostener que en el problema relativo al enlace entre nuestras concepciones y la realidad, la propuesta reduccionista formula argumentos *ad hoc*, dirigidos a cancelar –de manera definitiva- la posibilidad escéptica. En lo que sigue, presentaré una recapitulación de la argumentación de Nagel sobre este tema; mediante esta breve revisión haré notar la razón central por la que, me parece, el filósofo inscribe su posición en medio de dos opuestos: el escepticismo y el reduccionismo. A su vez, esta

[125] Ver Nagel 1986, pp. 110 y 113.
[126] Ver Nagel 1986, p. 116.

recapitulación tiene como propósito conformar un marco previo para inscribir la discusión que el filósofo sostiene con Kant y Strawson, respectivamente.

De acuerdo con lo visto en el apartado 1.5, al reflexionar sobre el alcance de nuestros pensamientos respecto de la realidad aparece el problema de la relación entre lo que concebimos y lo que es posible. Según Nagel, el escepticismo afirma que "nuestros mismos pensamientos no nos proporcionan medios para decidir si su correspondencia con la naturaleza de la realidad actual o posible es suficiente para que entren en contacto totalmente con ella, al grado de admitir creencias falsas sobre la realidad".[127] Es aquí donde aparece el reduccionismo: para huir del escepticismo, la estrategia reduccionista consiste en reinterpretar el dominio de las posibilidades como el dominio de lo que es, o podría llegar a ser, concebible para nosotros; de este modo queda asegurado, de manera indefectible, el que nuestros pensamientos puedan entrar en contacto con este último, señala Nagel. En otras palabras, como resultado de la estrategia reduccionista, la realidad se convierte en coextensiva con nuestros pensamientos posibles; así, la posibilidad escéptica queda decididamente anulada.

El ataque de Nagel al reduccionismo es devastador: al identificar lo que existe con lo que es concebible para nosotros, esta posición comete el grave error de hacer depender la realidad de nuestras capacidades epistémicas y cognitivas, por ello, el filósofo la ubica como "idealista". Bajo esta perspectiva (que es compartida por la mayoría de los filósofos contemporáneos que escriben en inglés, dice Nagel) la realidad queda acotada conforme a los límites impuestos por las condiciones de posibilidad del pensamiento. Esta posición –objeta el filósofo- *carece de una noción completamente general de realidad que rebase los límites de su aplicación específica*; lo que existe debe ser algo de lo cual podríamos proporcionar pruebas epistemológicas; lo que existe depende, entonces, de las restricciones que impone nuestro pensamiento. La idea de algo inconcebible carece de sentido para nosotros.

Respecto del vínculo entre nuestro pensamiento y la realidad, entonces, la estrategia reduccionista para suprimir de manera decisiva la duda escéptica, consiste en realizar un trazado *ad hoc* de la realidad, de tal manera que la extensión de ésta se identifique con lo que es necesariamente concebible. Delinear la extensión de la realidad, a partir de las restricciones de lo que es pensable, no es otra cosa sino recortar la realidad

[127] Nagel 1986, p. 144.

conforme al patrón del alcance de nuestras mentes: confeccionar un diseño a nuestra medida. En esta representación en que la realidad es -en principio- concebible, queda descartado el escepticismo.

Para Nagel, como sabemos, el escepticismo es "revelador y no refutable", ya que surge precisamente de nuestra búsqueda de objetividad, si dudamos de las apariencias que emergen –en primera instancia- de nuestra relación con el mundo que nos contiene, ¿por qué no habríamos de dudar de los frutos de la reflexión objetiva? La objetividad se mina a sí misma con los mismos procedimientos que emplea para poner en duda nuestra perspectiva prerreflexiva, nos ha dicho el filósofo.[128] Sin embargo, aunque nada garantice que nuestros avances objetivos sean algo más que una ilusión, no tenemos otra alternativa: debemos poner nuestras creencias bajo la influencia de un punto de vista impersonal. La objetividad sin ser capaz de refutar al escepticismo, debe avanzar a su sombra, afirma Nagel .[129]

Ésta es la razón, me parece, por la que el filósofo inserta su posición entre el escepticismo y el reduccionismo. Nagel está, en efecto, comprometido con la empresa de obtener una comprensión objetiva del mundo, a pesar de que –desde su punto de vista- no existe garantía alguna de que esto sea posible. El escepticismo –afirma- es la duda radical sobre la posibilidad de tener conocimiento alguno, problema que emerge como consecuencia de un compromiso realista;[130] esta duda radical puede ser concebida, incluso, hasta en su forma más abstracta, en la que:

> […] el mundo sea distinto de como creemos que es de maneras que nos es imposible imaginar, de que nuestros pensamientos e impresiones se produzcan de modos que no podemos concebir, y de que no hay forma de pasar de donde estamos a creencias sobre el mundo que sean sustancialmente correctas.[131]

No obstante esto, debemos buscar la objetividad. La posición de Nagel es, desde mi perspectiva, un llamado a dar cauce al impulso de conocer objetivamente el mundo, impulso que forma parte de nuestra naturaleza humana y que, al tiempo que nos lleva a intentar trascender las apariencias, también abre la posibilidad de la destrucción del posible logro: "el impulso trascendente es una fuerza a un tiempo creativa y

[128] Nagel 1986, p. 16.
[129] Nagel 1986, p. 104.
[130] Nagel 1986, p. 16.
[131] Nagel 1986, p. 104.

destructiva".[132] Aunque el conocimiento objetivo que creemos haber conseguido y que deseamos obtener puede ser un espejismo, no debemos cejar; a pesar de que emprender el camino de la objetividad, implique, de modo indefectible, abrir su posible destrucción, vale la pena iniciar la búsqueda, enfatiza Nagel y a continuación agrega: *En cualquier caso, no parece que tengamos otra posibilidad que hacer el intento*.[133]

Para Nagel, en efecto, no hay otra alternativa: debemos aceptar que la objetividad conduce al escepticismo y que, el único camino, es intentar la comprensión objetiva aunque ello implique detonar el proceso de su propio aniquilamiento. Debemos aceptar, entonces, que la objetividad al no poder liberarse del punto de vista subjetivo, se encuentra, de suyo, infectada por éste; en el núcleo de su posibilidad se engendra su autodestrucción. Nagel no admite otra opción, otro escenario alternativo.

La posición de Nagel no sólo es un llamado a intentar la comprensión objetiva del mundo, a pesar de la presencia amenazadora del escepticismo; también expresa –me parece- su negativa a aceptar que, bajo el reconocimiento de que es imposible abandonar nuestra perspectiva humana, puede aparecer un escenario por completo distinto: aquél que identifica en este reconocimiento, tanto los límites como las posibilidades de nuestro conocimiento objetivo. Para Nagel este escenario no es una opción. Representa la solución "espuria", la vía ilegítima que aniquila la perplejidad intrínseca a la duda escéptica.

Es así como, en concordancia con este llamado a buscar la objetividad bajo la amenaza del escepticismo y, con ello, clausurando de antemano la posibilidad de un escenario alternativo, Nagel ubica su propia posición como un punto intermedio entre el escepticismo y el reduccionismo; lo sorprendente es que, para explicarla, expone dos posiciones que considera opuestas: el "escepticismo" de Kant y el "reduccionismo" de Strawson, el vínculo entre ambas perspectivas radica en que el propio Strawson presenta su posición como una crítica empirista de Kant, observa Nagel:

> Para explicar la posición intermedia, permítaseme intentar ubicarla en relación con dos puntos de vista opuestos: el escepticismo de Kant y el reduccionismo de Strawson. (Huelga decir que no es éste un término que emplearía Strawson para describir su propio punto de vista.) La relación entre ambas posiciones

[132] Nagel 1986, p. 12.
[133] Nagel 1986, p. 16.

> reside en que Strawson presenta la suya como una crítica empirista de Kant […].[134]

Aquí el asombro es, desde mi punto de vista, por partida doble: resulta extraño que Nagel ubique la propuesta de Strawson en el sitio opuesto a la de Kant; si el trabajo del filósofo inglés se centra en hacer una reconstrucción crítica desde una perspectiva empirista de la propuesta de Kant -como Nagel acertadamente señala- entonces, no resulta claro explicar por qué como resultado de tal reconstrucción, Strawson –según Nagel- presenta una propuesta cuyos supuestos son, en principio, antagónicos a los de la original; en un trabajo de reconstrucción crítica uno espera en primera instancia, quizá, diferencias de énfasis pero no incompatibilidad en los supuestos. Por otra parte, también resulta sorprendente que Nagel haya seleccionado *precisamente* la propuesta de Kant, para ilustrar la concepción que posee del escepticismo; en esto me detendré un momento y explicaré las razones por las que pienso que tal elección provoca asombro.

En primer término, uno podría pensar que, dado que Nagel ha manifestado su rechazo a cualquier posición que "reduzca" la realidad a la perspectiva humana, no sólo en lo que concierne al alcance de nuestros pensamientos, sino a la forma como aparecen los objetos ante nuestro punto de vista, entonces, no sólo Strawson, sino también Kant, entraría justamente en esta posición "espuria". Y, de hecho, para Nagel así ocurre. Aquí es preciso tener presente que –como vimos en el capítulo anterior-[135] justo en el problema que atañe al fundamento de nuestro conocimiento objetivo, Nagel es contundente en su rechazo ante cualquier opción que, para suprimir la duda escéptica, inscriba en la esfera de *nuestra experiencia posible*, tanto el contenido de nuestras creencias objetivas (las ordinarias y las científicas) como sus fundamentos y, con ello, intente anular el abismo que se abre entre unas y otros. En este punto, la alusión a Kant y a cualquier propuesta que tenga alguna resonancia con la posición del sabio alemán es clara:

> […] el reduccionista reinterpreta el contenido de nuestras creencias acerca del mundo de modo que afirmen menos. Podría interpretarlas como afirmaciones

[134] Nagel 1986, p. 144. Aquí es pertinente aclarar que "la posición intermedia" a la que se refiere Nagel es la suya. Por otra parte, del mismo modo en que Nagel reconoce que "reduccionismo" no es el término que emplearía Strawson para describir su posición, desde mi punto de vista, dudo que Kant pudiera utilizar el término "escepticismo" para describir la suya. Esto, porque la propuesta de trazar los límites de nuestro conocimiento objetivo, a partir del reconocimiento de las condiciones de nuestra subjetividad, implica dejar fuera de escena al escepticismo. Ver Carl 1994, p. 176.

[135] Expliqué esto en el capítulo primero, parágrafo 1.5 del presente trabajo.

> acerca de experiencias posibles o sobre la posible convergencia fundamental de las experiencias de los seres racionales, o como esfuerzos por reducir la tensión y la sorpresa o por lograr que haya un orden mayor en el sistema de estados mentales del sujeto cognoscente, o inclusive podría tomar algunos de ellos, en una vena kantiana, para describir los límites de toda experiencia posible: una visión interna de nuestra cárcel mental. En cualquier caso, en una visión reduccionista, nuestras creencias no se refieren al mundo tal como es en sí, si esta expresión posee en efecto algún significado. Se refieren al mundo tal como aparece ante nosotros.[136]

No obstante esto, encontramos que en el tema que alude a la relación entre nuestro pensamiento y la realidad, la propuesta del sabio alemán no sólo deja de ser reduccionista, sino que representa –lo que para Nagel- constituye el polo opuesto de esta posición: el escepticismo. Aquí sucede algo extraño, la pregunta que surge puede ser desmedida pero, al parecer, desde la perspectiva de Nagel, la propuesta de Kant es reduccionista y, al mismo tiempo, escéptica. ¿Es esto posible?, ¿la propuesta de Kant presenta tal tensión e inconsistencia que combina dos posiciones que, de acuerdo con lo argumentado anteriormente por Nagel, son opuestas entre sí?

Esta interrogante adquiere sentido si pensamos que el tema que atañe a los fundamentos de nuestras creencias objetivas, así como el que alude al vínculo que existe entre nuestros pensamientos y la realidad, desde mi punto de vista, no constituyen dos ámbitos ajenos el uno del otro y, por ello, no representarían problemas independientes. Trataré de explicar esto, primero, a partir de los términos que emplea Nagel. Si examinamos la crítica del filósofo al reduccionismo en el tema de los fundamentos de nuestras creencias objetivas, podemos ver que la objeción se centra en que tales creencias afirman *menos*, por ejemplo, no se refieren a los 'objetos', sino a los 'objetos de experiencia posible'. Es importante advertir que plantear que los objetos del mundo han sido *reducidos* a objetos de experiencia posible, implica aceptar que han sido representados como objetos, en principio, al alcance de nuestras mentes. Existe un enlace necesario entre la tesis que sostiene que los objetos del mundo son objetos de experiencia posible y aquella otra que señala que los objetos del mundo se encuentran al alcance de nuestro aparato epistémico y cognitivo. Sin la premisa de que el mundo se encuentra al alcance de nuestras capacidades mentales humanas, es imposible la afirmación de que los objetos son objetos de experiencia posible. Por tanto, la tesis de la reducción del contenido

[136] Nagel 1986, p. 101.

de nuestras creencias objetivas a la forma en que los objetos aparecen ante nuestras mentes, mantiene una conexión necesaria con la tesis de la reducción de la extensión del mundo a la medida de nuestras capacidades epistémicas y cognitivas. La primera tesis se inscribe en el contexto en que el filósofo aborda el tema del fundamento de nuestras creencias objetivas y, la segunda, se inserta en la discusión sobre el vínculo entre nuestros pensamientos y la realidad. No se trata, entonces, de temas ajenos el uno del otro que dan lugar a problemas independientes. La conclusión a la que nos lleva la conjunción de las dos tesis me parece que expresa, en su total dimensión, la crítica de Nagel al reduccionismo: la realidad tanto en su contenido como en su extensión se reduce a la perspectiva humana.

2.2 Primer acercamiento a los argumentos de Nagel en la discusión con Kant y Strawson

Aquí es pertinente no perder de vista que la discusión que Nagel entabla tanto con Kant como con Strawson, se centra en el trazo de los límites de la objetividad a partir del reconocimiento de nuestra subjetividad humana, y que ello presupone asumir una posición frente a las relaciones entre, por una parte, lo que podemos pensar o conocer de acuerdo con nuestras capacidades epistémicas y cognitivas, y por otra, la naturaleza de la realidad. De este modo, se abren dos opciones: o bien la realidad rebasa, en principio, nuestra comprensión humana, o bien la realidad se encuentra al alcance de nuestras mentes e impone restricciones a lo que podemos pensar o conocer. Si alguien elige, por ejemplo, la vía que sostiene que la realidad es –de suyo- concebible, adopta una representación del mundo en el que sus objetos son, en principio, susceptibles de ser conocidos. Por esta razón, a primera vista, es extraño que Kant resulte ser un escéptico y, al mismo tiempo, un reduccionista.

Pero, al parecer, no sólo Kant, sino también Strawson –de acuerdo con la lectura de Nagel- combina dos posiciones (en este caso, no opuestas entre sí ya que Nagel no ubica a Strawson en el escepticismo, como sí ocurre con el filósofo alemán), pues en el tema que hace referencia al alcance entre nuestros pensamientos y la realidad, el filósofo inglés resulta ser reduccionista; pero, en el que alude al conocimiento objetivo y sus fundamentos, al parecer no lo es. Podremos observar con mayor nitidez esto, si analizamos tanto los puntos de afinidad como los desacuerdos que Nagel tiene frente a

las propuestas de cada uno de estos filósofos. No debemos perder de vista que Nagel presenta esta controversia, para ilustrar su propia posición. Veamos:

> Concuerdo con Strawson en rechazar que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma que se nos aparecen, pero estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. Nuestro conocimiento del mundo fenoménico es un conocimiento parcial del mundo tal como es en sí mismo; pero no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano, como sugiere Strawson, en direcciones que en este momento no somos capaces de imaginar.[137]

Con el propósito de hacer notar que la posición de uno y el mismo filósofo puede ser opuesta respecto del tema en cuestión, clasificaré las tesis que aparecen formuladas en el párrafo anterior, en dos tipos: o bien, de naturaleza epistemológica, o bien de índole metafísica.[138] Como veremos, la tesis epistemológica alude a la reducción del contenido de nuestras creencias objetivas a la forma en que los objetos aparecen a nosotros, reducción que Nagel aborda en el tema de los fundamentos de nuestras creencias objetivas; por otra parte, la tesis metafísica hace referencia al tema del alcance entre nuestros pensamientos y la realidad. Es importante tener presente que en cada uno de estos temas, la posibilidad escéptica emerge, precisamente, como consecuencia del reconocimiento de que no podemos abandonar nuestro punto de vista, sólo alterarlo, según el filósofo norteamericano. La siguiente tabla muestra la posición que Nagel asume frente a Kant y a Strawson en cada una de estas tesis:[139]

[137] Nagel 1986, p. 146.

[138] Si bien es cierto que en estas tesis los linderos entre lo epistemológico y lo metafísico son quizá tenues, tomé como base dos criterios para tratar distinguir entre una y otra: el punto de vista en que cada una aparece formulada y, por tanto, su contenido.

[139] Es importante señalar que las tesis aparecen enunciadas con base en la interpretación de Nagel respecto de Kant y de Strawson; de acuerdo a esta lectura se deriva su posición, ya sea en contra o a favor de cada una de ellas. En este sentido, cabe decir que tanto la tesis (No S) como la tesis (No I) han sido reproducidas de manera textual en el presente cuadro; las tesis (S) e (I) corresponden a las negaciones de cada una. Me permití hacer una paráfrasis de la tesis (No I), con el propósito de acotar la discusión en términos de si la realidad se *identifica* o no con lo pensable. El texto que aparecen escrito en itálicas y entre paréntesis explica la perspectiva de Nagel.

La discusión de Nagel con Kant y con Strawson

Tabla comparativa

Tipo de tesis	Kant	Nagel	Strawson	Nagel
Epistemológica	Conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen Tesis: (S)	En contra (*Kant reduce el contenido de nuestras creencias objetivas, a la forma en que los objetos se nos presentan*)	"No es cierto que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen" Tesis: (No S)	A favor (*Conocemos las cosas como son en sí mismas, parcialmente*)
Metafísica	"La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana" Paráfrasis: La realidad no se identifica con lo pensable Tesis: (No I)	A favor (*Esta tesis expresa el "escepticismo" de Kant, según Nagel*)	El mundo entero se identifica con toda posible apariencia o concepción humana Tesis: (I)	En contra *(Strawson reduce la extensión de la realidad conforme a lo que nos es posible concebir)*

Antes de iniciar este primer acercamiento a cada una de las tesis que aparecen enunciadas en el cuadro, es importante observarlo de manera panorámica para ver su configuración y así ubicar la posición de Nagel, frente a Kant y a Strawson tanto en las tesis de naturaleza epistemológica como en las de orden metafísico. En esta apreciación geográfica, resalta lo siguiente:

La primera columna que presenta la interpretación que Nagel hace de la posición de Kant respecto a cada una de las dos tesis en cuestión constituye el eje a partir del cual se articula y gira la discusión. Las columnas que representan la posición de Nagel y la de Strawson, respectivamente, expresan o bien su afinidad, o bien su rechazo a cada una de las tesis kantianas; asimismo, podemos ver en la última columna del cuadro, la posición de Nagel respecto de la lectura que Strawson hace de Kant. Bajo una mirada panorámica es posible ver, entonces, que en primera instancia el punto de referencia a partir del cual

se coloca cada posición ya sea en términos de cercanía o alejamiento es, precisamente, la propuesta sobre los límites de nuestro conocimiento objetivo que traza el sabio de Königsberg.

Comencemos, pues, con la columna que representa las tesis que, en la lectura de Nagel, Kant sostiene:

La tesis epistemológica 'S', afirma que conocemos las cosas exclusivamente como aparecen ante nuestra perspectiva, esto es, nuestro conocimiento del mundo no se refiere a las cosas tal como son, sino sólo como se presentan ante nosotros. A su vez, la tesis metafísica 'No I' señala que la forma que tienen las cosas en sí mismas, escapa por completo a cualquier apariencia o concepción humana. En una primera lectura, lo que otorga un enlace coherente a ambas afirmaciones es la oposición entre 'apariencia' y 'cosa en sí'. Bajo la interpretación de Nagel, Kant parece sostener que nuestro conocimiento del mundo es sólo bajo la forma en que los objetos aparecen ante nosotros y que la forma que tienen las cosas en sí mismas nos trasciende por completo.

Si esto es así, si lo que subyace en ambos planteamientos es el dualismo apariencia/cosa en sí, entonces caben -al menos- dos observaciones, la primera, que existe compatibilidad entre la tesis 'S' y la 'No I' por lo que –al parecer- bajo la interpretación de Nagel, es posible que Kant no combine dos posiciones mutuamente excluyentes en su propuesta, como inicialmente habíamos pensado.[140] Sin embargo, -y aquí aparece la segunda observación- Kant no tendría por qué ser un "escéptico", ya que –en los términos en que vimos que Nagel ha caracterizado el escepticismo-[141] éste en su posibilidad más abstracta, pone en duda no sólo el conocimiento, sino –incluso- la forma en que se producen las apariencias y los pensamientos que consideramos nuestros: "[…] podemos concebir la posibilidad de que el mundo sea distinto de como creemos que es de maneras que nos es imposible imaginar, de que nuestros pensamientos e impresiones se produzcan de modos que no podemos concebir […]".[142] Quizá el cargo que se ajusta (desde la óptica en que Nagel interpreta a Kant) es el de reduccionismo y, más precisamente, el de subjetivismo.

[140] Planteé esta posible tensión en la interpretación de Nagel sobre la propuesta kantiana del trazo de los límites de la objetividad, en el parágrafo 2.1 del presente capítulo.
[141] Vimos esto en la sección precedente, página 76.
[142] Nagel 1986, p. 104.

Ahora bien, hasta este momento hemos considerado que la tesis 'S' y la tesis 'No I' quizá se encuentran coherentemente articuladas a partir de la oposición kantiana entre 'apariencia' y 'cosa en sí', sin embargo, este primer acercamiento –aunque puede ser acertado- en absoluto es iluminador y esto, no sólo debido a los diversos sentidos que quizá puede tener la dupla apariencia/cosa en sí dentro de la propuesta kantiana, sino –además- porque la reconstrucción que ofrece Nagel particularmente de la tesis metafísica kantiana 'No I', presenta varias ambigüedades que oscurecen el significado de 'apariencia', su vínculo con 'concepción humana' y por ello lo que comunica la tesis misma.

Como recién observamos en el cuadro, las tesis kantianas constituyen el punto de partida de la discusión sobre el trazo de los límites de la objetividad, por ello el esclarecimiento del significado que Nagel otorga al concepto kantiano de apariencia, resulta indispensable para explicar el porqué de sus afinidades y de sus objeciones frente a las propuestas de Kant y de Strawson, respectivamente. En las siguientes líneas mostraré las ambigüedades que se presentan en la reconstrucción que hace Nagel de la tesis 'No I', asimismo, daré las razones por las que considero crucial esclarecer dicha afirmación.

Si leemos nuevamente la tesis metafísica 'No I' podemos ver que la primera ambigüedad aparece justamente en la parte final: "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia *o* concepción humana"[143] Aquí, en primer plano, surgen dos posibles significados para 'apariencia', según se interprete la función que cumple la palabra 'o' ya sea de sinonimia, o bien, disyuntiva.

(a) Si la función de la palabra 'o' es de sinonimia, entonces, el concepto 'apariencia' es equivalente al de 'concepción humana'. En este caso, la tesis que nos ocupa debe leerse en el sentido de que las cosas en sí mismas rebasan todas nuestras posibles apariencias, es decir, todas nuestras posibles concepciones humanas. La realidad de las cosas tal como son, queda por completo fuera de nuestras capacidades cognitivas y epistémicas.

(b) Si la función de la palabra 'o' es disyuntiva, entonces, en primera instancia, la aseveración "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible

[143] Las cursivas son mías. La versión original en inglés dice lo siguiente: "I want to agree with Strawson in denying that we know things *only* as they appear to us, but agree with Kant in holding that how things are in themselves transcends all possible appearances **or** human conceptions. […]" Aquí las negritas son mías. Ver Nagel 1986, p. 101, versión en inglés.

apariencia o concepción humana" es un enunciado compuesto por dos afirmaciones alternativas o disyuntivas: (1) "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia" y (2) "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible concepción humana". Aquí 'apariencia' y 'concepción humana' constituyen alternativas diferentes, por lo que se trata de conceptos con significados distintos. Bajo esta disyunción surge una nueva ambigüedad: dado que la palabra 'o' en su función alternativa posee dos sentidos distintos según la intención del emisor, a saber, el débil o inclusivo y el fuerte o exclusivo, entonces, emergen dos opciones de lectura para el enunciado compuesto, según sea el sentido de la disyunción. Bajo el uso inclusivo de la palabra 'o' se afirma que al menos una de las aseveraciones alternativas es verdadera, aquí la opción de lectura para el enunciado compuesto es que la forma que tienen las cosas en sí mismas rebasa nuestras posibles apariencias y/o nuestras posibles concepciones. Por el contrario, bajo el uso exclusivo de la palabra 'o', se afirma que al menos uno de los disyuntos es verdadero, pero no ambos. La lectura de acuerdo con este segundo sentido de la palabra 'o' es que la forma que tienen las cosas en sí mismas, o bien rebasa nuestras posibles apariencias, o bien rebasa nuestras posibles concepciones, pero no ambas. Hasta este momento podemos ver que existen, al menos, tres sentidos diferentes para la tesis 'No I' con base en el par de ambigüedades descritas.

No obstante, puede ser que exista una ambigüedad más, la cual también se inscribiría en el contexto de una disyunción: es posible que 'apariencia' y 'concepción humana' si bien sean conceptos con significados diferentes, a su vez, alguno de ellos se encuentre subsumido en el otro. Esto abre dos alternativas: (a) que 'apariencia' sea un caso de la clase 'concepción humana', de tal manera que la perspectiva humana puede tener varias posibilidades, una de ellas serían las apariencias; y, a la inversa, (b) que el concepto 'concepción humana' esté subsumido en 'apariencia', lo cual significaría que el punto de vista de los seres humanos constituiría un caso de la clase 'apariencia' como lo sería cualquier perspectiva no humana sobre la realidad[144]. Decidí enunciar esta posible ambigüedad al final debido al error que, de suyo, encierra el planteamiento de una disyunción compuesta por dos alternativas que pertenecen a categorías diferentes. A pesar de ello, la última opción, aquella que representa al concepto 'concepción humana' subsumido bajo la clase 'apariencia' es una posibilidad que puede tener sentido, si

[144] Agradezco al Dr. Pedro Ramos la sugerencia de esta última posibilidad de lectura de la tesis 'No I'.

pensamos en la noción de objetividad que propone Nagel, como estudiamos en el primer capítulo de este ensayo.

Lo que resulta relevante, es saber si, en principio, la función de la palabra 'o' es disyuntiva o de sinonimia; esto es, si Nagel emplea el concepto 'apariencia' con un significado diferente al de 'perspectiva humana', o no es así. A continuación haré notar por qué es crucial esclarecer esta primera ambigüedad.

Revisemos de nuevo la opción que se presenta cuando la disyunción es exclusiva. Bajo esto esta lectura, la tesis 'No I' tendría la siguiente lectura: "La forma que tienen las cosas en sí mismas, o bien rebasa nuestras posibles apariencias, o bien rebasa nuestras posibles concepciones, pero no ambas"; en esta lectura, la disyunción expresa la posibilidad de que sólo uno de sus componentes sea verdadero. La oración compuesta no afirma cuál de sus alternativas es la verdadera, sólo enuncia una relación entre ambas. En este marco, es posible que el primer disyunto sea el verdadero y el segundo falso, o bien, a la inversa, que el segundo sea el verdadero. Pensemos en la posibilidad de que, por ejemplo, es verdadero que la realidad rebase toda posible apariencia (primer componente) y que es falso que rebase toda posible concepción humana (segundo componente), esto quiere decir que, para el emisor del enunciado, existe la posibilidad de que la realidad quede por completo fuera de toda posible apariencia pero no de toda posible concepción humana. Esto significa que es posible pensar que: (1) la realidad entra en toda posible concepción humana, esto es, en principio se encuentra a nuestro alcance, (2) si la realidad queda por completo fuera de toda apariencia, ello significa que 'apariencia' se opone a 'ser' y (3) dado que la realidad se encuentra a nuestro alcance humano y puesto que para diferenciar una apariencia de algo que es se requiere previamente la noción de lo que ese algo es, entonces, es posible diferenciar apariencia de realidad dentro de toda posible concepción humana.

Aclarar la ambigüedad que se genera en la relación entre 'apariencia' y 'concepción humana' bajo el uso de la palabra 'o' es crucial porque está en juego saber si Nagel contempla la posibilidad de que la realidad se encuentre a nuestro alcance y con ello, se abriría la posibilidad de diferenciar entre lo que algo es y lo que algo parece ser.

Sin embargo, a pesar de que existe la posibilidad de lectura de la tesis 'No I' bajo el caso que revisamos en la disyunción exclusiva, es altamente probable que debido a que Nagel se encuentra comprometido con un realismo fuerte, emplee la palabra 'o' en la

función de sinonimia, por lo que la lectura de esta tesis sería en el sentido de que la realidad, en principio, trasciende toda posible apariencia, es decir, toda posible concepción humana. Esta posible lectura explicaría su afinidad en este punto con Kant, ya que –desde la perspectiva de Nagel-, Kant se encuentra comprometido con la existencia de un ámbito conformado por cosas en sí mismas, incognoscibles para nosotros. No obstante, las ambigüedades frente al significado de 'apariencia' permanecen.

Pero, continuemos con este primer acercamiento a la discusión que Nagel sostiene y supongamos que, en efecto, el filósofo emplea 'apariencia' como sinónimo de 'concepción humana', de tal forma que –desde su óptica- Kant afirma que la realidad como es en sí queda absolutamente fuera de nuestro alcance; si bien esta interpretación explica el porqué de su afinidad a la propuesta kantiana, esta hipótesis de lectura no da cuenta de por qué Nagel se opone a la tesis epistemológica kantiana 'S' "Conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen". A primera vista, en virtud del compromiso de Nagel con un realismo fuerte, uno espera encontrar también afinidad con la tesis epistemológica kantiana que sostiene que el único conocimiento que podemos tener del mundo es exclusivamente bajo la forma en que éste aparece ante nuestra perspectiva humana, no tal como es. No hay manera de explicar por qué Nagel se opone a esta tesis epistemológica kantiana que, como vimos, es posible que se encuentre coherentemente articulada con la tesis 'No I' a partir de la oposición kantiana apariencia/cosa en sí. La única razón posible del rechazo de Nagel a la tesis 'S' se encuentra en la noción de objetividad como imparcialidad del filósofo norteamericano. Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, cada avance objetivo representa para Nagel la liberación paulatina de las peculiaridades de nuestro punto de vista, no tenemos por qué permanecer atados a nuestra perspectiva humana, podemos liberarnos de la cárcel de las apariencias y tener un conocimiento de la realidad tal como es; al menos parcialmente.

La defensa de Nagel en este renglón se centra en conferir al poder de la objetividad su capacidad para conocer las cosas tal como son, Kant desestima este poder y, al parecer, Strawson también coincide en esta apreciación sobre la propuesta kantiana ya que, como muestra el cuadro que nos guía, el filósofo inglés coincide plenamente con el rechazo a la tesis epistemológica kantiana expresada bajo la afirmación de que

conocemos las cosas *sólo* como aparecen ante nuestra perspectiva, nunca tal como son. Aquí, *prima facie*, Nagel y Strawson comparten por completo el rechazo hacia esta tesis kantiana, que nos remite a la idealidad del tiempo y del espacio.

Pero, ante esta evidente coincidencia, creo que debemos ser muy cautelosos, la convergencia entre estos dos grandes filósofos contemporáneos puede sólo estar restringida a la defensa del poder de la objetividad referida a describir los objetos del mundo tal como son; y, en todo caso, esta gran coincidencia, podría ser sólo un punto de encuentro sin mayores compromisos compartidos, o incluso, con compromisos opuestos, tal vez dos haces de luz con direcciones opuestas que en un punto se entrecruzan. Es importante no perder de vista que la discusión gira en torno a las dos tesis kantianas que nos presenta Nagel, tesis en las que, al parecer, subyace la dupla apariencia/cosa en sí como enlace; bajo este marco, las apariencias se oponen a la realidad y, por ello, a primera vista, tanto Nagel como Strawson coinciden en negar la tesis kantiana de que solamente conocemos las cosas bajo la forma en que se nos aparecen y no como son. Pero, si esto es así, si las apariencias o concepciones humanas se oponen a la realidad tal como es, entonces no queda claro cómo es que Strawson, a su vez, sustenta la tesis 'I', que justo sostiene lo opuesto: la realidad se identifica con todas nuestras posibles apariencias o posibles concepciones humanas. Tesis que, además, Nagel rechaza. Esto quiere decir que tal vez se ha llegado al mismo punto, pero bajo lecturas opuestas de la dos tesis kantianas que nos ocupan. Mientras que para Nagel la realidad escapa a toda posible apariencia, para Strawson la realidad se identifica con toda posible apariencia. El filósofo inglés niega la tesis 'S' desde una perspectiva opuesta a la de Nagel: si la realidad, en principio, se identifica con toda posible apariencia, entonces esto significa que los objetos que aparecen ante nuestra perspectiva humana son objetos reales y nuestras afirmaciones que pretenden ser objetivas se refieren a ellos; por esta razón carece de sentido plantear que *sólo* conocemos las cosas bajo la forma en que se nos aparecen, puesto que la idea que emerge en contraste acerca de aquello que existe y que nunca podría aparecer carece de sentido.[145] Esto nos da indicios de que la coincidencia que tienen tanto Nagel como Strawson al negar la tesis kantiana 'S' no involucra afinidad, en principio, entre los supuestos de las propuestas de cada uno. Para Nagel, la búsqueda de objetividad como imparcialidad significa liberarnos de la cárcel de las apariencias, liberarnos de nuestra

[145] Ver Nagel 1986, p. 146. Ver también Strawson 1975 [1966], p. 37.

perspectiva humana; por el contrario, para Strawson la objetividad se restringe a lo que podemos conocer dentro de lo que aparece a nuestra perspectiva, con base en los rasgos estructurales de una noción de experiencia con sentido para nosotros. Bajo compromisos opuestos ambos defienden que nuestro conocimiento se refiere al mundo como es y, justo debido a la oposición entre los presupuestos, se explica que la polémica continúe. De acuerdo con lo que el cuadro nos muestra, la discusión no se agota en la defensa de que el tiempo y el espacio pertenecen a los objetos y que nuestro conocimiento del mundo describe los objetos como son. Si éste fuera solamente el punto de la polémica, concluiría felizmente la discusión entre estos dos grandes filósofos contemporáneos cuyas propuestas serían totalmente compatibles entre sí y, a la vez, opuestas a las del filósofo alemán *del siglo dieciocho*. Pero, la discusión continúa y, como nos nuestra el cuadro que nos ocupa, en la fila de las tesis metafísicas en esta ocasión Nagel y Kant son por completo afines y ambos opuestos a Strawson: mientras que el filósofo norteamericano abraza la propuesta kantiana expresada en la tesis No I' "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana", el inglés, la niega.

Con base en este escenario, al parecer existen dos interpretaciones mutuamente excluyentes de la filosofía kantiana: en la interpretación de Nagel, la realidad escapa a nuestras apariencias, en la de Strawson, la realidad se identifica con ellas. ¿Existen "dos Kant", esto es, el de Nagel, por una parte y el de Strawson, por otra?, o quizá la pregunta apropiada es ¿la propuesta de Kant combina dos posiciones opuestas entre sí, de tal forma que, mientras que Nagel está de acuerdo con la afirmación kantiana de que la realidad está por completo fuera de nuestro alcance, Strawson sostiene que el sabio alemán afirma lo opuesto: la realidad es, en principio, concebible? Pero aún más, si pensamos que la polémica sobre el trazo de los límites de la objetividad tiene que ver con la referencia a nuestra subjetividad humana, el problema se vuelve más complejo: ¿debido a nuestra subjetividad, es imposible tener un conocimiento de la realidad como es? o bien, ¿a partir de las condiciones que imponen los rasgos estructurales de una noción de experiencia con sentido para nosotros, es que podemos tener conocimiento objetivo?, ¿cuál de las dos tesis expresa *fielmente* la propuesta kantiana?, pero, incluso, ¿esta última pregunta tiene respuesta? Quizá lo que ocurre es que el mismo planteamiento es usado de determinada manera, según la propuesta de cada filósofo, esto incluso, al grado de atribuir un

significado por completo diferente a la misma afirmación, de acuerdo con el entramado argumentativo. Hemos visto que uno de los objetivos del programa de Nagel radica en ubicar la objetividad en su justa dimensión, sin sobrestimar o subestimar su poder, por ello ha comprometido su propuesta con un realismo fuerte; a través de este compromiso, el filósofo expresa su rechazo a la representación de una realidad en adecuación a la perspectiva humana. De ahí –como el propio Nagel ha declarado- su afinidad a la propuesta de Kant respecto de una realidad que nos trasciende, de ahí –también- su rechazo a la posición de Strawson.

Sin embargo, ambas propuestas parecen tener pleno apoyo en la filosofía kantiana. Las preguntas que han surgido en este parágrafo nos obligan a revisar con mayor cercanía los argumentos de Nagel en la polémica con Kant y con Strawson. Iniciemos con la discusión que entabla con el filósofo alemán.

2.3 La discusión de Nagel con Kant

2.3.1 La afinidad de Nagel con Kant

Como vimos, el punto de acuerdo de Nagel respecto de Kant, es la tesis kantiana 'No I' "La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana", planteamiento que, dentro del cuadro que hemos venido analizando, se localiza en la fila de las tesis de naturaleza metafísica. Nagel da una explicación de su afinidad con Kant en este punto y nos dice que "no se puede identificar el mundo entero tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir […]".[146]

Resulta claro, entonces, que el compromiso de Nagel con un realismo fuerte es, precisamente, el polo de atracción que lo lleva a encontrar un punto de afinidad con Kant. De acuerdo con el filósofo norteamericano, el sabio alemán sostiene que, debido a nuestra subjetividad humana, es imposible tener un conocimiento de las cosas como son en sí mismas; la realidad nos trasciende por completo: "esto último –dice Nagel refiriéndose a

[146] Nagel 1986, p. 146.

la forma que tienen las cosas en sí mismas- permanece por siempre y por completo vedado para nuestro pensamiento".[147]

Para sustentar su afinidad con Kant, Nagel alude a lo que el sabio alemán sostiene en B 308-9 de la *Crítica de la razón pura*:

> Sin duda, hay de hecho entidades inteligibles que corresponden a las entidades sensibles; es posible también que haya entidades inteligibles con las cuales nuestra facultad de intuición no guarde ninguna relación en absoluto; pero los conceptos del entendimiento, siendo meras formas de pensar que adopta la intuición sensible, no podrían aplicarse a ellas en lo más mínimo.[148]

Nagel está en lo cierto. Kant parece afirmar en este pasaje que la forma que tienen las cosas en sí mismas se encuentra inexorablemente fuera de nuestro alcance. El punto de afinidad que Nagel dice tener con Kant goza de un pleno soporte textual; es en la sugerencia kantiana de una especie de ámbito nouménico, donde Nagel halla el reflejo del realismo fuerte con el que se encuentra comprometido. La realidad como es en sí trasciende toda nuestra perspectiva humana, toda apariencia. Aquí 'apariencia' y 'perspectiva humana' son términos con el mismo significado, por lo que podemos corroborar lo que antes habíamos conjeturado: al expresar su afinidad con la tesis metafísica kantiana, Nagel alude a las apariencias como la forma que adquieren los objetos ante la perspectiva humana. Debido a los rasgos que posee nuestro aparato epistémico y cognitivo, la realidad queda totalmente fuera del ámbito de nuestra comprensión.

Pero el punto de encuentro con el sabio alemán, como sabemos, no es total y esto también lo podemos apreciar en el pasaje que Nagel cita, a saber, en B 308-9. Veamos en el siguiente apartado cuál es el motivo de su discrepancia con el sabio alemán.

---

[147] Nagel 1986, p. 144.

[148] Aquí Nagel cita a Kant. Ver Nagel 1986, p. 144. Volveré a revisar este pasaje en el apartado 3.3 del siguiente capítulo y propondré una lectura alternativa a la de Nagel en torno a la distinción "fenómeno/cosa en sí", con base en los parágrafos aledaños a B 308-9. Realizaré esto como parte de la argumentación que desarrollo a lo largo de dicho capítulo en contra de la afinidad, en principio, entre la propuesta del filósofo norteamericano y la de Kant.

2.3.2 La objeción de Nagel a Kant

Si volvemos a B 308-9 podemos ver que en este pasaje Kant afirma que *existen*, *con seguridad*, *dos tipos de entidades*: las inteligibles y las sensibles; las últimas se corresponden de alguna manera con las primeras. Además, sostiene que puede haber entidades inteligibles que escapen por completo a nuestra capacidad receptiva y, por esto, en absoluto podamos aplicar a ellas nuestros conceptos, en suma, estas entidades inteligibles quedan fuera totalmente de nuestras comprensión. En el tejido de estas afirmaciones podemos ver lo siguiente:

En primer término, es importante observar que la primera aseveración tiene un peso metafísico muy fuerte: existen dos tipos de entidades, a saber, las inteligibles (no-sensibles) y las sensibles; esto de manera implícita significa que hay dos ámbitos: el que constituyen las entidades inteligibles y el formado por las entidades sensibles. El primero de ellos de alguna manera se corresponde con el segundo. Ahora bien, la alusión a que puede haber entidades inteligibles con las que nuestra capacidad de intuición en absoluto entra en contacto contiene información relevante: a) dado que la referencia explícita es nuestra capacidad de intuición, entonces, las entidades sensibles son las entidades que aparecen ante ésta, es decir, las apariencias; b) los conceptos del entendimiento sólo pueden ser aplicados a las entidades sensibles o apariencias. Por tanto, debido a que nuestra intuición es sensible, el ámbito de las entidades inteligibles –de las cosas como son- escapa por completo a nuestras capacidades epistémicas y cognitivas.

Lo que expresa B 308-9 es rotundo: absolutamente todas las entidades que conforman el mundo, e incluso nuestros estados mentales, son sólo apariencias de las cosas reales. Debido a los rasgos que estructuran nuestro aparato cognitivo y epistémico, es imposible tener contacto alguno con las cosas tal y como son, sólo podemos hablar de ellas como se presentan ante nuestra perspectiva humana, esto es, como apariencias.

El peso metafísico de lo que afirma Kant en este pasaje es, como advertimos, muy fuerte. Esto nos lleva a ingresar brevemente en uno de los territorios a los que la noción de ‘apariencia’ nos remite: la oposición entre ‘ser’ y ‘parecer’. En este marco, la distinción introducida por Locke entre las cualidades primarias (aquellas que son “enteramente inseparables del cuerpo”) y las secundarias (aquellas que describen a los

objetos como se nos presentan), juega un papel central.[149] Como sabemos, no podemos explicar el porqué de, por ejemplo, algo es azul, sin caer en el círculo de que, en condiciones normales de observación, nos parecería azul. El que algo sea azul depende de que nos parezca azul. Ser azul consiste en parecer azul. En las cualidades secundarias, entonces, su ser es su parecer. Si deseamos encontrar el porqué de su apariencia, es indispensable salir del círculo. Por el contrario, en el caso de las cualidades 'primarias', su ser no depende de su parecer: para explicarnos que algo es un rectángulo no necesitamos acudir a su apariencia rectangular, aunque, por supuesto, los objetos rectangulares se ven rectangulares, desde ciertas perspectivas.

Ahora bien, regresemos a lo que Kant expresa en el pasaje que nos ocupa: debido a que nuestra intuición es sensible, sólo podemos hablar de las apariencias de los objetos; su naturaleza intrínseca escapa por completo a nuestra perspectiva. Esto traducido al lenguaje de las cualidades, significa que cualquier cualidad que adscribamos al mundo, será exclusivamente con respecto a la forma en que éste aparece ante nosotros, nunca tal como es. De manera análoga en que las cualidades secundarias representan los objetos como aparecen ante nuestra percepción, las cualidades primarias describen el mundo como se presenta ante nosotros, pero ahora, como aparece ante la totalidad de nuestro aparato cognitivo. Sólo desde nuestro punto de vista podemos hablar de la extensión de los objetos, su forma o sus relaciones espaciales, del mismo modo que ocurre cuando hablamos de su textura, su color o su sabor. Nuestras aseveraciones sobre los objetos del mundo se restringen al ámbito de las apariencias.

Aquí, precisamente, emerge la crítica de Nagel: afirmar que *también* las cualidades primarias describen el mundo como aparece ante nosotros, presupone concebir el conjunto de nuestras explicaciones objetivas (aquellas que se refieren a las cualidades primarias de los fenómenos) como una apariencia en sí mismo, es decir, como un aspecto más de nuestra representación del mundo. Para dar razón de tal apariencia, la única alternativa disponible si queremos evitar la circularidad, es explicarla como el resultado del efecto que algo exterior a ella provoca en nosotros, algo por completo fuera de nuestra representación: el ámbito de las cosas en sí, en la propuesta del filósofo alemán. Kant –apunta Nagel- se equivoca al inscribir nuestras afirmaciones objetivas dentro de la lógica de las cualidades secundarias:

[149] Abordé esta distinción en el primer capítulo del presente ensayo, apartado 1.2.2. Ver la nota 48.

> El punto de vista kantiano de que también las cualidades primarias describen al mundo sólo bajo la forma en que aparecen ante nosotros depende de que se tome al sistema entero de explicaciones científicas de fenómenos observables como una apariencia en sí mismo, cuya explicación última, a fin de evitar la circularidad, no ha de hacer referencia a cualidades primarias, puesto que éstas, por el contrario, se tienen que explicar recurriendo a aquél.[150]

El error de Kant es grave: hace depender el contenido de nuestras afirmaciones objetivas de acuerdo con la forma en que las cosas aparecen ante nuestra cognición; al asegurar que sólo podemos hablar de los objetos conforme aparecen a nosotros, reduce el contenido de nuestras afirmaciones, (esto es, el estado de cosas a las cuales se refieren nuestras aseveraciones objetivas) a la forma en que el mundo aparece ante nuestra perspectiva humana:

> Todos nuestros pensamientos deben tomar una forma que los haga accesibles desde una perspectiva humana. Pero esto no significa que todos versen acerca de nuestro punto de vista o acerca de la relación que éste guarda con el mundo. Para determinar sobre qué versan no hay que remitirse a su forma subjetiva, sino a aquello a lo que hay que referirse en cualquier explicación de lo que los hace verdaderos.[151]

Del mismo modo que Berkeley, Kant comete el error de transitar de la subjetividad de la forma a la subjetividad del contenido; si para el obispo de Cloyne lo que existe depende de que sea percibido por nosotros, para el filósofo de Königsberg lo que existe depende ya no sólo de nuestra percepción sino de todo nuestro aparato cognitivo y epistémico.

La crítica de Nagel a Kant es lapidaria: el filósofo alemán devalúa por completo el poder de la objetividad; las cualidades primarias que Locke acertadamente identificó como "enteramente inseparables de los objetos" resultan ser sólo apariencias o estados mentales en nosotros. De aquí se sigue que nuestras afirmaciones objetivas solamente describen cómo aparecen los objetos ante nuestra perspectiva y no cómo son, con independencia de ella. En suma, se trata de una propuesta que apresa el poder de la objetividad tras los barrotes de nuestra celda mental.

---

[150] Nagel 1986, p. 147.
[151] Nagel 1986, p. 148.

Al parecer, la propuesta kantiana no hace plena justicia al avance en objetividad que ganamos al diferenciar las propiedades primarias de las secundarias. Como Nagel nos ha dicho, al trazar esta distinción logramos dejar atrás las apariencias, dimos una explicación a ellas y las incorporamos en una nueva representación de la realidad; en este avance logramos establecer, asimismo, una nueva "relación epistémica con el mundo". Esta distinción, como vimos, representa para el filósofo un ejemplo –quizá paradigmático- de lo que significa un avance en objetividad, esto es, dejar atrás las apariencias intrínsecas a nuestra perspectiva humana y, con ello, acceder a un nuevo nivel más cercano a nuestro propósito: obtener una visión por completo imparcial de la realidad. Al reducir el contenido de nuestras afirmaciones objetivas a lo que aparece ante la perspectiva humana, Kant desestima este avance, nos confina a la cárcel de nuestras apariencias, tal y como observamos en una de las líneas argumentativas que esgrime contra el reduccionismo: "[…] el reduccionista reinterpreta el contenido de nuestras creencias acerca del mundo de modo que afirmen menos. […] podría interpretarlas […] en una vena kantiana, para describir los límites de toda experiencia posible: una visión interna de nuestra cárcel mental […] nuestras creencias no se refieren al mundo como es en sí, […] [s]e refieren al mundo como aparece ante nosotros".[152]

A través de la crítica que esgrime contra el reduccionismo kantiano, Nagel defiende la posición que ha asumido frente a la objetividad como un método para comprender imparcialmente el mundo: lo que cuenta como objetivo no tiene por qué ajustarse a las restricciones que impone nuestro aparato cognitivo humano. Es falso que conozcamos el mundo *sólo* como aparece ante nosotros. Como hemos visto, exclusivamente en esta última afirmación, Nagel es afín a Strawson.

[152] Nagel 1986, p. 101. Revisamos esta crítica en el parágrafo 1.5 del primer capítulo y en el 2.1 del presente.

2.4 La discusión de Nagel con Strawson

2.4.1 La afinidad de Nagel con Strawson

Como vimos en el parágrafo anterior, tanto Nagel como Strawson coinciden en la negación de la tesis 'S' "Conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen" esto, como observamos, quiere decir que ambos rechazan el planteamiento que, al parecer, Kant sostiene respecto de que nuestro conocimiento del mundo no se refiere a las cosas como son.

Esto significa que ambos se oponen decididamente a la –al parecer- afirmación kantiana acerca de que el único conocimiento al que podemos aspirar se restringe exclusivamente al ámbito de las apariencias de los objetos, de tal forma que sus cualidades primarias, así como su ordenación espacial y temporal no corresponden a ellos; constituyen rasgos que nuestra constitución cognitiva les atribuye. Tanto Nagel como Strawson se encuentran comprometidos en otorgar a la objetividad humana el poder de referirse al mundo como es; las afirmaciones que consideramos objetivas describen cómo son las cosas con independencia de la forma en que éstas aparecen ante la subjetividad humana. En abierta oposición a la tesis kantiana acerca de que el espacio y el tiempo sólo son formas de la intuición sensible, ambos filósofos coinciden en que tanto el tiempo como el espacio pertenecen a los objetos.

Pero, hasta aquí llegan las afinidades. Recordemos que Nagel piensa que el poder de la objetividad de describir el mundo como es, es sólo parcial. No hay duda de que el conocimiento objetivo con el que contamos describe las cualidades primarias de las cosas, sin embargo, esto no significa que la objetividad humana tenga el poder de concebir, en principio, la realidad en su totalidad. Como hemos visto, el filósofo norteamericano es contundente en su rechazo hacia cualquier posición "reduccionista" que identifique la realidad con lo que es, de suyo, concebible para los seres humanos. Éste es, justo, el punto de choque con el filósofo inglés.

2.4.2 La discrepancia de Nagel con Strawson

Aunque Nagel coincide con el filósofo inglés acerca de que conocemos las cosas como son, esto no significa que, en principio, sus propuestas se encuentren comprometidas con supuestos afines. En el análisis de la discrepancia que tiene Nagel con Strawson, podremos ver esto.

De acuerdo con lo que abordamos en el parágrafo 2.2.1, el compromiso de Nagel con un realismo fuerte es el móvil que lo lleva a coincidir con la tesis kantiana acerca de que "la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana" (tesis 'No I'), para el filósofo norteamericano, la objetividad al ser una capacidad humana, tiene un alcance limitado. Lo que existe, no tiene por qué ajustarse a los límites del pensamiento humano. Lo real no tiene por qué ser coextensivo con las posibilidades de nuestras mentes.

Aquí aparece la razón por la que Nagel rechaza la propuesta de Strawson: si bien el filósofo inglés no afirma que la realidad es coextensiva con lo que efectivamente pensamos, sí sostiene que lo que existe se identifica con lo que podríamos pensar. Bajo la interpretación de Strawson, la realidad es, en principio, concebible; carece de sentido el planteamiento que encierra la noción de 'cosa en sí', *i.e*., aquello que jamás podrá ser comprehendido en nuestros esquemas conceptuales. Veamos lo que dice Strawson, citado por Nagel:

> Al rechazar el dogma, carente de sentido, de que nuestro esquema conceptual no corresponde en ningún punto con la realidad, no debemos abrazar el dogma restrictivo de que la realidad, tal como es efectivamente, queda comprehendida por completo en ese esquema. Admitimos con facilidad que hay hechos que no conocemos. Debemos también admitir que puede haber *tipos* de hechos de los que, actualmente, no tenemos una concepción mayor que la que tenían nuestros antepasados sobre cierto tipo de hechos admitidos en nuestro esquema conceptual, pero no en el suyo. Aprendemos no sólo a contestar viejas preguntas, sino a plantear otras nuevas. La idea de los aspectos de la realidad que serían descritos en las propuestas a las preguntas que todavía no sabemos plantear, al igual que la idea del ámbito nouménico, aunque no tan drásticamente, limita la pretensión de la experiencia y el conocimiento humano reales a ser "coextensivos con lo real".
> Éste parece ser el límite necesario y no muy avanzado a la simpatía por la metafísica del idealismo trascendental".[153]

[153] Ver Nagel 1986, pp. 145 y 146; en ellas Nagel cita a Strawson.

Para Nagel aceptar que el conocimiento que tenemos del mundo describe las cosas como son, no conduce al planteamiento –quizá no exento de ambición- de que la realidad se encuentra, en principio, al alcance de nuestras mentes humanas. Lo que rebasa nuestras mentes no es, para el filósofo, aquello que no somos capaces de concebir porque todavía no hemos planteado las preguntas adecuadas, sino aquello que, debido al tipo de seres que somos, jamás podríamos interrogar. En contraposición con lo que plantea Strawson, la realidad se extiende más allá de nuestras mentes, independientemente de los caminos que el entendimiento humano pudiera recorrer y que ahora son inimaginables para nosotros:

> […] no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano, como sugiere Strawson, en direcciones que en este momento no somos capaces de identificar".[154]

La crítica de Nagel a Strawson se centra en la posición que el filósofo inglés asume frente al alcance de nuestros pensamientos en relación con la realidad. Como vimos en el parágrafo 2.1 de este capítulo, Strawson representa para Nagel la posición reduccionista, posición que identifica lo que existe con aquello que es concebible para nosotros. Bajo esta estrategia, el universo de lo que es posible de concebir es tan amplio que incluso abarca aquello que no pudiera ser descubierto por nosotros; la referencia a nuestra experiencia posible, aun en este caso, permanece. Por ello, señala Nagel, Strawson rechaza la tesis kantiana respecto de que conocemos las cosas únicamente bajo la forma como aparecen o podrían aparecer ante nosotros, ya que no tiene sentido la idea contrastante, a saber, aquello que nunca podría aparecer ante nosotros.[155]

Para Nagel, los límites que traza Strawson con respecto a las posibilidades del conocimiento objetivo que podemos alcanzar no expresan en su justa dimensión el carácter por completo independiente de la realidad en relación con nuestras capacidades cognitivas y epistémicas. Al representar el mundo en principio concebible, Strawson realiza un trazado de la realidad conforme a los límites de lo que nos es posible pensar,

[154] Nagel 1986, p. 146.
[155] Nagel 1986, p. 146. Vimos esto en el parágrafo 2.1.

esto es, lo que existe debe de cumplir con las restricciones que imponen nuestra sensibilidad que es receptiva y nuestro entendimiento que es discursivo. De acuerdo con la perspectiva de Nagel, Strawson sustenta, en todo caso, un argumento paralelo al de Berkeley, en tanto que lo que existe depende de las condiciones de posibilidad del pensamiento humano, por ello la propuesta del filósofo inglés se inscribe en lo que Nagel llama 'idealismo contemporáneo'. Como hemos observado, la crítica de Nagel a esta corriente es expresión del compromiso del filósofo con un realismo fuerte. Lo que existe no depende de nuestra capacidad para descubrirlo, cualquier propuesta que sustente que la realidad se encuentra a nuestro alcance hace depender lo conocido, lo no conocido y lo que lleguemos a conocer, de nuestras mentes. Como vimos en el primer capítulo de este ensayo, para Nagel el realismo fuerte establece un modelo que podemos aplicar, incluso, a las cosas más familiares. Al hacer referencia a las cosas que en principio trascienden nuestras mentes, el filósofo norteamericano afirma de manera contundente que:

> Es absolutamente fundamental saber si tales cosas son posibles, pues, si lo son, establecen un modelo de realidad independiente de la mente, en el cual podrían tener cabida también cosas más familiares a nosotros. Podemos decir, entonces, que la realidad de los aspectos de las cosas en sí que hemos descubierto es tan independiente de nuestra capacidad de descubrirlos, como lo es la realidad de todo lo que pueda quedar fuera de nuestro alcance conceptual efectivo o posible.[156]

Conclusión

Al revisar la discusión que Nagel sostiene por una parte con Kant y, por otra, con Strawson, hemos visto que las objeciones que tiene frente a cada uno, expresan el compromiso de Nagel con una noción de objetividad como imparcialidad, esto es, una objetividad incondicionada (OI), enlazada con un realismo fuerte (RF). En el caso de la crítica a Kant, el rechazo a negar que conozcamos los objetos sólo como aparecen ante nuestra perspectiva, expresa a su vez, el compromiso de Nagel con una noción de objetividad libre, en principio, de todo condicionamiento impuesto por la subjetividad

[156] Nagel 1986, p. 152.

humana. Tenemos un conocimiento de las cosas como son; éstas, en principio, no tienen por qué ajustarse a las restricciones que impone nuestra subjetividad, no tienen por qué ceñirse a las condiciones de nuestra experiencia posible; nuestras afirmaciones que pretenden ser objetivas aluden a cómo son los objetos y no cómo aparecen en función de los requerimientos que impone nuestra perspectiva humana. En el caso de Strawson, el realismo fuerte que defiende Nagel constituye la plataforma de ataque al "reduccionismo" del filósofo inglés; asimismo, en esta discrepancia se expresa el rechazo de Nagel a reconocer que, en principio, la realidad se encuentra al alcance de nuestras mentes y que, por ello, se abre la posibilidad de obtener el conocimiento empírico con el que contamos, así como de seguir formulando nuevas interrogantes.

Sin embargo, a pesar de las objeciones a sus propuestas, hemos visto en este capítulo que Nagel también tiene afinidades con ellos; como he expresado, mi apreciación es que, debido a la presencia de los supuestos en los que se sostiene la propuesta del filósofo norteamericano, no existe alguna afinidad, en principio, entre su posición, por una parte, y la de Kant y Strawson, por otra. Si acaso la propuesta de Nagel fuera afín, en principio, a la de Kant, la propuesta del sabio alemán tendría que estar comprometida con un realismo fuerte enlazado con una noción de objetividad libre de cualquier condicionamiento impuesto por nuestra subjetividad humana; este mismo condicional *mutatis mutandis* opera en el caso de la propuesta del filósofo inglés.[157] Desde mi perspectiva, a pesar de la coincidencia que existe con Kant, los supuestos de las propuestas del filósofo alemán y los de Nagel son opuestos. Lo mismo ocurre en relación con la propuesta de Strawson, a pesar de la coincidencia que ambos tienen al negar la tesis kantiana acerca de la idealidad del tiempo y del espacio, esta concurrencia no revela que exista afinidad, en principio, entre los supuestos de una y otra propuesta. Para Strawson, tenemos un conocimiento de los objetos espacio-temporales al alcance de nuestra perspectiva humana, esto, con base en los rasgos que estructuran nuestra experiencia; Nagel, por el contrario, afirma que es preciso dejar atrás la perspectiva humana, para avanzar gradualmente en objetividad, hasta alcanzar una visión desde ningún lugar como ideal regulativo.

[157] Formulo esto, con base en el criterio 'CAT' (Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana). Ver la Introducción del presente ensayo, en ella describo este criterio.

Las afinidades de Nagel frente a la propuesta de Strawson, como también frente a la de Kant, son desde mi óptica, sólo aparentes. Aunque en este capítulo he comenzado a avanzar en esa dirección, es preciso mostrar con claridad que las propuestas de Kant y de Strawson, no se encuentran comprometidas con una noción de objetividad como imparcialidad en vínculo con un realismo fuerte como ocurre con la propuesta de Nagel, por ello, no puede haber afinidad, en principio, entre la posición de Nagel y la de cada uno de estos filósofos. En los capítulos restantes, mostraré que no existe esencialmente tal afinidad; en los dos siguientes me ocuparé en particular de la propuesta de Kant y en el capítulo final de la de Strawson.

Capítulo 3

Immanuel Kant

Los límites y las posibilidades del conocimiento objetivo a partir de la subjetividad humana

> *Los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido.*
>
> *Immanuel Kant*

Introducción

En el capítulo anterior vimos que no obstante las discrepancias de Nagel frente a las propuestas de Kant y Strawson, el filósofo norteamericano también tiene puntos de afinidad con ellos. Así, Nagel concuerda con lo que, al parecer, el filósofo alemán propone en B 308-9[158] acerca de la existencia de un ámbito formado por entidades reales ("cosas en sí") por completo incognoscibles para nosotros; por otra parte, también es afín a Strawson en el rechazo a la tesis kantiana acerca de que conocemos las cosas solamente bajo la forma en que aparecen ante nuestro aparato cognitivo.[159] Como he expresado, mi apreciación es que debido a los supuestos intrínsecos a la propuesta de Nagel, a saber, el planteamiento de la objetividad como un método incondicionado para comprender el mundo (OI) y el enlace de este método con un realismo fuerte (RF), en principio, no puede

[158] En el capítulo anterior (apartado 2.3) abordé la interpretación que Nagel realiza acerca de lo expresado por el filósofo alemán en B 308-9. Señalé que, precisamente, en este pasaje Nagel basa tanto la afinidad que dice tener con Kant (apartado 2.3.1) como la objeción que presenta a la propuesta de éste (apartado 2.3.2).

[159] Identifiqué esta tesis como 'S' y expliqué su contenido en el segundo capítulo de este ensayo. Ver, por ejemplo, la tabla comparativa que aparece en el segundo capítulo de este trabajo, p. 82.

haber afinidad alguna entre su propuesta y la que nos presenta por una parte Kant y, por otra, Strawson. Si acaso la oferta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad fuera afín, en principio, a la de Kant, entonces la propuesta del sabio alemán tendría que contener, sustancialmente, los supuestos sobre los que descansa el proyecto de Nagel, lo mismo ocurriría en relación con el de Strawson;[160] he cerrado el capítulo anterior con la formulación de estas dos afirmaciones condicionales. Dado que la estrategia argumentativa que he seguido a lo largo de este ensayo obedece al esquema de *Modus Tollens*, toca a partir de este momento, argumentar a favor de la negación del consecuente de cada una de las aseveraciones condicionales antes descritas. En el presente capítulo y en el siguiente, me dedicaré a esta tarea en relación con la propuesta de Kant y, en el capítulo final, con la de Strawson; de la verdad de ambas tesis, arribaré, al final de este ensayo, a la conclusión (por *Modus Tollens*) de que la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad no es afín –en principio- ni a la posición de Kant ni a la de Strawson. Haré notar que esta conclusión se sostiene –incluso- en el caso de aceptar el planteamiento que, al parecer, el filósofo alemán sostiene en B 308-9 acerca de un ámbito de la realidad por completo fuera de nuestro alcance cognitivo. En el caso de Strawson, también se mantiene la negación de dicha afinidad en principio, no obstante que tanto él como Nagel concuerdan en el rechazo a la tesis kantiana referida a la idealidad del tiempo y del espacio, esto es, a pesar de la gran coincidencia que ambos tienen al sostener la tesis respecto de que los objetos *son* espacio-temporales y nuestro conocimiento objetivo describe las cualidades primarias (*p.e.,* la extensión, la forma y la figura) intrínsecas a éstos.

Este capítulo (del mismo modo que el siguiente) tiene como objetivo principal hacer evidente que la posición de Kant no comparte los supuestos que posee la propuesta de Nagel, esto es, no se trata de una noción de objetividad libre, en principio, de cualquier límite impuesto por la subjetividad humana en enlace con un realismo fuerte. Por el contrario, veremos que la propuesta kantiana sobre el trazo de los límites de la

[160] Afirmo esto a partir de la aplicación del criterio 'CAT' (Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana). Como señalé en la Introducción del presente ensayo, este criterio expresa lo siguiente: "Dos teorías sobre los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana son de suyo afines si comparten los siguientes supuestos articulados: a) el alcance (o no), en principio, entre nuestras mentes humanas y la realidad, y b) el reconocimiento (o no) de los requerimientos que impone –en principio- la subjetividad humana como condición necesaria para obtener conocimiento objetivo". Ver la Introducción del presente ensayo.

objetividad, tiene como tesis central la afirmación de que el conocimiento que poseemos del mundo se encuentra de suyo sometido a las restricciones que impone nuestra subjetividad humana, por esta razón, la investigación que el filósofo llama 'trascendental' tiene como propósito el estudio de aquellas condiciones que –en virtud de nuestra subjetividad- es preciso satisfacer para tener conocimiento de los objetos empíricos que conforman la realidad. La noción kantiana de objetividad, condicionada en principio, por la subjetividad humana (OC), en vínculo con una concepción de la realidad conformada por objetos empíricos, *i.e.,* al alcance de la mente humana y, en particular, dados a nuestra intuición sensible (RE) son, a mi modo de ver, los compromisos esenciales de la propuesta del sabio alemán y son, precisamente estos compromisos enlazados, los que colocan al filósofo de Königsberg en el lado opuesto respecto de la posición de Thomas Nagel.

Para llevar a cabo el objetivo planteado, el presente capítulo consta de tres apartados:

En 3.1 realizo un acercamiento hacia algunos de los conceptos que, desde mi punto de vista, juegan un papel relevante en la propuesta de Kant en lo que concierne a la metafísica del conocimiento; esto, con el objetivo de dar inicio al proceso de identificación de los supuestos OC y RE que, de manera articulada, aparecen implícitos en la posición del sabio alemán sobre el trazo de los límites de la objetividad.

Posteriormente, en 3.2 efectúo una aproximación a los parágrafos que integran la denominada 'revolución copernicana'[161] y presento un par de reflexiones que, si son acertadas, abonan a favor de la tesis que he sostenido: la propuesta kantiana en absoluto contiene los supuestos sobre los que descansa la propuesta de Nagel sobre la objetividad. Estas reflexiones son las siguientes: a) Hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos y b) la experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por el espacio como intuición *a priori*.

Con base en el par de reflexiones arriba descritas, analizo en el apartado 3.3 la oposición que Kant presenta entre el "fenómeno" y la "cosa en sí"; dualidad a través de la cual el filósofo alemán traza con claridad los alcances de nuestro conocimiento objetivo. En este apartado ofreceré una lectura alternativa a la que da Nagel acerca de que Kant se encuentra comprometido con la existencia de un ámbito conformado por entidades incognoscibles para nosotros, según lo que -a primera vista- el filósofo alemán

[161] Ver los parágrafos XI-XX del "Prólogo a la segunda edición" de la *Crítica de la razón pura*.

expresa en B 308-9. La lectura que aquí proporciono tiene como eje la segunda de las reflexiones presentadas en el apartado anterior (3.2), acerca del carácter relacional de la experiencia humana, cuyo sello se encuentra en el espacio como intuición *a priori*; esto quiere decir que la relación que establece nuestra sensibilidad con los objetos es necesariamente espacial. Debido a la capacidad receptiva de nuestra sensibilidad en tanto que el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos,[162] y en virtud de que a través del espacio (única condición subjetiva por medio de la cual podemos ser afectados por los objetos externos[163]) solamente pueden darse representaciones de relación,[164] no podemos sustraernos de la relación, del influjo que ejercen los cuerpos sobre nuestras mentes y cuerpos; este límite constituye –al mismo tiempo- la posibilidad de nuestro conocimiento. En otras palabras, nuestra experiencia es receptiva –relacional- de manera ineludible. Desde este punto de vista, la distinción kantiana entre el 'fenómeno' y la 'cosa en sí' refiere a dos rasgos constitutivos de uno y el mismo objeto; por una parte, en el término 'fenómeno' se condensa la nota distintiva del objeto en cuanto a la relación indisoluble de éste con nuestra subjetividad, en particular, con nuestra sensibilidad; por otra parte, a través del 'nóumeno' se decanta –a su vez- un rasgo del mismo objeto: su carácter indefectiblemente impenetrable. Lejos de aludir a dos entidades enteramente opuestas entre sí, el 'fenómeno' y el 'nóumeno' refieren cada uno de ellos a dos rasgos presentes en uno y el mismo objeto: su carácter inexorablemente relacional y, a la vez, su inaccesibilidad.

A partir de lo descrito líneas arriba, muestro que la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí es de carácter metafísico -como Nagel acertadamente interpreta- sin embargo, no en el sentido en que dicho filósofo lee; esto es, no se trata de dos ámbitos conformados por entidades mutuamente opuestas (el de las entidades inteligibles, *i.e*., no espacio-temporales, por completo fuera de nuestro alcance: 'cosas en sí mismas', y el de las entidades sensibles, 'fenómenos' o 'meras apariencias' de las entidades inteligibles). Kant se refiere a un solo tipo de entidades y a dos tipos de propiedades[165] en ellas: bajo el nombre de 'fenómenos' el sabio alemán alude a las propiedades extrínsecas (relacionales) de los objetos y llama 'cosas en sí mismas' o 'nóumenos' a las propiedades

[162] Ver, por ejemplo, A 19/ B 33.
[163] A 26/ B 42.
[164] B 67.
[165] Afirmo esto con base en la propuesta de Rae Langton. Ver Langton 2001 [1998].

intrínsecas de éstos, propiedades exentas de toda relación externa y, por tanto, libres de composición alguna.[166] A partir de este compromiso metafísico es posible comprender con mayor claridad la insistencia de Kant acerca de que no es posible conocer las cosas en sí mismas: en virtud de que nuestra intuición es sensible, no podemos escapar de la relación necesariamente espacial que tenemos con los objetos; nos es imposible conocer las propiedades intrínsecas de éstos ya que lo que consideramos interno en un objeto, para nosotros es fenoménico, es relacional. A través de simples relaciones no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas, advierte Kant.[167] Las propiedades extrínsecas no son reducibles a las intrínsecas.[168]

Para lograr el objetivo del apartado 3.3, muestro en 3.3.1 que en varios pasajes de la *Crítica de la razón pura* existe evidencia textual para sustentar tanto una interpretación epistemológico-metodológica, como una de carácter metafísico, en torno a la oposición kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí; esto me permite introducir la pregunta acerca de si dicha distinción es o bien epistemológico-metodológica, o bien, metafísica. Con esta pregunta en la mente, en 3.3.2 analizo B 308-9, así como varios parágrafos aledaños para hacer evidente que, desde mi lectura, en tales pasajes Kant introduce el término 'nóumeno' con dos razones interconectadas: la primera de orden discursivo, esto es, como un concepto que pone límite a nuestro conocimiento objetivo y, la segunda, bajo un compromiso metafísico referido a la existencia de dos tipos de propiedades en uno y el mismo objeto. Desde mi perspectiva, el compromiso metafísico anterior adquiere pleno sentido si lo inscribimos en la investigación kantiana acerca de las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento empírico. Por último, en 3.3.3 presento varias reflexiones a favor del carácter metafísico de la distinción 'fenómeno/cosa en sí', en torno a dos tipos de propiedades presentes en los objetos, con base en lo expuesto por Kant en Fenómenos y númenos, Conceptos de reflexión[169] y algunos pasajes de la Estética trascendental. Al finalizar mi exposición en 3.3 es posible apreciar con claridad el compromiso realista de Kant en torno a los fenómenos: bajo este término el filósofo alemán alude a las propiedades extrínsecas de los objetos. El fenómeno es un objeto en relación,[170] no un

[166] Ver A 274/ B 330, por ejemplo.
[167] Ver B 67.
[168] Ver *"Kant's Rejection of Reducibility"* (Chapter 5) en Langton 2001 [1998], pp. 97-123.
[169] Los títulos completos son "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos" y "La anfibología de los conceptos de reflexión", respectivamente.
[170] Ver B 307 y B 314, por ejemplo.

estado mental en nosotros; la insistencia de Kant en cuanto a que no conocemos las cosas en sí mismas expresa que dada la naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia a partir del carácter *a priori* del espacio, no podemos conocer las propiedades intrínsecas o no relacionales de los objetos.[171] Todo esto muestra el compromiso de Kant con un realismo empírico (RE); posición que es compatible con el idealismo trascendental que sustenta el filósofo alemán, de acuerdo con lo descrito en los parágrafos 3.1 y 3.2 del presente capítulo.[172] En suma, no encontramos en la propuesta kantiana los supuestos articulados OI y RF como ocurre en la noción de objetividad de Thomas Nagel; por el contrario, se trata de una noción de objetividad condicionada, en principio, por la subjetividad humana (OC), en enlace con un realismo empírico (RE).

3.1 La metafísica del conocimiento en Kant. Algunas consideraciones

Pareciera, quizá, una verdad de Perogrullo afirmar que la filosofía trascendental de Kant es el estudio de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos, condiciones *a priori*, desde la perspectiva del filósofo alemán. Sin embargo, me parece importante realizar una breve aproximación al significado que adquieren en la metafísica del conocimiento de Kant algunos términos o expresiones como '*a priori*', 'trascendental', 'razón', 'crítica' y 'metafísica', con el propósito de hacer notar el compromiso de Kant con una noción de objetividad que, de suyo, se encuentra condicionada por la subjetividad humana, compromiso que alienta al filósofo a emprender la compleja indagación sobre tales condiciones.

Sé que los conceptos asociados a los términos anteriores en absoluto agotan el universo de los elementos centrales de la filosofía trascendental de Kant e incluso estoy consciente de que hablar de cada uno podría ser una expresión totalmente vacua, si tenemos presente, además, que cada término sólo adquiere sentido dentro de la red teórica

[171] Ver Langton, 2001 [1998], pp. 41-43.

[172] En el siguiente capítulo analizaré en la Estética trascendental lo dicho por Kant en torno al espacio como forma pura de nuestra intuición; veremos con mayor detalle la compatibilidad que existe en la propuesta kantiana entre una posición realista frente al fenómeno (realismo empírico) y la idealidad del espacio como forma pura de la intuición sensible (idealismo trascendental). Con ello será posible observar con mayor nitidez el compromiso kantiano en torno a una noción de objetividad condicionada por nuestra subjetividad (OC), en articulación con un realismo empírico (RE); lo que muestra la no afinidad que de suyo mantiene la propuesta kantiana respecto de la noción de objetividad que nos proporciona Nagel, en la que -como hice notar en el primer capítulo de este trabajo-, encontramos los supuestos articulados OI y RF.

en la que los conceptos mantienen una relación de entrelazamiento complejo. Por otra parte, si tomamos en cuenta que dentro esta red Kant no siempre usó algunos de estos conceptos de una sola manera, entonces la tarea se vuelve aún más difícil.

No obstante lo anterior, considero necesario subrayar de nuevo que lo que pretendo realizar en este apartado sólo constituye una primera revisión de algunos de los significados de estos términos, debido al papel articulador que me parece que juegan en el tejido teórico; esto, además, con el propósito de iniciar el proceso de identificación de los supuestos OC y RE intrínsecos a la propuesta kantiana sobre la objetividad. Intentaré reconstruir con mayor profundidad, algunos de estos conceptos en conexión con otros, en la medida en que avance en los diferentes apartados de este capítulo y del siguiente, de acuerdo con las exigencias que surjan dentro del desarrollo argumentativo.

En principio, es preciso resaltar que para Kant la filosofía trascendental es el conocimiento de las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de objetos, como señala en el apartado VII de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*:

> Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía transcendental* [sic].[173]

Es importante analizar la cita anterior puesto que contiene varios elementos que pueden guiarnos en la discusión no sólo acerca del propósito de la investigación de Kant en cuanto al modo en que conocemos los objetos y, con ello, la posición del filósofo alemán respecto de este problema; sino que –además- nos conduce a reflexionar en el carácter que el propio Kant otorga a la investigación.

La afirmación "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*." revela varios puntos. El primero de ellos, radica en que Kant inicia la descripción de la investigación que él llama 'trascendental' a partir de una oración que tiene un primer componente negativo: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos[…]"; lo que, desde mi lectura, tiene el propósito de evitar un posible error de interpretación y, en este sentido, se trata de una advertencia que

[173] A 12/B 25. Las cursivas son del original.

contribuye a delimitar el carácter de la investigación y, dentro de ello, el objeto de la misma. La investigación trascendental no trata *tanto* de objetos, como de nuestro modo de conocerlos. Esto es, la investigación no se ocupa de los objetos *per se*; no intenta investigar, en principio, cualquier problema relacionado con ellos, como pudiera ser si son o no sustancias, o si existen o no, por ejemplo.

La investigación trascendental claramente se inscribe en el terreno del conocimiento de los objetos y, dentro de este ámbito -que pudiéramos llamar epistemológico-, se concentra particularmente en el estudio de las condiciones de posibilidad de tal conocimiento. De este modo, no sólo no se ocupa de los objetos *per se*, sino que tampoco indaga acerca de si es posible o no su conocimiento: lo da por supuesto. En resumen, la afirmación referida a que el estudio trascendental se ocupa del modo en que conocemos los objetos, me parece que contiene al menos dos presupuestos: que existen los objetos y que tenemos conocimiento de ellos;[174] el interés se centra, entonces, en nuestro modo de conocer los objetos, modo que, a juicio de Kant, es *a priori*.

Lo anterior nos conduce a dos cuestiones: la referente a los objetos de conocimiento y la que apunta hacia las condiciones *a priori* que lo hacen posible; sobre esta última cuestión es importante hacer notar que lo trascendental, al parecer, coincide con lo *a priori*; de esta posible coincidencia hablaré algunas líneas más adelante.

Si, como señalé en el párrafo anterior, la investigación que podemos llamar *epistemológica* es de naturaleza trascendental debido a que se ocupa de las condiciones *a priori* del conocimiento, entonces, a la luz de este problema, los objetos son concebidos como objetos de conocimiento; esto es, los objetos son entidades que, dentro del contexto de la investigación trascendental, son objetos de conocimiento.[175]

---

[174] Estos dos supuestos, a saber, que existen los objetos y que tenemos conocimiento de ellos, se oponen a la interpretación de Nagel sobre la noción kantiana de objetividad. Recordemos que Nagel alude al "escepticismo" de Kant, con el objeto de ilustrar su propio punto de vista acerca de esta posición; de acuerdo con el filósofo norteamericano, la tesis kantiana respecto de que "la forma que tienen las cosas en sí mismas rebasa toda posible apariencia o perspectiva humana", expresa escepticismo. Como vimos en el segundo capítulo de este trabajo, esta tesis representa el punto de afinidad que Nagel dice tener con Kant; identifiqué esta proposición como 'No I' en la tabla comparativa que aparece en la página 82 del presente ensayo. Ver la sección 2.1 y el sub-apartado 2.3.1 de dicho capítulo.

[175] Quizá aquí cabe hacer notar la distinción entre el carácter del problema de investigación y la naturaleza de los supuestos que contiene. En este caso, aunque el problema de investigación es epistemológico, éste se encuentra acuñado bajo supuestos tanto de orden metafísico como de carácter epistemológico, como haré notar en el presente capítulo y en el siguiente. A su vez, la investigación trascendental emprendida por Kant en torno a las condiciones que hacen posible el conocimiento, tiene consecuencias de orden epistemológico y, asimismo, de carácter metafísico, como también mostraré.

El estudio trascendental, entonces, concibe los objetos como objetos de conocimiento y, de manera más precisa, como objetos de nuestro conocimiento: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de *nuestro* modo de conocerlos […]"[176] En este sentido, me parece importante señalar que, desde mi lectura, el adjetivo posesivo "nuestro" alude al conocimiento que los seres humanos tenemos de los objetos y si esto es así, entonces confirmaría el planteamiento que he tratado de desarrollar hasta este momento: los objetos son concebidos como objetos de conocimiento y, desde esta perspectiva, resultan ser expresión y producto de la cognición humana.

Sin embargo, la investigación no tiene por objeto la descripción del vínculo cognitivo entre la mente humana y los fenómenos (objetos de conocimiento), sino que da por supuesto que este vínculo existe y que tenemos conocimiento empírico de los objetos, es decir, tenemos experiencia de ellos; pero, es necesario saber cómo es esto posible, pregunta que no puede ser contestada desde el nivel psicológico, sino que exige, desde la perspectiva de Kant, una investigación trascendental.

De este modo, Kant aclara dentro de la cita que hemos venido analizando, que el modo de conocer los objetos ha de ser posible *a priori*. Incluso, al pie de página, precisa que el carácter *a priori* no es tanto de los objetos sino de nuestros conceptos de los objetos en general: "no tanto de los objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general."[177] Esta precisión es importante en tanto que enfatiza que el carácter *a priori* no se encuentra en los objetos, sino que pertenece a los conceptos de los objetos. En este sentido, es con base en los conceptos *a priori* que construimos los objetos de conocimiento. Es importante observar para los propósitos del presente ensayo, el papel que Kant confiere a la subjetividad humana en la conformación del objeto de conocimiento: a través de conceptos *a priori* y a través de las formas puras de la intuición sensible, (*i.e.*, el espacio y el tiempo), se constituye el objeto en cuanto fenómeno. Sin nuestra condición subjetiva no habría una determinación del objeto como objeto de conocimiento:

[176] A 12/B 25. Las cursivas son mías. Me parece que, a su vez, el adjetivo posesivo "nuestro", al enfatizar el conocimiento que poseemos los seres humanos, puede ser interpretado en el sentido de que Kant no niega la posibilidad lógica de que exista conocimiento para otro tipo de seres.
[177] A 12/B 25.

> […] Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.[178]

Es así como, en una primera revisión, lo trascendental y lo *a priori* parecen coincidir. Lo *trascendental* alude al conjunto de estructuras del sujeto cognoscente a partir de las cuales es posible el conocimiento. La *subjetividad trascendental* se refiere a las formas y, del mismo modo, a los conceptos *a priori* del sujeto cognoscente que hacen posible el conocimiento de los objetos en cuanto fenómenos. El *conocimiento trascendental* es, pues, un conocimiento *a priori* de las condiciones que hacen posible el conocimiento. En este sentido, el conocimiento *a priori* es absolutamente independiente de la experiencia y opuesto al conocimiento empírico que es *a posteriori*:

> […] En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia.[179]

Es necesario resaltar que si el conocimiento *a priori* es absolutamente independiente de la experiencia, entonces carece de contenido empírico; se trata de una construcción formal (vacía de contenido empírico) que cumple con una función: hacer posible todo conocimiento, ya sea éste empírico o intelectual. Cuando Kant caracteriza lo *a priori* como absolutamente independiente de toda experiencia, alude a una condición universal de todo conocimiento.

Además de tener independencia absoluta de la experiencia, el conocimiento *a priori* cumple con dos criterios más: necesidad y universalidad. En el apartado II de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant -en la búsqueda de un criterio para diferenciar el conocimiento puro del empírico- señala que, en primera instancia, cuando

---

[178] B 62. Es importante observar en esta cita el papel que Kant confiere a nuestra intuición sensible, ya que precisamente a través de ella se determina la forma del objeto *qua* fenómeno. Sin las condiciones que impone nuestra sensibilidad, no tendríamos objeto representado alguno; las propiedades del fenómeno son atribuidas a éste a través de las condiciones sensibles. En vista de la complejidad que encierra lo afirmado aquí por Kant, volveré a esta cita al final del presente capítulo, para –a partir de las interrogantes que ella suscita- dar pauta al análisis de la propuesta del sabio alemán en torno a las condiciones sensibles de nuestro conocimiento objetivo, en el siguiente capítulo.

[179] B 3.

en el momento de ser pensado un juicio éste es simultáneamente necesario, es decir no puede ser de otro modo, entonces es un juicio *a priori*. Es un juicio absolutamente *a priori* cuando deriva de otro necesario y, en este caso, nos encontramos con necesidad estricta. En segundo lugar, cuando encontramos una proposición con universalidad estricta, de tal manera que no admite excepción alguna, lo cual no deriva de la experiencia -puesto que ésta no puede aportar juicios de universalidad verdadera o estricta, sino comparativa o supuesta a través de la inducción-, estamos frente a un juicio válido absolutamente *a priori*. Para Kant, la universalidad y la necesidad se hallan unidas entre sí de manera inseparable y ambas cualidades de los juicios se constituyen en criterios de aprioricidad infalibles. En resumen, la necesidad y la universalidad son criterios que, junto con la independencia absoluta de la experiencia, describen el conocimiento *a priori*, desde la perspectiva del sabio de Königsberg.[180]

Sobre lo anterior es importante observar dos cuestiones. La primera se refiere a que, para Kant, los criterios descritos no sólo se aplican al conocimiento científico, sino que también están presentes en el uso ordinario del entendimiento; por ejemplo, encontramos que en el conocimiento humano existen juicios *a priori*, juicios que se apoyan en principios necesarios y estrictamente universales; lo mismo sucede no sólo con los juicios sino también con los conceptos: existen conceptos puros como, por ejemplo, el concepto de sustancia. De acuerdo con Kant, estos principios y conceptos *a priori* no se encuentran en la experiencia, provienen de nuestra facultad humana de conocer; sin ellos no tendríamos certeza en nuestros juicios de experiencia y, aun más, sin ellos no tendríamos experiencia del mundo:

> Es fácil mostrar que existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros *a priori*. Si queremos un ejemplo de las ciencias, sólo necesitamos fijarnos en todas las proposiciones de las matemáticas. Si queremos un ejemplo extraído del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición «Todo cambio ha de tener una causa». […] Podríamos también, sin acudir a tales ejemplos para demostrar que existen en nuestro conocimiento principios puros *a priori*, mostrar que éstos son indispensables para que sea posible la experiencia misma y, consiguientemente, exponerlos *a priori*. Pues ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes? De ahí que difícilmente podamos considerar tales reglas como

[180] Ver B 4.

> primeros principios. A este respecto nos podremos dar por satisfechos con haber establecido como un hecho el uso puro de nuestra facultad de conocer y los criterios de este uso.[181]

En este sentido, la filosofía trascendental pretende mostrar que la facultad humana de conocer tiene una lógica que Kant llama 'general pura'. A grandes rasgos es posible decir que este tipo de lógica es general porque sólo tiene que ver con la forma del pensar, de tal manera que hace abstracción de todo contenido del conocimiento y de su diversidad; es pura porque no contiene principios empíricos y, por ello, no retoma elementos de la psicología. La *lógica general pura* es un conjunto de principios *a priori* que constituyen un *canon* tanto del entendimiento como de la razón.[182]

Sobre el punto anterior, considero pertinente señalar que el filósofo alemán hace una distinción entre el entendimiento y la razón: el entendimiento es la facultad de las reglas o de las leyes del pensamiento; mientras que la razón es la facultad de los principios *a priori* del conocimiento. Gracias a los principios de la razón pura, conocemos los objetos absolutamente *a priori*, es decir, tenemos conocimientos universales y necesarios, con independencia de la experiencia.[183]

Lo anterior quiere decir que el conocimiento regulado, ordenado, universal y necesario que tenemos de los objetos es posible gracias a los principios de la razón. A través de los principios y los conceptos *a priori* los fenómenos se presentan ante nosotros como elementos de un todo organizado. La razón, entonces, gobierna los objetos; en otras palabras, éstos se conforman de acuerdo con nuestro conocimiento; sólo así, señala Kant, es posible tener conocimiento *a priori* de ellos.

Las condiciones *a priori* son supuestos que se aplican a la explicación del conocimiento que tenemos de los objetos. Si en páginas anteriores hemos visto que, al

---

[181] B 5.

[182] A 53/B 77. En "El canon de la razón pura", capítulo II de la Doctrina trascendental del método, Kant nos dice claramente que entiende por *canon* "el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica, un canon del entendimiento y de la razón en general, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido" (A 796/B 824). De este modo, Kant aclara en el mismo pasaje, que toda filosofía de la razón pura es una disciplina limitadora y, en ese sentido, no puede ser empleada como "un órgano destinado a ampliar"; por ello –advierte- el provecho más grande y quizá el único de cualquier filosofía de la razón pura, sea solamente negativo. Esto último, a su vez, corresponde con lo que Kant afirma en la Introducción a la *Crítica de la razón pura,* en cuanto a que la investigación crítica sobre la razón pura es una *propedéutica* que consiste en el examen de sus fuentes y sus límites, por lo que su utilidad es exclusivamente negativa, es decir, es útil solamente para clarificar nuestra razón y evitar que incurra en errores; por tanto, no sirve para ampliarla. (Ver B 25).

[183] B 25.

parecer, lo *a priori* y lo trascendental coinciden, en este momento es importante realizar una precisión: no todo conocimiento *a priori* es trascendental. En otras palabras, el conocimiento trascendental es aquél que está dirigido a la explicación de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos, condiciones que, como hemos visto, son *a priori*, universales y necesarias, con independencia de la experiencia. El conocimiento *a priori* es trascendental sólo cuando se aplica al estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos:

> […] no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son.[184]

En relación con el punto anterior, Kant hace una observación que es pertinente resaltar: "La diferencia entre lo empírico y lo trascendental sólo corresponde, pues, a la crítica del conocimiento y no afecta a la relación entre éste y su objeto."[185] En particular me parece importante esta observación porque pienso que con ella Kant efectúa una delimitación entre dos ámbitos: el conocimiento de los objetos -que de hecho sucede- y la reflexión filosófica de este conocimiento, propósito de la investigación en Kant. Al mismo tiempo, esta delimitación conduce a reforzar un planteamiento que hasta este momento he venido sosteniendo: el estudio trascendental para el filósofo alemán constituye una reflexión sobre las condiciones subjetivas que hacen posible el conocimiento humano, de este modo, puede decirse que la naturaleza de la investigación que emprende Kant es de índole epistemológica; esta investigación se encuentra acuñada bajo un compromiso metafísico en cuanto a la forma de concebir los fenómenos como objetos en relación con nuestra subjetividad, en particular con nuestra sensibilidad. Asimismo, la investigación trascendental no sólo no pone en duda la existencia de los objetos y/o el conocimiento de ellos, sino que parte de los supuestos de que ambos existen; de tal forma que el estudio está dirigido a explicar cómo es posible que tengamos conocimiento *a priori* de ellos.

[184] B 81.
[185] A 57.

Por otra parte, es necesario destacar que las categorías, de acuerdo con Kant, sólo tienen una finalidad: someter los fenómenos a reglas universales, de tal forma que su uso es solamente empírico. De este modo, las categorías por sí mismas carecen de contenido, no representan objeto alguno, su carácter es estrictamente funcional; sin embargo, sólo a través de ellas podemos pensar los objetos que nos han sido dados a través de la sensibilidad.

Para Kant, el conocimiento de los objetos que tenemos los seres humanos surge a partir de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera, los objetos nos son dados bajo la forma de intuiciones; por medio de la segunda, pensamos los objetos mediante conceptos. De este modo, nuestro conocimiento es posible a partir de la interdependencia de la sensibilidad y el entendimiento; de ahí, la célebre afirmación acerca de la mutua dependencia entre la sensibilidad y el entendimiento:

> […] sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.[186]

No obstante que las intuiciones y los conceptos constituyen una unidad a través de la cual surge el conocimiento de los objetos, Kant nos advierte que ésta no es razón para no diferenciar ambos elementos; por el contrario, ésta es una razón fuerte para no mezclarlos puesto que, al ser de carácter heterogéneo, cada uno de ellos contribuye de manera específica al conocimiento de los objetos. De ahí que sea necesario separarlos cuidadosamente y distinguirlos entre sí: "[…] Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra."[187]

No debemos mezclar, por tanto, los elementos ni tampoco situarnos sólo en uno y olvidar el otro: nuestros juicios pueden (y de hecho lo hacen, señala Kant) abandonar el suelo de la experiencia y volar libremente sin límite alguno puesto que, una vez que

[186] A 52/B 76.
[187] A 52/B 76.

hemos abandonado el ámbito de la experiencia, tenemos la seguridad plena de que no seremos refutados por ella: "[…] Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite alguno. La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío."[188] El entendimiento, advierte Kant de manera contundente, no conoce nada por sí mismo, sólo se limita a ordenar y combinar la materia que va a ser conocida, materia que proviene de la sensibilidad.[189]

De esta manera, a partir de la mutua dependencia entre la sensibilidad y el entendimiento, Kant desarrolla la crítica a la razón, crítica que tiene como propósito marcar los límites de lo que le es posible conocer. El estudio trascendental, al mismo tiempo que indaga acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, fija los límites de éste, puesto que no es posible conocer con independencia de nuestras estructuras cognitivas.

La filosofía crítica kantiana, entonces, se dirige a examinar los límites y las posibilidades de la razón a partir de principios. Éstos, de acuerdo con lo que el filósofo alemán señala en la *Crítica de la razón pura*, se encuentran organizados de un modo arquitectónico, de tal manera que esta estructura asegura la completud y la certeza de cada una de las partes. De este modo, Kant apunta que los principios de la razón se encuentran organizados en un sistema:

> La filosofía transcendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio. [Es el sistema de todos los principios de la razón pura].[190]

De acuerdo con la analogía que el propio Kant establece entre el sistema de los principios y un edificio, la filosofía crítica debe ofrecer un recuento de los conceptos básicos del conocimiento puro, es decir, un recuento de los materiales del edificio. De este modo, la metafísica, en este contexto, es concebida como el inventario de los materiales del edificio: "[…] En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*.[191] Este

[188] A 5/B 9.
[189] Ver B 145.
[190] B 27. Los corchetes son del original.
[191] A XX. Las cursivas son del original.

inventario comienza con la Doctrina trascendental de los elementos y ésta –a su vez- inicia con la Estética trascendental, sección que como veremos en el siguiente capítulo, tiene como objetivo investigar la estructura de la sensibilidad humana.

Con base en lo expuesto hasta este momento, es posible advertir que para Kant los rasgos que estructuran nuestra cognición humana hacen posible, justo, el conocimiento objetivo con el que contamos. El trazo del filósofo respecto de los límites y las posibilidades de la objetividad se encuentra comprometido, en principio, con el reconocimiento de aquellas condiciones de carácter subjetivo que la hacen posible. Los objetos son para nosotros –seres humanos con intuición sensible y entendimiento discursivo- objetos de conocimiento, objetos de experiencia posible. Ello, como he señalado, expresa el compromiso de Kant con una objetividad condicionada en enlace con un realismo empírico. Este compromiso se encuentra, precisamente, en el núcleo de una de las tesis que -a mi juicio- expresan en toda su dimensión el proyecto crítico kantiano: los objetos son normados conforme a nuestro conocimiento. Revisemos esto con mayor cercanía y trasladémonos a aquel pasaje del "Prólogo a la segunda edición" de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant formula claramente esta tesis.

3.2 Un acercamiento a la "revolución copernicana". Dos reflexiones: a) Hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia y b) La experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por el espacio como intuición *a priori*

En esta sección realizaré un breve acercamiento al pasaje de la *Crítica de la razón pura* conocido como "Revolución copernicana", a lo largo de esta revisión, introduciré un par de reflexiones que, si son correctas, muestran claramente la distancia que existe entre la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad y la de Kant; estas reflexiones son a) en la propuesta kantiana, hablar de objetividad es hablar de experiencia y b) la experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por el espacio como intuición *a priori*. Veamos.

En los parágrafos B XI-XX del "Prólogo a la segunda edición", el filósofo de Königsberg propone un cambio de método en la metafísica en analogía con los "buenos resultados" alcanzados en el ámbito de la matemática y de la ciencia natural: suponer que los objetos deben conformarse de acuerdo a nuestras capacidades intuitivas y

conceptuales.[192] En este pasaje Kant nos dice que tal como ocurrió con los primeros pensamientos de Copérnico, quien para poder dar cuenta de los movimientos celestes experimentó dejar las estrellas en reposo y hacer girar alrededor de ellas al observador, del mismo modo los objetos deben regirse conforme a nuestra facultad de intuición. Pero -advierte enseguida- no podemos detenernos en las intuiciones: si pretendemos el conocimiento, entonces es preciso referirlas a un objeto suyo y determinar éste mediante conceptos. La experiencia -precisa el filósofo- requiere de conceptos *a priori* que, en cuanto reglas, norman necesariamente todos los objetos de la experiencia: "Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar."[193]

Lo explicado por Kant en este pasaje es concluyente: los objetos deben ser regidos por nuestras capacidades de representación, *i.e*., la sensible y la intelectual. Éste es el significado del nuevo método de pensamiento, mismo que se condensa en el *dictum* "sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas".[194]

El "giro copernicano" sitúa al sujeto de conocimiento frente a una realidad al alcance de sus capacidades receptivas e intelectuales, una realidad conformada por objetos de experiencia posible. Bajo la lógica de esta "revolución", la naturaleza adquiere un nuevo significado y es nombrada por Kant como "el compendio de los objetos de experiencia".[195] A mi juicio, este nuevo rubro pone en relieve la relación inexorable que existe entre el sujeto –dotado con rasgos cognitivos particulares signados por la especie humana- y la realidad. A partir de esta relación de la que es imposible sustraerse, Kant reconoce un ámbito ontológico de carácter sensible en el que aplicamos nuestros conceptos, un ámbito conformado por objetos empíricos. En el contexto de la relación que existe de suyo entre nuestras capacidades de representación y la realidad, los objetos

[192] B XVI-XVIII.
[193] B XVIII. Desde mi perspectiva, Kant está haciendo aquí dos precisiones: la primera de ellas pone el acento en las categorías como condición de posibilidad de la experiencia: sin la participación de las categorías que norman necesariamente los objetos de la misma, esto es, conceptualizan los objetos de experiencia posible, no habría conocimiento de los mismos; la segunda precisión tiene un carácter normativo y nos remite al ámbito en el que es válido aplicar tales conceptos: éstos –señala Kant- *deben concordar* con los objetos de la experiencia, *i.e*., su uso se restringe exclusivamente a los particulares dados a la intuición sensible. Este último punto, como veremos líneas adelante, se enlaza con la crítica de Kant al proceder ciego y errático de la metafísica, la cual –bajo la mirada del filósofo- constituye un tipo de conocimiento meramente especulativo en tanto que abandona el suelo de la experiencia con "meros conceptos" no aplicados a la intuición; ver B XV.
[194] B XVIII.
[195] B XIX.

son, por tanto, espacio-temporales. Esto, en virtud de que, en principio, el objeto –como objeto de los sentidos- se rige por las formas de nuestra intuición sensible, a saber, el espacio y el tiempo (B XXVI). La descripción kantiana de la naturaleza como "el compendio de los objetos de experiencia" expresa, desde mi punto de vista, el carácter indefectible de la relación entre nuestras mentes humanas y la realidad; en particular –me parece- entre nuestra intuición sensible y los objetos dados a ella. En el contexto de la relación inexorable entre nuestra intuición y los objetos, éstos son necesariamente espacio-temporales, lo que abre el campo en el que es posible obtener conocimiento. En suma, es posible afirmar que con este giro, Kant pone al descubierto el poder de la mente humana para conocer el mundo: somos seres humanos con capacidades para pensar la realidad, para aplicar a ella nuestros conceptos y conocerla dentro del horizonte que se abre a partir de nuestra intuición sensible. Con este giro, Kant -a su vez- delimita el campo en el que es posible obtener objetividad: el de los objetos espacio-temporales.

De este modo, el filósofo alemán traza los linderos del poder de la objetividad tomando como punto de partida el carácter sensible de nuestra intuición. La norma que emerge a partir del "cambio de método" es, al parecer, clara: el conocimiento objetivo debe restringirse al campo de los objetos dados a nuestra intuición; los límites de la objetividad son los límites de la experiencia posible. Sólo así *la metafísica tomará el camino seguro de la ciencia*[196] y abandonará por fin aquel estado "vacilante, inseguro y contradictorio"[197] en que había permanecido hasta aquel momento. De ahí la aguda crítica del filósofo al proceder de la metafísica: "No hay, pues, duda de que su modo de proceder [el de la metafísica] ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos".[198]

Es momento de abordar de manera explícita[199] el par de reflexiones enunciadas líneas arriba; esto, en función del propósito central del presente capítulo: mostrar el compromiso de Kant con una objetividad condicionada en articulación con un realismo empírico, lo que niega a su vez, la presencia en su propuesta del supuesto OI en enlace con RF como ocurre con el proyecto de Nagel sobre los límites de la objetividad. Iniciaré

[196] B XIX.
[197] B 19.
[198] B XV.
[199] Califico como "explícito" dicho abordaje porque de alguna manera he caminado en la dirección de ambas reflexiones en los dos primeros párrafos de esta sección.

con la primera de las reflexiones: hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos:

Observemos que el blanco implícito de la crítica kantiana al "andar a tientas" de la metafísica enunciado en la cita inmediata anterior, está dirigido justamente a lo que en otros sitios de la *Crítica de la razón pura*, Kant ha denominado como "dogmatismo", *i.e*., al vano afán de progresar en el conocimiento filosófico a partir de meros conceptos conforme a determinados principios de la razón pura, sin haber examinado previamente la manera y el derecho con que ésta llega a ellos.[200] Notemos, entonces, que el cambio de método propuesto por Kant, esta *revolución*, expresa el lugar que el filósofo otorga a la experiencia como el único ámbito en el que el conocimiento objetivo puede tener cabida. Sólo es posible tener conocimiento objetivo si nuestras capacidades de representación –la sensible y la intelectual- actúan de manera colaborativa. El ejercicio de una de ellas, por ejemplo, de la conceptual, no produce estrictamente conocimiento, de ahí la crítica kantiana al vago caminar de la metafísica dogmática. Observemos dentro del marco de la experiencia, el papel que desempeña la capacidad receptiva humana: justo a partir del reconocimiento de que nuestra intuición es sensible, se abre el campo en el que con derecho podemos aplicar las categorías: el de los objetos de experiencia posible, *i.e*., el de los objetos espacio-temporales. A su vez, observemos que sin la capacidad espontánea del entendimiento no tendríamos experiencia –conocimiento de objetos empíricos- ya que gracias a las categorías es que podemos conceptualizar los objetos de experiencia posible.

A partir del breve análisis que he realizado de la tesis que expresa el "giro copernicano", a saber, que los objetos deben ser normados de acuerdo con nuestras capacidades de representación, es posible afirmar que en la propuesta kantiana hablar de objetividad es hablar de experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos. Esto, en principio, ubica a Kant en el sitio opuesto a Nagel, quien como hemos visto, suscribe una posición racionalista, anti-empirista, como el propio filósofo norteamericano describe en reiteradas ocasiones, por ejemplo:

[200] B XXXV.

> Mi visión es racionalista y antiempirista […] porque me parece que, a menos que supongamos que [nuestras creencias] tienen una base en algo global (más que meramente humano) que desconocemos, no tienen sentido. Y tienen sentido. Una seria epistemología racionalista tendría que completar esta representación; pero nuestras creencias podrían tener una base así, aunque no nos fuese posible descubrirla.[201]

> Ya dije antes que la posición hacia la cual me siento atraído es una forma de racionalismo […] tenemos la capacidad no basada en la experiencia, de generar hipótesis acerca de cómo podría ser el mundo en general. […] Las condiciones de la objetividad que he estado defendiendo conducen a la conclusión de que la base de la mayor parte del conocimiento real debe ser *a priori* y extraerse de dentro de nosotros mismos.[202]

Recordemos que, incluso, Nagel presenta una crítica radical a toda posición que "en una vena kantiana" trace los límites de la objetividad como los límites de toda experiencia posible, lo que para el filósofo norteamericano significa tener *una visión interna de los barrotes de nuestra cárcel mental*.[203] Recordemos, además, que el ideal regulativo de la objetividad en la propuesta nageliana es encaminarnos hacia "una liberación gradual del yo objetivo latente, atrapado inicialmente tras una perspectiva individual de la experiencia humana"[204] y, de este modo, avanzar dejando atrás paulatinamente las apariencias que surgen del punto de vista subjetivo hasta alcanzar una visión por completo imparcial de la realidad, una visión desde ningún lugar, es decir, una visión no atada a nuestra perspectiva humana: "una serie de avances objetivos puede llevarnos a una nueva concepción de la realidad que deja cada vez más atrás la perspectiva personal o meramente humana."[205]

Por el contrario, en la propuesta de Kant, según lo que he sugerido líneas arriba en este breve acercamiento a la «revolución copernicana», la relación entre nuestras mentes humanas y la realidad tiene un carácter inexorable y, justo a través de este reconocimiento, los objetos son para nosotros –seres humanos dotados de intuición sensible- objetos empíricos, reconocimiento que abre la posibilidad y, a la vez, delimita el ámbito de nuestro conocimiento objetivo. Esto me lleva a profundizar un poco más en

[201] Nagel 1986, p. 124. Vimos esto en el primer capítulo del presente ensayo.
[202] Nagel 1986, p. 121.
[203] Nagel 1986, p. 101. Analicé esto en los capítulos primero y segundo de esta tesis.
[204] Nagel 1986, p. 125. Vimos esto en el primer capítulo de este trabajo.
[205] Nagel 1986, p. 14. Abordé esto en el primer capítulo del presente trabajo.

la segunda reflexión que propongo: la experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por la intuición *a priori*, de manera específica, por el espacio.

Con base en lo que hemos visto, a partir de este giro en el que los objetos son regidos por nuestras capacidades de representación –la sensible y la conceptual- los objetos son considerados como objetos de experiencia posible, *i.e*., como "objetos de los sentidos y de la razón y no como objetos meramente pensados", como el propio Kant aclara en este pasaje.[206] Ahora bien, reflexionemos en lo siguiente: considerar los objetos como objetos "de los sentidos" en contraposición a objetos "meramente pensados" implica concebirlos, en primera instancia, como objetos espaciales, objetos que se localizan en el espacio, i.e., *fuera* de la mente humana. La tesis kantiana referida a que los objetos –en cuanto objetos de los sentidos- son regidos por la naturaleza de nuestra facultad de intuición y sólo así podemos establecer algo *a priori* de ellos,[207] se dirige, en principio, al espacio como forma *a priori* de nuestra intuición sensible, forma que norma los objetos. Esto que apunto entra en consonancia con la alusión explícita de Kant a la naturaleza y las entidades que la conforman: a través de este *giro* ella –la naturaleza- es considerada por el filósofo como "el compendio de los objetos de la experiencia", objetos que, por tanto, para Kant son espaciales en primera instancia y no entidades "meramente pensadas". En suma, me parece que el punto nodal de la revolución que Kant expone se encuentra en el papel del espacio como intuición *a priori*; a la luz de este giro, es preciso considerar los objetos -en cuanto objetos de los sentidos, *i.e*., regidos por nuestra intuición sensible- como necesariamente espaciales.

Con la idea recién sugerida, volvamos de nuevo a la analogía que Kant establece entre el nuevo método que propone para la metafísica y el proceder de Copérnico frente a los astros que constituyen el objeto de la investigación. Observemos el carácter geográfico de la analogía: Copérnico y los astros se encuentran ubicados en determinados sitios, ocupan coordenadas específicas dentro de un plano; la relación cognoscitiva que establece el ser humano con los objetos es descrita por Kant en términos espaciales. Analicemos esto con más detalle: notemos que en este pasaje, el sujeto de conocimiento no es concebido como una mente que sólo bajo el ejercicio de la capacidad conceptual investiga los objetos pensando en ellos. Por el contrario, a través de esta analogía que –a

[206] B XIX.
[207] B XVII.

mi juicio- también es una gran metáfora, el sujeto epistémico, representado en la figura de Copérnico, es alguien que hace uso tanto de su capacidad receptiva como de la conceptual para investigar el mundo; incluso, alguien que es descrito como poseedor de un cuerpo, que emplea éste, que lo traslada de lugar para conocer los astros. Observemos que el *dictum* en que se condensa esta revolución, a saber, que es el sujeto de conocimiento quien adecua los objetos conforme a sus capacidades de representación, es ilustrado por Kant integrando la corporeidad de Copérnico, éste se desplaza en un plano: *gira en torno a* los astros. Del mismo modo, notemos que Kant ilustra en esta metáfora el nuevo estatus que adquieren los objetos en cuanto normados por nuestras capacidades de representación, aludiendo a la ubicación espacial de tales entidades, lo que, por implicación, es también una referencia a su corporeidad: los objetos de conocimiento, los cuerpos celestes, deben ser puestos en reposo, deben ser localizados específicamente dentro del plano para obtener el conocimiento *seguro* que se desea de ellos, que –en este caso- es explicar los movimientos de los astros. La analogía que nos propone el filósofo me parece que en absoluto es gratuita, Kant describe el cambio de método en la metafísica de la experiencia en términos espaciales: cuerpos ubicados en diferentes coordenadas en un plano. La corporeidad tanto del sujeto como del objeto de conocimiento y, por tanto, la localización espacial de cada uno, es el elemento del cual se vale Kant para ilustrar el cambio de método que propone; el personaje que tiene el papel protagónico en la narrativa de este pasaje es, pues, el espacio.

La relación que existe entre nosotros y los objetos de experiencia -de la que es imposible sustraernos- tiene un carácter espacial, está signada por el espacio como intuición *a priori*; en otras palabras, la relación que establece nuestra sensibilidad con los objetos es necesariamente espacial.[208] No podemos sustraernos a la relación que nuestras mentes y cuerpos establecen con los otros cuerpos (objetos empíricos), este límite constituye -a su vez- la posibilidad de nuestro conocimiento. Si bien no podemos sustraernos a la relación espacial con los otros cuerpos, sí podemos en ella, desplazarnos de un sitio a otro y con ello conocer cuánto queramos al objeto de conocimiento, desde distintos puntos en un plano, retrocediendo, avanzando, girando, siguiendo al maestro Copérnico en torno a los astros, o bien acercándonos a las estructuras interiores del objeto

[208] Esto que sugiero encuentra sustento textual en lo afirmado por Kant en *Prolegómenos* respecto de que el espacio es perfectamente conforme o "apropiado" a la relación que tiene nuestra sensibilidad con los objetos. Ver *Prol,* § 13, Observación II.

si lo que nos atrae es el universo de lo infinitamente pequeño, en fin, podemos avanzar cuánto deseemos en el conocimiento de los objetos, tal es el sentido de este giro. Sin embargo, la lección de este pasaje encierra –a su vez- una enseñanza: cualquiera que sea el resultado de nuestro conocimiento objetivo, por certero y preciso que éste sea, tendrá -de suyo- un carácter relacional, ofrecerá una *perspectiva* necesariamente espacial, la única que podemos tener como seres humanos, poseedores de mentes y cuerpos, *situados* respecto al objeto de conocimiento, cuerpo también en el espacio. Éste –me parece- es el sentido de lo que Kant afirma al señalar que

> […] en ningún lugar del mundo de los sentidos, ni siquiera en las más profundas investigaciones de sus objetos, nos ocupamos más que de fenómenos.[209]

Esto marca la pauta para acercarnos a la espinosa distinción kantiana entre "fenómeno" y "cosa en sí", lo cual haré en el siguiente apartado; sin embargo, es preciso abrir un breve espacio de reflexión como resultado de lo expuesto en este parágrafo.

A través del par de reflexiones que he sugerido en este breve acercamiento a la "revolución copernicana", a saber que hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia (a) y que la experiencia tiene, de suyo, un carácter relacional signado por el espacio como intuición *a priori* (b), podemos apreciar que la posición de Nagel sobre la objetividad en relación con la subjetividad humana es por completo opuesta a la de Kant. De acuerdo con la propuesta del filósofo norteamericano sobre la objetividad como imparcialidad, podemos -en principio- avanzar dejando atrás la *perspectiva subjetiva*, no tenemos por qué permanecer atados al nivel perceptual ni conceptual que ocupamos como criaturas humanas.[210] Para Kant, esto –de suyo- es imposible. Aún más: la única posibilidad para obtener conocimiento objetivo se encuentra en el reconocimiento de que jamás podremos abandonar la perspectiva humana, reconocimiento que –como he sugerido en este parágrafo- tiene como punto de partida la relación indefectible que establece nuestra sensibilidad con los objetos, relación que tal y como afirma explícitamente el sabio alemán en *Prolegómenos* es, en principio, espacial:

[209] B 63.
[210] Nagel 1986, p. 103. Abordé esto en el primer capítulo del presente ensayo.

> […] la representación del espacio […] es perfectamente conforme a *la relación* que tiene nuestra sensibilidad con los objetos.[211]

A lo largo de los dos primeros apartados de este capítulo he mostrado que la propuesta de Kant sobre los límites de nuestro conocimiento objetivo en absoluto contiene los presupuestos sobre los que descansa la propuesta de Nagel, a saber, no está sostenida bajo la noción de una objetividad como imparcialidad en enlace con un realismo fuerte. Por el contrario, hemos visto que la noción de objetividad de Kant se encuentra comprometida con el reconocimiento, en principio, de que es preciso satisfacer determinadas condiciones impuestas por la subjetividad humana, para obtener el conocimiento empírico con el que contamos.

Ahora bien, es preciso notar que mi argumentación ha girado en torno al conocimiento de objetos empíricos, posibilidad que se abre a partir de que -en principio- nuestra intuición es sensible, por lo cual, desde mi perspectiva, Kant asume un realismo empírico. Sin embargo, alguien podría objetar esto con apoyo en diversos pasajes en los que el filósofo alemán parece afirmar que existe un mundo que, en principio, nos trasciende por completo, esto es, alguien podría sostener que Kant se compromete con un realismo trascendente. Como analizamos en el segundo capítulo del presente ensayo, Nagel encuentra apoyo textual en el pasaje B 308-9 de la *Crítica de la razón pura* para sostener que es afín a Kant en la tesis de que el mundo se encuentra más allá de nuestras capacidades de representación, esto es, al aparente compromiso del filósofo alemán con una especie de ámbito nouménico.[212] A continuación me acercaré a la distinción kantiana entre el "fenómeno" y la "cosa en sí" y revisaré lo acotado en el pasaje al que Nagel hace alusión, con el propósito de mostrar que no existe, en principio, afinidad alguna entre su propuesta y la de Kant. Realizaré esto a partir del hilo discursivo que he seguido en el desarrollo del presente parágrafo: los límites de la objetividad y el carácter relacional de la experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos, situados en el espacio.

[211] *Prol*, AA IV 290. Immanuel Kant. Las cursivas son mías.
[212] Vimos esto en el segundo capítulo de este trabajo. Ver, en particular, los §§ 2.2 y 2.3.1.

3.3. La oposición kantiana "fenómeno/cosa en sí" en el marco de los límites de nuestro conocimiento objetivo. Una aproximación

En el parágrafo anterior vimos que como resultado del giro copernicano, a saber, que los objetos deben ser normados por nuestras capacidades de representación, es posible tener conocimiento objetivo. Del mismo modo, vimos que a través de este giro, Kant traza claramente los límites de la objetividad tomando como punto de inicio el carácter sensible de nuestra intuición: los objetos –en cuanto objetos de los sentidos- deben regirse por la naturaleza de nuestra intuición,[213] es decir, por la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo.[214] De este modo, a partir de nuestra capacidad receptiva, Kant acota el único ámbito en el que podemos aplicar legítimamente las categorías para obtener conocimiento objetivo: el de los objetos de experiencia posible. Como sugerí en el apartado anterior, en la propuesta kantiana hablar de objetividad es hablar de experiencia y, a la vez, ésta tiene, de suyo, un carácter relacional marcado específicamente por el espacio como intuición *a priori*. En este apartado continuaré con el hilo discursivo de las sugerencias anteriores y mostraré que el trazo de los límites de la objetividad en Kant referido a que sólo podemos tener conocimiento de fenómenos –y no de cosas en sí mismas- se encuentra estrechamente vinculado con el segundo de los planteamientos que he propuesto: el carácter indefectiblemente relacional de la experiencia humana, a partir del espacio como intuición *a priori*; con ello será posible apreciar de manera más nítida el compromiso del filósofo alemán con un realismo empírico y no con un realismo trascendente como Nagel propone; esto es, podremos apreciar con mayor claridad la posición realista de Kant frente al fenómeno: se trata de un objeto en relación con nuestra subjetividad, no un estado mental en nosotros.

[213] Ver B XVII.
[214] Ver la nota de Kant en B XXII.

3.3.1 El dualismo "fenómeno/cosa en sí" en el pasaje de la "revolución copernicana". ¿Una distinción en principio metafísica, o bien, epistemológico-metodológica?

Regresemos brevemente al pasaje en el que Kant expone el nuevo método del pensamiento y escuchemos en voz del propio filósofo, la consecuencia que se deriva del reconocimiento de que *sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas*:[215]

> […] según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como el compendio de los objetos de la experiencia. […] Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* […] se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma […]. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero con ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.[216]

La cita inmediata anterior muestra que si bien es por completo posible para nosotros -los seres humanos- alcanzar conocimiento objetivo con base en nuestras capacidades receptivas y conceptuales, a su vez, el giro copernicano nos muestra que la búsqueda de conocimiento objetivo tiene un costo: únicamente podemos tener conocimiento de fenómenos y no de cosas en sí mismas.

El pulso de Kant al trazar los límites de la objetividad es por completo firme y, de manera reiterada en el mismo pasaje, nos hace ver que nuestro conocimiento objetivo solamente se restringe al campo de los fenómenos; el único tipo de metafísica del que podemos ocuparnos es, entonces, de una metafísica de la experiencia. Algunas citas que proporcionan evidencia textual de lo anterior en el mismo pasaje son, por ejemplo, las siguientes:

---

[215] BXVIII. Analicé el contenido de esta sentencia en el parágrafo 3.2 del presente capítulo.

[216] B XIX-XX. Lo que afirma Kant en los renglones finales de esta cita es–a primera vista- inconsistente, ya que 1) niega que podamos tener conocimiento de la cosa en sí misma y, al mismo tiempo, 2) afirma la existencia de ésta. En virtud del carácter problemático de lo que aquí sostiene el filósofo alemán, volveré a esta cita más adelante en la presente sección.

> […] nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino […] más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestras formas de representación […][217]
> […] no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno.[218]
> […] todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*.[219]

Los límites de la experiencia posible son, por tanto, infranqueables. La metafísica depurada por la crítica nos señala que la razón pura en su uso especulativo -aunque esté impelida a ello- no debe aventurarse a traspasar los linderos de la experiencia, advierte el filósofo.[220] El único conocimiento objetivo posible es, por tanto, el de los fenómenos; tal es el fruto de la investigación trascendental… un resultado *extraño y, al parecer muy perjudicial para el objetivo entero de la misma* observa –además- el sabio de Königsberg.[221]

Ahora bien, es importante señalar que en el mismo pasaje, Kant señala que una de las enseñanzas del trabajo crítico emprendido, consiste en tomar el objeto en dos sentidos: como fenómeno y como cosa en sí.[222] Esta idea es –incluso- explicada por el propio filósofo en la nota al pie de página de B XIX, en la que señala que el nuevo método del pensamiento que propone es tomado del proceder del físico y consiste en hallar los elementos de la razón pura a través de lo que un experimento puede *confirmar o refutar*; sin embargo, Kant aclara que como no puede experimentar con sus **objetos** (a la manera del científico) para someter a examen las proposiciones de la razón pura -en especial aquellas que rebasan los linderos de la experiencia posible-, el experimento que realizará con *conceptos y principios supuestos a priori* solamente podrá realizarse si logra adoptar dos puntos de vista distintos frente a los objetos:[223]

> […] *por una parte*, […] que […] puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia.[224]

---

[217] B XX.
[218] B XXVI.
[219] B XXVI. Las cursivas pertenecen al original.
[220] B XXIV.
[221] B XIX. Las cursivas son mías.
[222] B XXVII.
[223] Ver B XIX. Las cursivas y negritas pertenecen al original.
[224] B XIX. Las cursivas son del original.

De igual manera, encontramos en el mismo pasaje la observación de Kant acerca de que la crítica ha establecido como necesaria la distinción "entre cosas en cuanto objeto[s] [sic] de experiencia y *esas mismas cosas* en cuanto cosas en sí".[225]

Las citas arriba referidas tienen como común denominador el que la distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí" obedece a un doble punto de vista frente al objeto de conocimiento (considerado como uno y el mismo); de acuerdo con el filósofo, asumir este doble punto de vista ha sido necesario para hacer factible la empresa crítica. En este sentido, es posible afirmar que la distinción "fenómeno/cosa en sí" es de carácter epistemológico-metodológico.

Sin embargo, en el pasaje que nos ocupa, encontramos algunas afirmaciones en las que, al parecer, la distinción es, en principio, de orden metafísico. Una de ellas, por ejemplo, es aquella que recientemente analizamos al inicio de este parágrafo, en la cual, el filósofo nos dice que "[…] nuestro conocimiento racional *a priori* […] sólo se refiere a fenómenos y […] deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de *ser real por sí misma*".[226] Otro ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en la nota al pie de página de B XXI en el que Kant establece una analogía entre "el experimento de la razón pura" y el que realizan los *químicos* (conocido como "ensayo de reducción" o más comúnmente como "procedimiento sintético"). En esta analogía el filósofo explica que "El *análisis* del *metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas".[227] En este ejemplo, si bien es cierto que la distinción que nos ocupa se describe en un marco de orden metodológico, es importante notar que ambos, tanto los fenómenos como las cosas en sí, tienen el mismo estatus ontológico: son elementos de una mezcla heterogénea que es preciso separar. Se trata, pues, de *entidades* que son distintas entre sí, de ahí el "análisis del metafísico" al que alude Kant describiendo su propio trabajo filosófico. De igual modo, en el mismo pasaje, Kant señala que la crítica demuestra que el espacio y el tiempo son "[…] simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos

[225] Ver B XXVII. Las cursivas son mías.
[226] B XX. Las cursivas son mías.
[227] Ver la nota al pie de página de B XXI.

[…]"[228] –afirmación que no deja lugar a dudas acerca del estatuto metafísico del fenómeno-, y poco más adelante en el mismo parágrafo, Kant presenta un argumento en el que la existencia del fenómeno implica pensar la existencia de la cosa en sí misma; de no hacerlo así, incurriríamos en un absurdo:

> […] todo conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos *pensarlos.* De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara.[229]

Frente a lo contrastante de las afirmaciones anteriores, surge una pregunta francamente acuciante: la distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí" ¿es, en principio, metafísica, o bien, epistemológico-metodológica? Esta interrogante es crucial en tanto que nos permite esclarecer la posición del filósofo en relación con los límites de la objetividad, límites trazados con base en la concepción que –en todo caso-, Kant asume respecto del vínculo que existe entre nuestras mentes y la realidad. Del mismo modo, en el contexto argumentativo del presente ensayo, la pregunta es por completo relevante en tanto que, como hemos visto, Nagel interpreta la distinción que nos ocupa desde una perspectiva metafísica, de tal manera que dice concordar con el filósofo alemán en el planteamiento de que existe un ámbito de la realidad por completo fuera de nuestro alcance. Tal es la afinidad que afirma tener con él. Con base en este escenario, tenemos ante nosotros la siguiente incógnita: ¿Kant realmente postula la existencia de dos ámbitos o mundos (el fenoménico, por una parte y el nouménico, por otra), o bien, se trata solamente de un doble punto de vista frente al objeto de conocimiento y, por tanto, de un solo mundo, a saber, el fenoménico? Con esta última pregunta en la mente, trasladémonos a B 308-9 y revisemos el pasaje en el que Kant al parecer, alude a una especie de ámbito nouménico.[230]

---

[228] B XXVI. Dado que esta afirmación tiene un fuerte peso metafísico, volveré a ella en el sub-apartado 3.3.3, en el que presento algunas reflexiones a favor de la naturaleza metafísica de la distinción "fenómeno/cosa en sí".

[229] B XXVI- XXVII.

[230] B 308-9 se encuentra en "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y números", que constituye el tercer capítulo de la "Doctrina trascendental del juicio" (o "Analítica de los principios") de la *Crítica de la razón pura*.

3.3.2 Una interpretación sobre la distinción "fenómeno/cosa en sí" que aparece en B 308-9

En lo que sigue, me concentraré en algunos parágrafos que forman parte del pasaje en el que Kant parece afirmar que existe un ámbito formado por entidades fuera de nuestro alcance cognitivo y epistémico (B 308-9). Propondré una lectura alternativa a la que presenta Nagel respecto de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, con el propósito de mostrar que es posible que no exista la afinidad que el filósofo americano dice tener en relación con Kant. Asimismo, mostraré que en todo caso, incluso aceptando que Kant en este pasaje alude a la existencia de una suerte de ámbito nouménico, ello no significa que, en principio, exista afinidad alguna entre la propuesta del filósofo de Königsberg y la de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana.

Por último, resaltaré que aunque no comparto la lectura del filósofo norteamericano acerca de que Kant está comprometido con la existencia de una especie de mundo nouménico, ello no implica –desde mi punto de vista- el rechazo a la lectura metafísica de la distinción kantiana "fenómeno/cosa en sí". A mi juicio, Nagel tiene razón al interpretar esta oposición desde una perspectiva metafísica. Con esta apreciación cierro el parágrafo para dar paso en el siguiente, a la presentación de algunas reflexiones que explican por qué considero que el dualismo que nos ocupa es de naturaleza metafísica.

Recordemos, entonces, lo que Kant afirma en B 308-9:

> […] Es verdad que a los entes sensibles corresponden entes inteligibles, y puede haber incluso entes inteligibles con los que nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas de la intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos número debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*.[231]

De acuerdo con lo analizado en el segundo capítulo de este ensayo, es del todo cierto que en la cita anterior, Kant parece afirmar que existen dos tipos de entidades, a

[231] B 308-9. Las cursivas pertenecen al original. En el apartado 2.3 del presente ensayo, analizamos la discusión que Nagel entabla con Kant a partir de lo que el filósofo alemán afirma en estos parágrafos. En 2.3.1 analizamos las razones de la afinidad que Nagel dice tener con Kant y, a su vez, en 2.3.2 vimos el porqué de su desacuerdo.

saber, las sensibles, por una parte, y las inteligibles, por otra.; y que puede haber entidades inteligibles por completo fuera del alcance de nuestra capacidad receptiva. Esto abre la oportunidad para pensar que la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí es de orden metafísico y que el filósofo alemán está comprometido con la existencia de dos ámbitos o mundos: el fenoménico, conformado por entidades sensibles (esto es, espacio-temporales) al alcance de nuestras mentes y el nouménico, conformado por entidades por completo fuera de nuestras capacidades humanas de representación. De este modo, Nagel encuentra pleno apoyo textual para plantear la afinidad que dice tener con Kant. Recordemos lo que el filósofo norteamericano nos ha dicho:

> […] estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. […][232]

Y, una vez que ha expresado el punto de acuerdo que tiene con Kant, explica en el mismo párrafo su compromiso con un realismo "fuerte":[233]

> […] no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el conocimiento humano […] en direcciones que en este momento no somos capaces de imaginar.[234]

Como observamos en el segundo capítulo de este trabajo, es claro que Nagel encuentra eco entre el realismo fuerte que defiende y lo expresado por Kant en B 308-9 en torno a la existencia de una suerte de ámbito nouménico.[235] Sin embargo, es importante que centremos nuestra atención en las últimas líneas de la misma cita. Kant, después de

[232] Nagel 1986, p. 146. Es importante recordar que en el apartado 2.2 del presente trabajo, hice una reconstrucción de esta tesis de la siguiente manera: "La realidad no se identifica con lo pensable" y, asimismo, la llamé 'No I'. Desde mi punto de vista esta afirmación es de naturaleza metafísica, por ello, se ubica en la fila de las "tesis metafísicas" dentro de la tabla comparativa que presento en esta sección para clasificar los diferentes planteamientos que conforman la discusión que Nagel entabla con Kant y con Strawson, respectivamente. Ver el segundo capítulo de este trabajo, página 82.

[233] Analizamos el compromiso de Nagel con un "realismo fuerte" en el primer capítulo del presente ensayo, específicamente en el parágrafo 1.4.

[234] Nagel 1986, p. 146.

[235] En 2.3.1 hablé del "polo de atracción" que representa B 308-9 para el realismo fuerte de Nagel.

lo afirmado, presenta una conclusión: "Así, pues, lo que llamamos númeno debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*."[236]

En la conclusión arriba referida, Kant da un indicio claro acerca de cómo es preciso concebir el sentido del término "númeno",[237] y ello ha de ser –advierte el filósofo- de modo por completo negativo. Sigamos la pauta ofrecida y veamos en qué consiste la distinción entre el "sentido negativo" del término y su contraparte "positiva", en los parágrafos aledaños a la cita que estamos analizando. En B 307, por ejemplo, el filósofo aclara lo siguiente:

> Si entendemos por númeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este númeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por númeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el númeno en su sentido positivo.[238]

De acuerdo con Kant, entonces, el término "noúmeno" en su sentido negativo es empleado cuando *hacemos abstracción* de la manera en que intuimos un particular, esto es, simplemente cuando en un ejercicio quizá reflexivo, lo concebimos no como un objeto de nuestra intuición sensible. Por el contrario, el sentido positivo del término se refiere *al objeto* de una intuición sensible, pero -tal y como el propio filósofo observa- no podemos comprometernos con la existencia de una intuición intelectual ni con el objeto que, en todo caso, correspondería a la misma; aún más: no podemos comprender su posibilidad. Según esto último, entonces, el único uso legítimo que podemos hacer del término "noúmeno" es en sentido negativo, ya que su empleo positivo significaría -a todas luces- rebasar los límites de la experiencia posible; límites que han sido claramente demarcados por el filósofo en la investigación trascendental emprendida. Es por ello que en el mismo pasaje, algunos parágrafos más adelante, el sabio alemán afirma de manera

[236] B 308-9. Las cursivas son del original. La transcripción de B 308-9 que aparece en *Una visión de ningún lugar*, no presenta la última proposición en la que Kant nos advierte que debemos entender el nóumeno en un sentido exclusivamente negativo.
[237] En este pasaje Kant utiliza de manera intercambiable los términos "númeno" y "cosa en sí", ver, por ejemplo, B 310. Por mi parte, emplearé, además, "númeno" y "noúmeno" como sinónimos.
[238] B 307. Las cursivas son del original.

contundente que "Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío."[239]

En virtud de lo que Kant aclara sobre el uso negativo del término "noúmeno", es poco probable que el filósofo se encuentre comprometido con la existencia de un ámbito nouménico como Nagel sugiere; sin embargo, es verdad que en B 308-9 parece que el término es empleado en su uso positivo.

Ahora bien, aceptar que quizá Kant en B 308-9 se compromete con la existencia de un mundo nouménico, no conduce a la conclusión de que hay –de suyo- afinidad alguna entre su propuesta y la de Nagel. Tal y como mostré en el primer capítulo de la presente tesis, la propuesta en torno a los límites de la objetividad del filósofo norteamericano descansa sobre dos supuestos enlazados: el planteamiento de la objetividad como imparcialidad, esto es, que es posible avanzar en nuestra comprensión objetiva del mundo dejando poco a poco atrás la perspectiva subjetiva (OI) y el límite de este avance a través del compromiso con un realismo fuerte (RF). De acuerdo con el *Modus Tollens* que estructura argumentativamente el presente ensayo, si acaso existiera afinidad alguna –en principio- entre la propuesta de Nagel y la de Kant, tendríamos que encontrar OI en articulación con RF, en la propuesta del sabio alemán.[240] En el desarrollo de este capítulo he argumentado a favor de la negación del consecuente del condicional arriba planteado, esto es, he mostrado que no sólo no encontramos el supuesto OI conectado con RF, sino que –por el contrario- la propuesta kantiana sobre el trazo de los límites de la objetividad se encuentra de suyo comprometida con una objetividad condicionada (OC) en consonancia con un realismo empírico (RE). El análisis de los parágrafos cercanos a B 308-9 abre de nuevo la oportunidad para corroborar lo anterior; lo expresado por Kant en estas líneas acerca del sentido negativo del término "noúmeno" juega un papel relevante. Veamos por qué.

En primer lugar, es importante observar que la distinción que Kant presenta acerca de los dos sentidos de la "cosa en sí" en B 307, se encuentra dentro del capítulo titulado "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y números" de la *Crítica de la razón pura*; en las primeras líneas de este capítulo, Kant resalta la

[239] B 310. Los paréntesis son del original. Esta cita se opone radicalmente a lo que Nagel sostiene acerca del compromiso kantiano con la existencia de un ámbito de la realidad por completo fuera de nuestro alcance, por ello, volveré a ella hacia el final del presente apartado.
[240] Esto, a partir de la aplicación del criterio 'CAT', ver la Introducción de la presente tesis.

consecuencia que se sigue de los argumentos expuestos en la sección anterior, a saber que, "todo cuanto el entendimiento extrae de sí mismo no lo tiene para otro fin, aunque no lo haya tomado de la experiencia, que el de un uso exclusivamente empírico".[241] En un par de parágrafos más adelante, Kant vuelve de nuevo a esta conclusión, lo que corrobora la relevancia de la misma dentro del tejido argumentativo del capítulo; de este modo en B 298/A 239 reitera que "[…] el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental." Desde mi punto de vista, la advertencia reiterada de Kant en los primeros parágrafos de "Fenómenos y númenos"[242] acerca de que el único uso que podemos dar a las categorías es el empírico, revela de manera clara el compromiso del filósofo con una objetividad condicionada y, asimismo, concebida exclusivamente desde el punto de vista de la posibilidad de la experiencia; esto es, muestra el supuesto OC en vínculo con RE. Observemos esto.

De acuerdo con lo expresado en el par de citas presentadas líneas arriba, tendremos conocimiento objetivo a condición de que apliquemos las categorías al único tipo de objetos de los que es posible tener conocimiento: objetos espacio-temporales, es decir, objetos regidos por las condiciones de nuestra sensibilidad. La experiencia, entendida como "conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos" -tal y como Kant señala en las primeras líneas del capítulo que nos ocupa-,[243] constituye, por tanto, el único ámbito en el que es posible aplicar legítimamente las categorías. El límite del conocimiento es por completo claro: en función de las condiciones que impone nuestra subjetividad humana, en particular nuestra sensibilidad, solamente podemos tener conocimiento de fenómenos, únicos objetos de las categorías; lo que expresa de nuevo

[241] A 236/B 296. Aquí Kant alude a la conclusión que aparece en B 294, la cual señala que "los principios del entendimiento puro no son otra cosa que principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y que a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*." De acuerdo con el filósofo, ésta es la consecuencia que se sigue de los argumentos que expone a lo largo de la "Analítica de los principios", en particular de los argumentos del "Sistema de todos los principios del entendimiento puro", capítulo inmediato anterior a "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos", en el que nos encontramos situados.

[242] Título abreviado del capítulo que nos ocupa: "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos". La presentación abreviada de este título aparece en el encabezado de las páginas del capítulo en cuestión, de acuerdo con la edición de la *Crítica de la razón pura* de Pedro Ribas en la que me he basado para la elaboración de la presente tesis. En lo sucesivo utilizaré la versión corta del título de este capítulo cuando aluda al mismo.

[243] Ver A 237/B 296.

que los límites del conocimiento objetivo se encuentran trazados bajo el compromiso de OC en consonancia con RE.

Ahora bien, si los límites del conocimiento humano en función de las condiciones que impone nuestra cognición se encuentran claramente delineados al inicio de "Fenómenos y Númenos" y hacen referencia al fenómeno como el único objeto del que podemos tener conocimiento, ¿por qué, entonces, Kant introduce el polémico término "nóumeno", parágrafos más adelante?, ¿hay alguna razón de carácter argumentativo? Sin duda la hay y, desde mi lectura, contamos con evidencia textual para sostener la hipótesis de que es posible que existan -al menos- dos razones interrelacionadas por las que el filósofo introduce el término "nóumeno" en el capítulo que nos ocupa. Me concentraré en la primera de ellas a continuación y abordaré la segunda en el siguiente sub-apartado, a la vez que haré notar la relación que existe entre ambas.

A mi parecer, una de las dos posibles razones por las que Kant introduce el término "nóumeno" en este capítulo, es de orden discursivo y tiene como objetivo enfatizar –a partir del contraste entre el sentido de dos términos opuestos- la tesis que resulta del giro copernicano, a saber, que las posibilidades de la objetividad emergen a partir del reconocimiento de la naturaleza de nuestra cognición humana, en particular, de nuestra sensibilidad. Como hemos visto, esta tesis se cristaliza en el nombre mismo con el que Kant hace referencia al objeto concebido como objeto de nuestra intuición, a saber, el "fenómeno". Por contraste, el objeto considerado fuera de nuestras capacidades sensibles –llamado "nóumeno"- es empleado en el entramado discursivo para delimitar, en principio, el alcance de la sensibilidad y, en consecuencia, el ámbito de la objetividad. Frente a la vacuidad del término "nóumeno" (en tanto que no refiere a objeto de experiencia posible alguno), resalta el "fenómeno"; término que al tener como referencia cualquier objeto de experiencia posible, expresa plenamente la capacidad que –en principio- tenemos los seres humanos para otorgar significado al mundo y conocerlo; el "fenómeno" expresa las posibilidades de nuestro conocimiento, el "nóumeno" los límites.[244] El conocimiento que podemos tener a partir de nuestra sensibilidad es de fenómenos, no de nóumenos o cosas en sí mismas. Tal y como Kant aclara, el "nóumeno"

[244] En esta línea de pensamiento podemos decir que la fertilidad del "fenómeno" –en cuanto a que en él se condensan las posibilidades de nuestro conocimiento-, resplandece en contraste con la opacidad del "nóumeno"; si pretendemos la objetividad, entonces es del todo engañoso pensar que la hemos encontrado en lo que de suyo es estéril. Recordemos que, como recién vimos, "lo que se encuentra fuera del campo de los fenómenos, es (para nosotros) vacío" (B 310).

es utilizado como un concepto que pone coto a las pretensiones de la sensibilidad, un concepto "límite" cuya aplicación es exclusivamente negativa:

> […] el concepto de número nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (en efecto, las demás cosas a las que no alcanza dicha intuición reciben el nombre de números a fin de mostrar precisamente que esos conocimientos no pueden aplicarse a todo cuanto el entendimiento piensa). […] Así, pues, el concepto de número no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa.[245]

Pero, no solamente el concepto de nóumeno es utilizado por el entendimiento para poner límites a las aspiraciones de la sensibilidad, sino que -al efectuar esta demarcación- el entendimiento acepta que no puede aplicar categoría alguna a las cosas concebidas en abstracción de la sensibilidad humana, con lo que también acota su propio alcance:

> […] al llamar números a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido.[246]

Estamos, entonces, frente al uso del término "nóumeno" como un *concepto* que limita las pretensiones tanto de la sensibilidad como del entendimiento. Desde este ángulo, el móvil para introducir dicho término es, como he señalado, de orden discursivo; recordemos que se trata, como Kant mismo explica, de un concepto empleado por el entendimiento para acotar nuestro conocimiento objetivo. Con base en esto, es posible afirmar que el empleo del término se inscribe en el plano de la investigación epistemológica kantiana. Ello conduce a pensar que la distinción "fenómeno/cosa en sí" es de naturaleza epistemológica.

Como mencioné líneas arriba, hay una razón más -articulada con la de carácter discursivo-, por la que me parece que Kant introduce el término "nóumeno" en el capítulo que nos ocupa; no obstante, antes de abordar ésta considero pertinente hacer algunas reflexiones, con base en lo recién analizado.

---

[245] A 255/B 311.
[246] A 256/B 312.

El "noúmeno" como *concepto límite* es empleado en su sentido negativo para trazar los límites del conocimiento humano, por tanto, no revela algún compromiso de carácter metafísico en el que la referencia a este término afirme la existencia del objeto que corresponde a la intuición no sensible. Como hemos visto, hacer uso del término en su sentido positivo significaría rebasar *los límites del sentido* que el filósofo claramente ha trazado:

> […] si quisiéramos aplicar las categorías a objetos no considerados como fenómenos, tendríamos que suponer una intuición distinta de la sensible, y entonces el objeto sería un número en *sentido positivo*. Sin embargo, teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia. […] Así, pues, lo que llamamos número debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*.[247]

Sin embargo, como recién vimos en este mismo apartado, la alusión en algunas de las líneas de B 308-9 a una especie de ámbito conformado por entidades fuera de nuestro alcance, aparece tal y como Nagel certeramente señala.[248] ¿Esto derriba la tesis que he sostenido acerca de que no existe afinidad, en principio, entre la propuesta de Nagel y la de Kant? Mi respuesta es 'no'. Aquí juega un papel decisivo no sólo la presencia de los supuestos intrínsecos a las propuestas, sino el vínculo que hay entre ambos en el tejido argumentativo de cada filósofo. En particular, la profunda articulación que existe en la propuesta kantiana entre una objetividad condicionada (OC) y un realismo empírico (RE). Si, por ejemplo, tomamos en cuenta la constante reiteración en el capítulo que nos ocupa, acerca de que el único uso legítimo que podemos dar a las categorías es el empírico, entonces es claro el estrecho enlace que existe entre 1) el reconocimiento de que solamente podemos tener conocimiento objetivo si satisfacemos las condiciones impuestas por nuestra subjetividad humana (OC) y 2) el ámbito al cual podemos tener acceso: el de los objetos de experiencia posible, a saber, el de los objetos espacio-temporales, lo que expresa un realismo empírico (RE).

Con base en la estrecha articulación que hay entre OC y RE, si acaso Kant se compromete con la existencia de una especie de mundo conformado por entidades fuera de nuestro alcance, tendríamos que recordar que, en efecto, este ámbito quedaría por

[247] B 308-9. Las cursivas son del original.
[248] Ver, por ejemplo, el segundo capítulo de esta tesis.

completo fuera del planteamiento de OC en enlace con RE, esto es, queda fuera de los límites trazados y, en caso de existir, carece por completo de significado para nosotros. El ámbito de la objetividad ha sido claramente delimitado y esta demarcación inicia con el reconocimiento de aquellas condiciones impuestas por nuestra subjetividad para obtener conocimiento objetivo (OC), tal y como muestra el giro copernicano. La investigación trascendental muestra *per se* el interés de Kant en las condiciones de lo que nos es posible conocer, no en aquello que se encuentra fuera de nuestro alcance; ello, tal y como nos ha dicho, "es vacío" para nosotros.[249]

Por el contrario, en el caso de Nagel, recordemos que su propuesta inicia con el planteamiento de que es posible dejar atrás el punto de vista subjetivo hasta alcanzar una visión por completo imparcial de la realidad (OI). El límite de este avance es trazado por el filósofo a través de su compromiso con un realismo fuerte (RF). Aunque -como vimos en el primer capítulo de este ensayo-,[250] RF no se sigue necesariamente de OI, Nagel contrae RF con el propósito de acotar los límites de la objetividad, por lo que en el tejido argumentativo que el filósofo norteamericano construye, existe un enlace entre ambos supuestos.

Lo anterior quiere decir que aunque aparentemente hay afinidad entre el planteamiento kantiano de un realismo trascendente (la existencia de un ámbito de la realidad más allá de nuestro alcance) y el realismo fuerte de Nagel, si penetramos en los supuestos de cada uno y observamos de cerca la articulación que hay entre ambos, entonces podremos percatarnos de que no hay, de suyo, afinidad alguna. Estamos, en consecuencia, ante teorías incompatibles.[251]

Sin embargo, rechazar que la propuesta de Nagel y la de Kant sean de suyo afines entre sí y, asimismo, oponerse a la tesis de que Kant se encuentra comprometido con una suerte de ámbito nouménico, no conduce a negar que la distinción kantiana "fenómeno/cosa en sí" sea de orden metafísico. Aquí me parece que la interpretación de Nagel es por completo certera.

La segunda razón por la que considero que Kant introduce el término "nóumeno" en el trazo de los límites de la objetividad es porque a través de dicho vocablo, el filósofo expresa un compromiso metafísico, tal y como Nagel interpreta. Pero, aquí es preciso

[249] B 310.
[250] Revisamos esto en el primer capítulo (parágrafo 1.4) de esta tesis.
[251] Este resultado se deriva de la aplicación del criterio 'CAT'.

tener sumo cuidado. Dicho compromiso no es en el sentido en que el filósofo norteamericano apunta acerca de que existe un ámbito de la realidad *más allá* de nuestro alcance, un ámbito poblado por nóumenos; sino en cuanto a que *en el único mundo* –el de los fenómenos- hay límites que no podemos rebasar, en virtud del carácter inexorable de *la relación* que establecemos con el resto de entidades que conforman la realidad. Tal y como sugerí en 3.2, el giro copernicano expresa un compromiso metafísico en el que los objetos son concebidos como particulares situados en el espacio; nuestra experiencia tiene –de suyo- un carácter relacional signado por el espacio como intuición *a priori*. Esto significa que si bien es cierto que el término "nóumeno" en su sentido negativo es empleado por Kant como un *concepto límite* bajo un móvil -al parecer- discursivo, a su vez, este uso revela un compromiso de carácter metafísico. El trazo de los límites del conocimiento humano adquiere pleno significado bajo una determinada concepción de las entidades –en cuanto objetos localizados en el espacio- que conforman la realidad. A continuación abundaré más sobre esto que sugiero y, con ello, podremos ver de manera un poco más clara por qué considero que la distinción "fenómeno/cosa en sí" expresa un compromiso metafísico que, a su vez, ilumina el significado epistemológico del trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo.

3.3.3 Algunas reflexiones a favor de la naturaleza metafísica de la distinción "fenómeno/cosa en sí"

En este sub-apartado analizaré lo dicho por Kant en algunos parágrafos de "Fenómenos y númenos" acerca del papel que juegan en el conocimiento objetivo, las condiciones subjetivas humanas, en particular, las condiciones sensibles; esto, con el propósito de presentar algunas reflexiones a favor del carácter metafísico de la oposición "fenómeno/cosas en sí". Mi objetivo es mostrar que hay evidencia textual para sustentar la hipótesis acerca de que el empleo del término "nóumeno" en dicho capítulo si bien -al parecer- obedece a una razón de orden discursivo como recientemente analizamos, al mismo tiempo, este móvil se entrelaza con una razón de naturaleza metafísica. Sin embargo, ésta no se encuentra en el compromiso de un ámbito nouménico como Nagel interpreta, sino en la idea que he venido sugiriendo a partir de 3.2 acerca de que es imposible sustraernos de la relación que, de suyo, nuestras mentes y cuerpos establecen

con el resto de objetos externos que conforman la realidad; ésta al ser fenoménica, es necesariamente espacial. Complementaré este último planteamiento con lo expresado por Kant en algunos parágrafos que corresponden a "La estética trascendental" y a la "La anfibología de los conceptos de reflexión",[252] apéndice que aparece enseguida del capítulo concerniente a "Fenómenos y númenos" de la *Crítica de la razón pura*.

La hipótesis que presento acerca de que en Kant hay un compromiso metafísico implicado en la distinción "fenómeno/cosa en sí" (hipótesis que se inscribe en el planteamiento de un solo mundo, el de los objetos espacio-temporales), tiene el atractivo de que permite apreciar con mayor claridad por qué el filósofo insiste en que no podemos conocer las cosas en sí mismas al referirse al "nóumeno" como *concepto límite*, al tiempo que recupera lo dicho por éste acerca de que de la investigación crítica se sigue "*un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma*: que con nuestra capacidad para conocer *a priori* jamás podremos traspasar el terreno de la experiencia posible".[253] A mi juicio, la lectura metafísica de la distinción "fenómeno/cosa en sí" en el contexto de lo que he sugerido acerca del carácter indefectiblemente relacional de la experiencia humana, permite dar sentido al resultado arriba referido, así como al tono de desconcierto y, quizá también de desencanto, en que éste ha sido expresado.

Iniciaré mi exposición a favor de la lectura metafísica respecto del dualismo "fenómeno/cosa en sí", con base en el planteamiento expresado por Kant en el pasaje que conocido como «revolución copernicana» acerca de que es preciso concebir los objetos en cuanto normados por nuestras capacidades de representación.[254] Como recién revisamos, en virtud de que nuestra intuición es sensible, las entidades *existen* en cuanto fenómenos, esto es, en cuanto objetos espacio-temporales: "[…] el espacio y el tiempo

---

[252] Versión abreviada del título de este apéndice. El nombre completo es "La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental". En adelante emplearé la versión corta del título cuando haga alusión a dicho apéndice.

[253] B XIX. Hice referencia a esta cita en el parágrafo 3.3.1 del presente capítulo. Las cursivas son mías.

[254] Recordemos que en este pasaje al hacer referencia, en particular, a la intuición que tenemos de los objetos, Kant nos dice que la única manera en que nos es posible representarnos la posibilidad de un conocimiento *a priori* sobre la naturaleza de los objetos –en cuanto objetos de los sentidos-, es considerarlos regidos por la naturaleza de nuestra facultad de intuición. Ver B XVII. Esta tesis en conjunto con la afirmación acerca de que el entendimiento posee reglas que es preciso suponer *a priori* en nosotros, reglas que de manera necesaria conforman todos los objetos de la experiencia y, a la vez, con los que tales objetos deben concordar, da lugar al *dictum* en que se condensa el giro copernicano, a saber, que "[..] sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas" B XVIII. Vimos esto en el apartado 3.2 de este capítulo.

son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos".[255] Esta tesis, de orden metafísico, revela el estrecho vínculo que hay entre los rasgos de nuestra cognición humana –en particular de nuestra sensibilidad- y las entidades que conforman la realidad, en función de estos rasgos. Concebir las entidades *qua* fenómenos constituye la premisa en la que Kant nos invita a reflexionar a través del giro copernicano; el trazo de los límites de la objetividad en cuanto a que ésta no puede traspasar los linderos de la experiencia posible, es expresión del compromiso metafísico asumido. Considerar las entidades como cosas en sí mismas -fuera de las condiciones de la existencia de los objetos impuestas por nuestra subjetividad- y, asimismo, suponer que tenemos conocimiento de ellas, implica estar fuera del giro al que hemos sido invitados.[256]

En "Fenómenos y números" el compromiso metafísico asumido a través del "giro copernicano" aparece de nuevo expresado en toda su potencia. En los primeros parágrafos de este capítulo, al hacer hincapié en que el único uso legítimo de las categorías es el empírico, Kant señala que

> […] no podemos dar una definición [real] de ninguna de ellas {de las categorías} [es decir, hacer comprensible la posibilidad de un objeto], sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad y, consiguientemente, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como únicos objetos de las categorías, tienen éstas que limitarse. Si prescindimos de esas condiciones, desaparece toda significación, es decir, toda referencia al objeto, con lo cual no hay ningún ejemplo que nos permita entender qué es lo que se quiere decir realmente con semejantes conceptos.[257]

Sin las condiciones de la sensibilidad, no hay referencia al objeto; ellas son por completo necesarias para que lo expresado a través de las categorías adquiera significado. Este planteamiento tiene un peso metafísico muy fuerte: recordemos que las condiciones de la sensibilidad son condiciones de la existencia de los objetos *qua* fenómenos, por esta razón –como analizamos en el sub-apartado anterior- para el sabio alemán aquello que

[255] B XXVI.

[256] De acuerdo con Kant, todo queda convertido en una ilusión, una apariencia (*Schein*) cuando erróneamente consideramos que las formas puras de la intuición sensible –el espacio y el tiempo-, pertenecen a las cosas en sí mismas, como veremos en el siguiente capítulo. Ver, por ejemplo, B 70.

[257] A 241 / B 300. Los paréntesis [ ] (cuadrados) y sus contenidos son parte del original. Los paréntesis en forma de llave { } y sus contenidos han sido insertados por mí. Solamente en esta ocasión he empleado paréntesis en forma de llave para diferenciar lo incluido por mí, de lo que aparece anotado en el original.

se encuentra fuera del ámbito de los fenómenos es para nosotros vacío, esto es, carece por completo de significación.[258]

Al subrayar que el concepto solamente tendrá significación si se refiere a un objeto sensible y, con ello, al delimitar claramente las fronteras de nuestro conocimiento objetivo, queda patente de nuevo –en el capítulo que nos ocupa- el compromiso metafísico asumido por el filósofo: el único ámbito en el que se nos pueden dar objetos es el demarcado por las condiciones de la sensibilidad; el objeto es el objeto de experiencia posible, esto es, el fenómeno. De este modo, en A 247/B 304, Kant explica que

> […] lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad –es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos-, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia.

Las condiciones de la sensibilidad -el espacio y el tiempo- delimitan el ámbito en el que se nos dan los objetos. De ahí que, por ejemplo, en A 252, Kant alude a "la sensibilidad y *su campo* –el de los fenómenos"[259], lo que expresa nuevamente el compromiso metafísico adquirido.

Ahora bien, bajo el presupuesto de que los objetos existen en cuanto fenómenos, podremos ver por qué considero que la distinción "fenómeno/cosa en sí" es de orden metafísico –como Nagel interpreta-, sin que ello signifique aceptar que Kant sostiene la existencia de dos ámbitos: el fenoménico, por una parte y el nouménico, por otra; para ello es preciso continuar con la revisión de algunos parágrafos del capítulo que nos ocupa y, de este modo, adentrarnos en la concepción que Kant tiene sobre el fenómeno, entidad *per se* de nuestra cognición humana.

En la cita inmediata anterior (A 252), encontramos una pista que aporta información relevante acerca del rasgo que –al parecer- define al fenómeno: se trata de un objeto en vínculo con nuestra subjetividad; esta conexión es expresada de manera clara al aludir a nuestra sensibilidad y al ámbito que para Kant, de suyo, le corresponde: el fenoménico. Analicemos con detalle la cita:

---

[258] Analizamos esto en la sección anterior.
[259] Las cursivas son mías.

> La sensibilidad, y su campo –el de los fenómenos-, se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan.

El límite que el entendimiento traza a la sensibilidad se cifra en que nada de lo que compete a ésta corresponde a las cosas en sí mismas. Aquí, de manera implícita, encontramos de nuevo la oposición entre los términos "cosa en sí misma" y "fenómeno" pero, en esta ocasión, escritos en plural. Observemos que Kant aclara que los fenómenos refieren solamente al modo en que los objetos se nos manifiestan conforme a nuestra constitución subjetiva. A través de esta aclaración, Kant pone en relieve el vínculo que existe entre el objeto y los rasgos de nuestro aparato epistémico y cognitivo, en particular, de nuestra sensibilidad. El término "fenómeno" expresa lo que define al objeto: una entidad en vínculo con nuestras mentes. Fuera de esta relación, el objeto no es nada por sí mismo. Líneas más adelante, en el mismo lugar, Kant señala que "[…] éste [el fenómeno] no puede ser nada por sí mismo, *fuera de* nuestro modo de representación."[260]

La nota distintiva del fenómeno radica, entonces, en que se trata de un objeto *en vínculo con* nuestro modo de representación; el término "fenómeno" cuya referencia es toda entidad espacio-temporal, expresa cabalmente el lazo inmarcesible que existe entre los objetos y los modos de representar de nuestras mentes. Fuera de nuestro modo de representar, esto es, fuera de la relación epistémica y cognitiva que *per se* establecemos con los objetos, éstos son nada para nosotros. Hasta aquí me parece que no hay razón para pensar que existe un ámbito más allá de nuestro alcance. Tampoco que los objetos *qua* fenómenos son representaciones (estados mentales, sensaciones) en nosotros. El "fenómeno" hace referencia a un rasgo que define al objeto: se encuentra inescapablemente relacionado con nosotros. Expresa, por tanto, la relación epistémica y cognitiva que, de suyo, tenemos con los objetos. Por el contrario, el "nóumeno" u "objeto en sí mismo", hace referencia al objeto considerado fuera de esta relación. Al carecer de este rasgo, es concebido como un objeto inaprensible para nosotros.

Podemos apreciar con mayor nitidez que la oposición entre "fenómeno" y "cosa en sí" se define a partir de si el objeto es considerado en relación de suyo con nuestra

[260] A 252. Las cursivas son mías.

subjetividad, o por el contrario, es concebido, en principio, fuera de ella en algunos parágrafos más de "Fenómenos y númenos". Por ejemplo, en B 307, Kant menciona que cuando el entendimiento llama "fenómeno" a un objeto desde un punto de vista (desde *la relación* entre éste y el objeto), al mismo tiempo conforma una representación del objeto *fuera de tal relación*, es decir, un objeto en sí mismo: "[…] cuando el entendimiento llama mero Fenómeno a un objeto desde un punto de vista, se hace, a la vez, desde fuera de ese punto de vista, una representación de un *objeto en sí mismo* […]."[261] El entendimiento, entonces llama "fenómeno" al objeto que se encuentra en relación con nuestra subjetividad; al hacer esto, nombra como "cosa en sí misma" al *mismo* objeto considerado fuera de dicha relación. Aquí es importante observar que la representación del objeto en sí mismo, surge de manera simultánea a la representación de éste como fenómeno, lo que da como resultado que se trata de uno y el mismo objeto, considerado desde una doble óptica: en relación con nuestra subjetividad (el "fenómeno") y fuera de esta relación (el "objeto en sí mismo"). Este planteamiento es expuesto de manera cristalina algunos parágrafos más adelante dentro del mismo capítulo en B 314:

> Los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean *fuera de la relación con una experiencia posible* y, consiguientemente, *fuera de la relación con los sentidos*, esto es, como objetos del entendimiento puro. En efecto, esto seguirá siéndonos siempre desconocido.[262]

Ahora bien, en esta cita es importante resaltar varias cosas. Notemos, en primer lugar, que la preocupación de Kant es de orden metafísico: el filósofo habla de los objetos y cómo es preciso representarlos; ello –señala- ha de ser *en relación con* los sentidos. El compromiso metafísico asumido tiene, a la vez, un significado epistemológico: concebir los objetos fuera de la relación con nuestra sensibilidad –como objetos del entendimiento puro-, significa considerarlos fuera del ámbito de nuestro conocimiento posible. Esto, desde mi punto de vista, apunta a favor de que la distinción entre el "fenómeno" y la "cosa en sí" obedece en primera instancia a una preocupación de carácter metafísico, lo que conduce a aclarar el significado epistemológico de los límites de nuestro conocimiento objetivo.

[261] Las cursivas son del original.
[262] Las cursivas son mías.

Observemos, de igual modo, la contraposición que existe entre el objeto concebido en relación con los sentidos, lo que presupone considerarlo en relación con una experiencia posible y el objeto considerado fuera de dicha relación, esto es, como objeto del entendimiento puro. Notemos que precisamente la relación con las condiciones sensibles es lo que define la oposición entre uno y otro tipo de consideración sobre el objeto. Recordemos que las condiciones de la sensibilidad –el tiempo y el espacio- determinan la existencia del objeto en cuanto objeto de experiencia posible. Si el objeto del entendimiento puro es considerado fuera de la relación con las condiciones sensibles, entonces se trata de un objeto concebido –particularmente- como no espacial, lo que se articula con lo que Kant nos ha planteado acerca de considerar el objeto como *meramente pensado*. Podemos considerar los objetos –nos ha dicho en el pasaje que alude a la «revolución copernicana»- como objetos de los sentidos y de la razón, por una parte y, por otra, como "objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia."[263]

Es preciso notar que la distinción entre concebir un objeto o bien como fenómeno, o bien, como objeto del entendimiento puro, la relación de dicho objeto con el espacio como intuición pura es, justamente, la que marca la diferencia. Como vimos en el parágrafo 3.2, considerar los objetos de los sentidos en franca oposición a concebirlos como objetos meramente pensados, implica que los primeros se encuentran localizados espacialmente, esto es, ocupan una ubicación específica fuera de nuestras mentes. El "nóumeno" o "cosa en sí misma" es, entonces, el objeto considerado fuera de la relación con las condiciones de nuestra sensibilidad, en particular, fuera de la relación espacial que necesariamente establecemos con los objetos; notemos que al aludir a los objetos *meramente pensados*, Kant enseguida aclara que se trata de objetos de una razón *aislada*, esto es, de una razón que al no considerar la relación inescapable que –dadas las condiciones de nuestra sensibilidad- establecemos con los objetos, intenta rebasar los límites de la experiencia. Esto último fortalece la tesis que he venido sugiriendo acerca de que la nota distintiva del fenómeno es que se trata de un objeto considerado -en principio- en relación con nuestra sensibilidad, un objeto necesariamente espacial.

Desde esta perspectiva, debemos de tener cautela extrema en cuanto a que el "nóumeno", en contraste con el "fenómeno", refiere al objeto no espacio-temporal

[263] B XIX. Vimos esto en el sub-apartado 3.3.1.

entendido como el objeto que corresponde a la intuición no sensible; tal y como nos ha señalado Kant, no podemos siquiera entender la posibilidad de dicho tipo de intuición, por lo que no es posible aplicar en sentido positivo el término "nóumeno".[264] Recordemos, además, que solamente podemos hablar de la existencia de los objetos si éstos son dados dentro del terreno demarcado por las condiciones de nuestra sensibilidad y que, asimismo, nuestras representaciones solamente pueden referir a un objeto determinado si la sensibilidad y el entendimiento actúan conjuntamente.[265] Todo esto excluye, de entrada, la afirmación de la existencia del objeto que corresponde a la intuición intelectual como la referencia del término "nóumeno" y, por tanto, elimina la posibilidad de que Kant se encuentra comprometido con la existencia de dos ámbitos, a saber, el nouménico y el fenoménico, como he hecho notar.

En este sub-apartado, hemos visto que Kant nos aclara que al tiempo en que el entendimiento llama "fenómeno" al objeto en relación con los sentidos, nombra a la vez como "cosa en sí" al mismo objeto considerado fuera de dicha relación; lo que abona a favor de la interpretación del compromiso metafísico de Kant respecto de un mundo conformado por un solo tipo de entidades. Desde esta perspectiva, he tratado de hacer notar que la distinción "fenómeno/cosa en sí" obedece en primera instancia a una preocupación de índole metafísica en cuanto a que es preciso considerar los objetos –en tanto que fenómenos- en relación con nuestra cognición, en particular, con nuestra sensibilidad; preocupación que alienta la denominada "Revolución copernicana".

Con base en el marco arriba descrito, a continuación profundizaré un poco más en las razones por las que considero que tanto el fenómeno como el nóumeno tienen un estatuto metafísico, sin que ello signifique aceptar la lectura de Nagel a favor del compromiso de Kant en torno a la existencia de un ámbito de la realidad por completo fuera de nuestras capacidades de representación. Desde la perspectiva que propongo, si bien es cierto que el término "nóumeno" es utilizado por el filósofo como un *concepto límite* bajo un móvil al parecer discursivo,[266] al mismo tiempo, el empleo de este término

[264] Ver B 307. Revisamos esto en el sub-apartado 3.3.2 de este capítulo.
[265] Ver, por ejemplo B 314, en donde Kant nos dice que cuando la sensibilidad y el entendimiento actúan de manera separada tendremos solamente intuiciones sin conceptos, o bien, conceptos sin intuiciones, esto es, "tendremos en ambos casos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado." Este planteamiento se enlaza con lo dicho en A 51/B 76 acerca de que "[…] sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas". Vimos esto en el parágrafo 3.1 del presente capítulo.
[266] Abordé esto en el sub-apartado 3.3.2.

revela un compromiso de carácter metafísico; este compromiso ilumina el significado epistemológico de los límites de nuestro conocimiento objetivo. En este sentido, me parece que es importante tomar en serio la apreciación de Kant acerca de que la existencia del fenómeno implica la existencia de la "cosa en sí"; lo que conduce a tratar de elucidar por qué para el filósofo no hacer esto significa incurrir en un "absurdo". Recordemos lo dicho por Kant al respecto:

> […] todo conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos *pensarlos.* De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara.[267]

El planteamiento de que la existencia del fenómeno implica la existencia de la cosa en sí misma, se encuentra también en *Prolegómenos*. En el § 32 de esta obra, Kant señala –además- que la representación de las cosas en sí mismas como fundamento de los fenómenos es, incluso, inevitable:[268]

> […] si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma […] Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de las cosas en sí mismas, y, por tanto, podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles, no sólo es admisible, sino también inevitable.

Lo expresado en cada una de las citas arriba enunciadas, no deja lugar a dudas de que Kant otorga un estatuto metafísico al nóumeno: la existencia de éste es inevitable si asumimos la del fenómeno. Ahora bien, ¿esto nos obliga a aceptar que existen dos ámbitos en la propuesta kantiana, el de los fenómenos y, a su vez, el de las cosas en sí fuera de nuestro alcance? Mi posición es que 'no'. Si como hemos visto a través de la revisión de los parágrafos de "Fenómenos y númenos", en el término "fenómeno" se condensa la nota distintiva del objeto en cuanto a la relación indisoluble de éste con nuestra subjetividad, y tomando en cuenta que la representación del "nóumeno" surge *a*

[267] B XXVI- XXVII. Cité este parágrafo en el sub-apartado 3.3.1, página 29.
[268] Ver *Prol,* § 32.

la par de la del "fenómeno" (lo cual revela que se trata de dos términos aplicados a uno y el mismo objeto), entonces por medio del "nóumeno" se decanta –a su vez- un rasgo del mismo objeto: su carácter indefectiblemente impenetrable. Lejos de aludir en "Fenómenos y nóumenos" a dos entidades enteramente distintas entre sí, el "fenómeno" y el "nóumeno" refieren cada uno de ellos a dos rasgos presentes en el mismo objeto: por una parte, su carácter inexorablemente relacional, por otra, su inaccesibilidad.

Con base en la perspectiva recién descrita, podemos decir que al hablar de los "fenómenos" Kant resalta aquellas propiedades[269] presentes en los objetos a través de las cuales éstos establecen –de suyo- relaciones con nosotros y con el resto de las entidades; propiedades que podemos llamar "relacionales". Notemos que la noción misma de "relación" en este contexto implica la existencia de, al menos, dos cosas diferentes en las que se da un enlace y, por ello, implica coexistencia. A su vez, los "nóumenos" o "cosas en sí mismas", refieren a aquellas propiedades de los objetos que excluyen toda relación posible; este tipo de propiedades que, tentativamente, podemos llamar como "no-relacionales" eliminan, en principio, la existencia de otra cosa distinta, lo que implica una suerte de aislamiento. Es así como en el apéndice titulado "La anfibología de los conceptos de reflexión" que aparece enseguida de "Fenómenos y númenos", Kant alude a "lo interior" (*i.e*., lo intrínseco) como aquello que en el objeto del entendimiento puro carece de relación con algo diferente, mientras que la sustancia en el espacio (*substantia phaenomenon)* -a la cual llamamos "materia"- está completamente conformada por relaciones; éstas *per se* son exteriores:

> Lo *interior* y lo *exterior*.-En un objeto del entendimiento puro sólo es interior aquello que carece de relación (desde el punto de vista de su existencia) con algo distinto. Por el contrario, las determinaciones internas de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que relaciones y esta misma sustancia es toda ella un conjunto de simples relaciones. Sólo conocemos la sustancia en el espacio a través de las fuerzas que actúan en el mismo, sea impulsando hacia él otras fuerzas (atracción), sea impidiendo que penetren en él (repulsión e impenetrabilidad). No conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de sustancia que se manifiesta en el espacio y que llamamos materia. Pero toda sustancia debe poseer, en cuanto objeto del

[269] Aquí sigo la propuesta de Rae Langton acerca del compromiso de Kant con un único tipo de entidades poseedoras de dos clases diferentes de propiedades: las extrínsecas (o relacionales) y las que carecen de toda relación posible, *i.e.,* las intrínsecas. Ver Langton 2001 [1998], pp. 12-14; 34-41.

> entendimiento puro, determinaciones y fuerzas internas que se refieran a su realidad interior.[270]

Es importante observar en la cita inmediata anterior, que la referencia al espacio precisamente marca la distinción entre la *sustancia phaenomenon* y el objeto del entendimiento puro. Aquélla –llamada materia- es conocida por nosotros solamente en el espacio a través de las diferentes fuerzas que actúan en éste. Como vimos en 3.2, los objetos situados en el espacio establecen –de suyo- relaciones con otras entidades y con nosotros, esto es, relaciones con cosas distintas a ellos y, en esa medida, relaciones que son externas. Esto engarza con lo que sugiere la presente cita: el único tipo de propiedades que podemos conocer de la materia son las que expresan exclusivamente relaciones externas; lo que consideramos como las determinaciones "internas" de la materia son, en suma, un conjunto de relaciones espaciales, *i.e.,* de relaciones que *per se* son externas. Por esta razón, nuestro conocimiento de lo interior de la materia solamente se da en términos relativos, comparativos; no importa cuánto penetremos en la materia, lo que encontremos siempre será fenoménico, relacional:

> La materia es *substantia phaenomenon*. Lo que corresponda interiormente lo busco en todas partes del espacio que ocupa y en todos los efectos que ocasiona y que, naturalmente, sólo pueden ser fenómenos de los sentidos externos. No poseo, pues, nada que sea absolutamente interior, algo que [sic] consta, a su vez, de relaciones exteriores.[271]

Ahora bien, de acuerdo con los que hemos revisado, es preciso no perder de vista que se trata de uno y el mismo objeto conformado por dos tipos de propiedades: aquellas que son de carácter relacional, "extrínsecas" o "externas" -las únicas de las que podemos tener conocimiento- y, por otra parte, aquellas que son inaprensibles para nosotros, *i.e*., las "intrínsecas" o "internas". Como hemos visto, los "nóumenos" o "cosas en sí mismas" refieren a lo intrínseco de los objetos, aquello que excluye cualquier relación externa, y por tanto, toda relación posible con nuestros cuerpos y mentes. Esto aparece expresado con nitidez en el mismo apéndice algunos parágrafos más adelante:

> Las sustancias en general deben poseer algo *interior*, algo exento de todas las relaciones externas y, consiguientemente, exento de composición. Lo simple,

[270] A 265/B 321.
[271] A 277/B 333.

> es pues, el fundamento de lo interior de las cosas en sí mismas. Pero lo interior de su estado no puede consistir en el lugar, la figura, el contacto o el movimiento (determinaciones todas ellas que constituyen relaciones externas).[272]

Notemos en esta cita que Kant nos aclara que lo interior de las cosas no puede consistir (aunque así lo pareciera) en el lugar, la figura, el contacto o el movimiento. Las propiedades espaciales de las cosas (el lugar y la figura, en primera instancia) son determinaciones de carácter relacional, por tanto, son extrínsecas. Este planteamiento aparece también en la Estética trascendental, como veremos en breve.

De acuerdo con lo analizado hasta aquí, es posible apreciar que bajo el compromiso asumido en torno a la existencia de dos clases diferentes de propiedades en los objetos, Kant pone coto a los alcances de la objetividad. Los límites de nuestro conocimiento objetivo quedan cifrados a partir del reconocimiento de que, en virtud de que nuestra intuición es sensible, nos es imposible sustraernos de la relación que, de suyo, establecemos con los objetos en cuanto fenómenos; nuestro conocimiento es receptivo -depende de que seamos afectados por los objetos-,[273] por esta razón, lo único que podemos conocer de éstos son sus propiedades externas, relacionales. Lo interno queda por completo fuera de toda relación posible con nuestras capacidades sensibles: su acceso nos es absolutamente vedado.

Observemos, con base en lo expuesto hasta este momento, que los límites del conocimiento trazados por Kant, la imposibilidad de penetrar en las propiedades intrínsecas de los objetos -de conocer las cosas en sí mismas- expresa *humildad epistémica.*[274] Hablar del fenómeno como un objeto en relación con nuestra sensibilidad, no expresa fenomenalismo.[275] En absoluto los fenómenos son considerados como estados mentales, meras apariencias de las cosas en sí mismas. El compromiso metafísico en torno a la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí como propiedades de distinta clase en uno y el mismo objeto, así como el trazo de los linderos de la objetividad en función

---

[272] A 274/B 330.

[273] En el siguiente capítulo revisaré el papel que desempeña la capacidad receptiva en nuestro conocimiento objetivo, de acuerdo con lo que Kant expone en la Estética trascendental; ello permitirá apreciar con mayor claridad por qué no podemos conocer las cosas en sí mismas.

[274] Afirmo esto con base en Langton 2001 [1998], pp. 41-43.

[275] En la Introducción de la presente tesis describí a grandes rasgos el "fenomenismo" o "fenomenalismo" como la posición que afirma que las propiedades primarias de los objetos son ideas, estados mentales o apariencias en nosotros; esta postura se ha identificado con la propuesta de Berkeley.

de la relación que, en particular, nuestra capacidad receptiva establece con los objetos situados en el espacio, se encuentra presente también en la Estética trascendental. Veamos algunos parágrafos.[276]

En B 69, Kant señala que

> […] en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y **ese mismo objeto** en cuanto objeto *en sí*.[277]

En la cita arriba referida la distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí" alude a dos clases distintas de propiedades en el mismo objeto. Aquellas inscritas en la relación que establecemos con los objetos, constituyen las propiedades del fenómeno (propiedades que en líneas anteriores hemos identificado como "relacionales" o "extrínsecas"); Kant señala que tales propiedades *dependen* del modo en que intuimos los objetos, esto es, dependen de nuestra intuición que es sensible. Debido a que esta aseveración es a primera vista problemática,[278] volveré a ella líneas más adelante; por lo pronto, continuaré con la revisión de algunos parágrafos que muestran la distinción metafísica entre el fenómeno y la cosa en sí en la Estética trascendental. De este modo, en B 70, Kant nos hace ver que en un objeto, aquello que se encuentra definitivamente ligado a la representación del sujeto, es el fenómeno; rasgo que nunca podremos encontrar en el objeto en sí mismo: lo "en sí mismo" del objeto es lo carente de cualquier tipo de relación; planteamiento que se articula con lo recién analizado en "Fenómenos y nóumenos" y en "La anfibología de los conceptos de reflexión":

---

[276] En virtud del contenido del presente apartado, considero necesario analizar aquí algunos parágrafos de la Estética trascendental, no obstante que en el siguiente capítulo me concentraré particularmente en ella, al revisar la propuesta kantiana en torno a las formas puras de la intuición sensible, en particular en los argumentos que presenta el filósofo alemán respecto del espacio como intuición *a priori*.

[277] B 69. Las negritas son mías.

[278] Lo que Kant asevera aquí sugiere la idea de que las propiedades relacionales de los objetos, por ejemplo las espaciales, no pertenecen a éstos sino que *dependen* de nuestro modo de intuir tales entidades. Afirmaciones como ésta constituyen el blanco de la crítica de Nagel a Kant. Como analizamos en el segundo capítulo de este ensayo, de acuerdo con Nagel, Kant reduce el contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas a la forma en que los objetos se nos presentan; "reducción" que es muy similar a la de Berkeley, sólo que en este caso, lo que existe depende de todo nuestro aparato epistémico y cognitivo, no sólo de la percepción. Vimos esto en el capítulo anterior, particularmente en el parágrafo 2.3.2 titulado "La objeción de Nagel a Kant".

> Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno.[279]

Con base en esta cita, el rasgo que define al fenómeno radica en que se encuentra indefectiblemente relacionado con nuestras capacidades de representación, particularmente con nuestra intuición; a partir de este presupuesto metafísico, todo lo que nos es posible conocer se enmarca de manera necesaria en un plexo de relaciones. Todos los elementos de nuestro conocimiento que corresponden a la intuición describen exclusivamente relaciones, señala el filósofo en B 67:

> […] todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición […] incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices).

Notemos que Kant ubica las relaciones de lugar (junto con las vinculadas con el movimiento y sus leyes), como los elementos que pertenecen a la intuición; esto significa que la espacialidad de los objetos se inscribe necesariamente en el terreno de una relación, por tanto, las propiedades espaciales de los objetos son relacionales, extrínsecas.[280] La relevancia que tiene la espacialidad de los objetos en la propuesta de los límites de la objetividad queda claramente manifiesta a continuación en la misma cita y constituye el medio por el cual Kant nos hace ver que uno y el mismo objeto posee tanto propiedades extrínsecas como intrínsecas. El objeto que se presenta ante nuestra intuición como cuerpo localizado en un determinado lugar, o bien, en otro, es el mismo objeto cuyo interior permanece con independencia de cualquier cambio externo; por medio de la intuición no podemos acceder al estado permanente de los objetos, no podemos acceder a su interioridad:

---

[279] B 70.

[280] Observemos que las propiedades de carácter dinámico, *i.e.,* referidas al movimiento y las leyes que rigen a éste –fuerzas motrices-, junto con las espaciales, constituyen el conjunto de propiedades relacionales o extrínsecas de los objetos en cuanto fenómenos; único tipo de propiedades que pueden ser descritas conforme a los rasgos de nuestra intuición.

> Lo que está presente en el lugar o lo que actúa en las cosas mismas independientemente del cambio de lugar, no nos es dado a través de la intuición.

El compromiso metafísico de Kant en torno a la distinción entre propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos, adquiere plena expresión en el ámbito de lo epistemológico: a través de la intuición no podemos conocer las cosas en sí mismas. Por medio de nuestro sentido externo, solamente podemos tener representaciones de relación, lo interior –aquello que pertenece al objeto en sí mismo- escapa necesariamente a nuestra cognición:

> […] por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma. Hay que concluir, pues, que desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto mismo.

Es crucial centrar nuestra atención en esta cita. Kant por medio de ella hace hincapié en que a través del sentido externo, exclusivamente podemos tener representaciones de relación; de manera específica, de la relación del objeto con el sujeto; por esta razón, es imposible acceder a lo que permanece exento de todo vínculo, a lo que concierne al objeto mismo: su interioridad. De este modo, Kant traza con toda claridad el límite de nuestro conocimiento, límite que ha sido acuñado bajo un presupuesto metafísico respecto de las propiedades de los objetos, en conexión con una tesis epistemológica: a través de nuestra sensibilidad, específicamente de nuestro sentido externo, solamente podemos tener representaciones de relación. Notemos en esta tesis, la referencia implícita a la capacidad receptiva de nuestra sensibilidad: el sentido externo nos provee de representaciones de relación, en virtud de que hemos sido afectados por los objetos. Como veremos más adelante en el presente capítulo y, de manera particular en el siguiente, el espacio –la forma del sentido externo- es la única condición subjetiva por medio de la cual podemos ser afectados por los objetos externos.[281] En suma: a través del espacio solamente pueden darse representaciones de relación, por tanto, no podemos sustraernos de la relación, del influjo que ejercen los cuerpos sobre nuestras mentes y cuerpos; este límite constituye –

[281] A 26/ B 42.

al mismo tiempo- la posibilidad de nuestro conocimiento. Esto significa que nuestra experiencia es receptiva –relacional- de manera ineludible.

Ahora bien, uno podría admitir que, en efecto, a través de nuestro sentido externo solamente podemos tener representaciones de relación, pero, ¿por qué no es posible conocer las cosas en sí mismas a partir de las relaciones que establecemos con los objetos?, ¿por qué no conocer las propiedades intrínsecas de los objetos, vía lo fenoménico, lo relacional? Las preguntas anteriores son -hasta cierto punto- plausibles si pensamos que, *al fin y al cabo*, ambas propiedades pertenecen a uno y el mismo objeto. La respuesta de Kant ante estas posibles preguntas es contundente: "por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma" (B 67); en otras palabras, las propiedades relacionales, extrínsecas de los objetos no son reducibles a las propiedades intrínsecas; los fenómenos no son reducibles a las cosas en sí mismas.[282]

El análisis que hemos venido realizando de las diferentes afirmaciones de B 67, pone en relieve el papel del espacio como intuición *a priori* en el trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo. Al hablar del 'sentido externo', y al señalar que en éste únicamente se nos dan representaciones de relación, Kant alude al espacio como intuición *a priori*. Aunque revisaré la propuesta de Kant sobre el espacio como intuición *a priori* en el siguiente capítulo, por lo pronto podemos apreciar en A 23 la conexión que existe entre el sentido externo y el espacio. A través del primero podemos ubicar los objetos como exteriores a nosotros y estando en el espacio:

> Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro psiquismo) nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas.

Dentro del espacio, nos dice Kant en esta cita, la figura, la magnitud y las relaciones entre ellas son determinadas o determinables. Es interesante observar que aquello que a primera vista consideramos como propio –intrínseco- a los objetos-, por ejemplo, el lugar que ocupan, su figura y su magnitud, en suma, todo lo que corresponde a su espacialidad, para Kant es extrínseco, relacional; planteamiento que concuerda plenamente con lo que recién hemos revisado tanto en "Fenómenos y númenos" como en "La anfibología de los

[282] Ver *"Kant's Rejection of Reducibility"* (Chapter 5) en Langton 2001 [1998], pp. 97-123.

conceptos de reflexión". Aquí surge una pregunta, si –como hemos visto- lo extrínseco presupone coexistencia, esto es, relación entre dos entidades diferentes (en contraposición con lo intrínseco que excluye en principio cualquier relación posible, por lo que implica una especie de aislamiento), ¿cómo es que la figura, o bien, la magnitud de *un* objeto son relacionales? La respuesta a esto radica en que para Kant las partes que configuran un cuerpo son distintas respecto del todo y, en consecuencia, distintas entre sí: "[…] las cosas corporales nunca son más que relaciones, al menos en el sentido de partes unas fuera de otras".[283]

Hasta este momento, hemos visto que lo expresado por Kant en "La estética trascendental" en torno a las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos y, en particular, a la espacialidad como propiedad extrínseca de éstos, corresponde plenamente con lo afirmado tanto en "Fenómenos y números" como en "La anfibología de los conceptos de reflexión". El recorrido conceptual de este sub-apartado ha constituido la base para sustentar mi apreciación acerca de que la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí obedece a una razón de índole metafísica que alude a las propiedades tanto extrínsecas como intrínsecas de los objetos. Los fenómenos –lejos de ser estados mentales en nosotros o 'meras apariencias' causadas por las cosas en sí mismas como entidades inconcebibles-, son aquellas propiedades extrínsecas (relacionales) de los objetos que tienen el poder de causar en nosotros las representaciones que tenemos de éstos.

A partir del compromiso metafísico en torno a dos tipos de propiedades presentes en los objetos, Kant traza los límites de nuestro conocimiento objetivo: puesto que es imposible sustraernos de la relación que –de suyo- tenemos con los objetos en cuanto cuerpos situados en el espacio y, a su vez, conformados por relaciones espaciales, no podemos conocer cómo son los objetos fuera de todo vínculo, de toda perspectiva, esto es cómo son en sí mismos. Éste es el resultado *extraño* y en apariencia *muy perjudicial* para la investigación crítica. En contra de lo esperado, nuestro conocimiento del mundo nunca podrá penetrar en lo *absolutamente* interior de los objetos, aunque nuestro anhelo sea precisamente éste. Desde mi punto de vista, la reiteración de Kant acerca de que es preciso domeñar nuestro impulso por rebasar el terreno de la experiencia posible, expresa el reconocimiento de que es parte de nuestra naturaleza humana el anhelo de conocer las

[283] B 339/A 283.

cosas como son, penetrar en su interior bajo el ideal de poseer todas las explicaciones posibles sobre su naturaleza, con independencia de nuestro punto de vista, de ahí el desaliento que surge al reconocer mediante el resultado de la investigación crítica que este afán jamás podrá ser realizado.

Conclusión

A lo largo de este capítulo, bajo el planteamiento de que hablar de objetividad en Kant es hablar de experiencia en cuanto conocimiento de objetos empíricos y que ésta tiene, en principio, un carácter indefectiblemente relacional signado por el espacio como intuición *a priori*, he mostrado que la propuesta de Kant sobre el trazo de los límites de la objetividad no tiene los supuestos que aparecen intrínsecos a la propuesta de Nagel, esto es, carece de OI en enlace con RF. Si para Nagel es posible dejar atrás el punto de vista subjetivo y avanzar gradualmente en objetividad bajo el ideal de obtener una visión desde ningún lugar, para Kant, en principio, este proceso es imposible: no podemos sustraernos de la relación que nuestros cuerpos y mentes establecen con los objetos, cuerpos que del mismo modo que el nuestro, se encuentran situados en el espacio, lo que demuestra –como hemos visto- el compromiso del filósofo alemán con una objetividad de suyo condicionada por los rasgos de nuestra cognición (OC) en articulación con un realismo empírico (RE). Con base en lo desarrollado hasta aquí, he mostrado que no existe afinidad, en principio, entre la propuesta de Nagel y la de Kant, esto es, he presentado una argumentación en favor de la negación del consecuente del condicional inicialmente planteado: si la propuesta de Nagel es afín, en principio, a la de Kant, entonces la propuesta del filósofo alemán debe contener los supuestos intrínsecos a la de Nagel, esto es, debe contener OI en enlace con RF.[284] La propuesta de Kant no contiene OI articulado con RF, por tanto, no es afín en principio a la de Kant (por *Modus Tollens*).

Un serio cuestionamiento para el realismo kantiano: *nuestra condición subjetiva determina la forma del objeto en cuanto fenómeno*

[284] Enuncio este condicional, a partir de la aplicación del criterio 'CAT'.

No obstante que a lo largo del presente capítulo ha quedado en evidencia el compromiso realista de Kant frente al fenómeno (objeto en relación con nuestra sensibilidad, *i.e.,* objeto empírico) es preciso no perder de vista que el filósofo no sólo nos ha dicho que el rasgo que define al objeto en cuanto fenómeno es su carácter relacional, sino –además- ha hecho hincapié en que las propiedades de éste *dependen* de la relación que de suyo establecemos con los objetos; en otras palabras, las propiedades denominadas como 'relacionales' –entre ellas las espaciales-, dependen de nuestra intuición que es sensible, tal y como vimos en líneas anteriores:

> […] en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*.[285]

Este planteamiento es expresado con toda claridad y contundencia en B 62.[286] Sin nuestra condición subjetiva y, más precisamente, sin la contribución de la intuición sensible, no habría determinación del objeto *qua* fenómeno. Veamos nuevamente esto en voz de Kant:

> […] Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.

Es importante observar cuán contundente es Kant en este argumento: sin nuestra condición subjetiva no tenemos ni podemos tener objeto representado alguno; sin la intuición sensible no encontramos ni podemos encontrar propiedad alguna en el objeto representado, puesto que es justamente nuestra condición subjetiva *la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno*. En este argumento, el carácter decisivo de cada una de las dos conclusiones proviene de la fuerza con la que Kant formula la premisa; notemos que en ella el filósofo pone el acento, sin ambages, en nuestra subjetividad, en particular en nuestra intuición sensible: sin ésta no hay objeto representado alguno. Lo

[285] B 69. Hice alusión a este parágrafo en el apartado 3.3.3 de este capítulo.
[286] En el apartado 3.1 hice referencia a este parágrafo.

afirmado aquí y en la cita inmediata anterior en cuanto a que las propiedades del fenómeno dependen del modo en que intuimos los objetos, en apariencia concede la razón a Nagel en la objeción que presenta frente a la propuesta kantiana. Como hemos visto, el filósofo norteamericano señala que Kant comete un error similar al de Berkeley al 'reducir' el contenido de nuestras creencias objetivas al modo en que los objetos aparecen –no sólo ante nuestra percepción como en el caso del filósofo irlandés- sino ante todo nuestro aparato cognitivo y epistémico. ¿Kant, en efecto, de manera similar a Berkeley, propone que lo que existe, los cuerpos en el espacio, son sólo una representación en nosotros, un estado mental? Como hemos visto a lo largo del presente capítulo, esto no es así y la razón de ello se encuentra en que Kant habla de los fenómenos en referencia a las propiedades extrínsecas (relacionales) de los objetos. Lejos de ser un estado mental en nosotros; el fenómeno es un objeto *en relación con* nuestra subjetividad.[287]

El compromiso realista del filósofo alemán frente al fenómeno se expresa en la cita que nos encontramos analizando, *i.e.,* en B 62. Notemos en ella dos cosas: en primer lugar, observemos que Kant emplea como términos equiparables 'fenómeno' y 'objeto representado', lo cual significa que el fenómeno *es* el objeto de la representación (y no la representación del objeto). Esto revela el compromiso de Kant con la existencia real del objeto en cuanto fenómeno; se trata del objeto concebido como independiente de mí, del cual tengo representaciones. En segundo lugar, observemos que el acento en nuestra subjetividad está puesto exclusivamente en la *forma* del objeto en cuanto fenómeno, no en su contenido; aquí es preciso tener presente la distinción materia/forma. Tal y como revisamos en A 265/B 321,[288] Kant nos dice que llamamos 'materia' a la sustancia en el espacio (*substantia phaenomenon)* y que solamente podemos conocer las propiedades relacionales de ésta. Esto quiere decir que Kant toma como términos equiparables 'fenómeno' –como sustancia en el espacio- y 'materia'. Hablar del fenómeno es hablar de un cuerpo conformado por partes que se interrelacionan y, las vez, situado en el espacio –en un plexo de relaciones-; es hablar de materia como *substancia phaenomenon*. En este sentido, la realidad del fenómeno -en cuanto objeto situado en el espacio, *i.e*., independiente de nuestra mente- queda salvaguardada; sin embargo, al parecer la forma

[287] Como veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, sólo nos es posible tener representaciones inmediatas de los objetos (intuiciones), a condición de que éstos afecten nuestro aparato receptor.

[288] Ver también A 277/B 333. Revisamos en el apartado 3.3.3 de este capítulo, pp. 149 y 150.

del fenómeno es ideal y subjetiva, según lo que expresa B 62. Esto nos obliga a internarnos en la Estética trascendental con el propósito de aclarar por qué para Kant nuestra condición subjetiva, en particular nuestra intuición sensible, determina la *forma* del objeto en tanto que fenómeno.

Capítulo 4

Immanuel Kant

Las condiciones sensibles de la capacidad receptiva humana; el espacio como intuición pura *a priori* y su papel en la objetividad

> *A través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto.*
>
> Immanuel Kant

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo central continuar con la demostración acerca de que la propuesta kantiana sobre la objetividad no es afín, en principio, a la de Nagel, en tanto que no contiene el supuesto OI en articulación con RF[289]; esto es, Kant no propone una noción de objetividad como imparcialidad –objetividad incondicionada-, en enlace con un realismo fuerte, como ocurre con la propuesta del filósofo norteamericano. Para lograr el objetivo descrito, me concentraré en la investigación que el filósofo alemán realiza sobre la estructura de la capacidad receptiva humana, de acuerdo con lo planteado en la Estética trascendental; en particular, revisaré los argumentos que Kant presenta respecto del espacio como intuición *a priori*. Una vez hecho esto, en la parte final de este capítulo contrastaré lo estudiado sobre el espacio en la *Crítica de la razón pura*, con algunos pasajes de los *Prolegómenos*. Cabe señalar que debido al papel que el espacio como intuición *a priori* desempeña en nuestra objetividad en tanto que gracias a esta representación podemos reconocer objetos externos e identificar las relaciones espaciales que existen entre ellos y nosotros, centro mi atención en él. De aquí se sigue que las

[289] Enuncio esto a partir de la aplicación del criterio 'CAT' (Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana). Ver, por ejemplo, la Introducción del presente trabajo de investigación en el que describo en qué consiste dicho criterio.

conclusiones a las que arribe serán parciales, ya que hace falta realizar un análisis del tiempo como forma *a priori* de nuestra intuición.

Como vimos al final del capítulo anterior, Kant señala que la intuición sensible determina la forma del objeto en tanto fenómeno, de tal manera que si anulamos nuestra condición subjetiva, entonces no podremos encontrar ni el objeto representado, ni sus propiedades en ninguna parte. Esto, al parecer, atenta por completo contra el compromiso realista del filósofo frente a la existencia de los objetos con independencia de nuestras mentes:

> […] Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.[290]

En apariencia existe una tensión en la propuesta kantiana, la cual es quizá evidente en este parágrafo. Por una parte -como vimos en el capítulo anterior- el fenómeno es el objeto considerado en relación con nuestra sensibilidad: las propiedades extrínsecas de los objetos como la figura y la extensión, tienen realidad empírica, pertenecen al fenómeno en cuanto *objeto representado*, esto último, tal y como el parágrafo afirma; a su vez en él, Kant parece sostener que el fenómeno y sus propiedades son sólo representaciones en nosotros, carecen de existencia externa a nuestras mentes.

En el presente capítulo enfrentaré esta aparente tensión y daré una respuesta a la misma a partir de la tesis que he venido sugiriendo desde el capítulo precedente, en relación con el carácter necesariamente relacional de nuestra experiencia, a partir del espacio como intuición *a priori*. Pondré en evidencia que en la propuesta kantiana, el fenómeno *es* el objeto representado, por lo que la realidad empírica del fenómeno y sus propiedades queda en pie; sin embargo, sólo en la esfera de la relación indisoluble que existe entre los objetos y nuestra sensibilidad, es posible tener conocimiento de éstos y sus propiedades. Haré notar que la tesis kantiana en torno al espacio como forma subjetiva de nuestra intuición es compatible con el compromiso realista que el filósofo asume en relación con el fenómeno, compromiso que analizamos en el capítulo anterior. Como

[290] B 62.

veremos, la compatibilidad que existe en la propuesta de Kant frente a la idealidad del espacio, por una parte y, respecto de la realidad del fenómeno, por otra, hace evidente que el filósofo alemán defiende una noción de objetividad condicionada por la subjetividad humana (OC) en consonancia con un realismo empírico (RE); supuestos que, a su vez, niegan la presencia de OI en articulación con RF en la oferta kantiana.

Con el propósito de alcanzar el objetivo descrito, destacaré el papel que el espacio, en cuanto condición subjetiva, desempeña en la experiencia, ya que solamente a través de él podemos representarnos objetos externos a la mente: "[…] Si las cosas son para nosotros objetos externos es sólo gracias al espacio"[291], afirma el filósofo de Königsberg. En el capítulo anterior vimos que al hablar de los fenómenos, Kant alude a las propiedades extrínsecas de los objetos, lo que expresa un compromiso realista. Bajo este compromiso, resulta indispensable observar el papel que Kant confiere al espacio como intuición *a priori* en la objetividad: los objetos del mundo –los cuerpos- se encuentran localizados en el espacio, incluido el nuestro, lo que abre la posibilidad del conocimiento objetivo; gracias al espacio podemos ubicar y diferenciar los objetos situados en él y, también, podemos diferenciarnos de ellos, lo cual es indispensable para nuestra experiencia; del mismo modo, a partir del espacio, podemos identificar las relaciones espaciales específicas que mantienen los objetos entre sí; esto, dentro de una ordenación de la cual formamos parte y en la que como observadores ocupamos un lugar específico.[292] Lo anterior conduce a examinar de cerca algunos de los planteamientos más relevantes en torno al espacio como condición subjetiva de nuestro conocimiento objetivo.[293] En otras palabras, resulta necesario observar cómo es que el idealismo de Kant frente al espacio como condición subjetiva engarza con la posición realista del filósofo respecto del fenómeno, posición que analizamos en el capítulo anterior.

---

[291] A 29.

[292] Aquí sigo a Lorne Falkenstein (1995) y a Efraín Lazos (2014). Ver, por ejemplo, las páginas 184 y 185 de Falkenstein y las páginas 87 y 94 de Lazos.

[293] Abordar en toda su complejidad la propuesta de Kant sobre el espacio y, asimismo, la discusión sobre ella que ha tenido lugar a raíz de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), hasta el presente, rebasa por completo los propósitos de este ensayo. Por ello, sólo me referiré a esta noción con la finalidad de hacer notar el papel que ella juega como condición subjetiva para la objetividad y, asimismo, destacar que el carácter relacional de nuestra experiencia se debe al espacio como intuición *a priori*. Esto, en el marco del propósito central del presente capítulo: mostrar que la noción de objetividad de Kant se encuentra comprometida, en principio, con condiciones inherentes a la cognición humana que es preciso satisfacer para obtener conocimiento de objetos empíricos; es decir, negar que la propuesta de Kant se encuentra comprometida con una objetividad incondicionada en enlace con un realismo fuerte, como ocurre con la posición de Nagel sobre la objetividad.

A través de la revisión que efectuaré en este capítulo sobre los argumentos que Kant presenta en la Estética trascendental acerca del espacio como intuición *a priori*, será posible apreciar de manera más nítida y con mayor detalle por qué nuestro conocimiento objetivo es inevitablemente relacional. Veremos, por ejemplo, que Kant hace énfasis a lo largo de esta primera parte de la *Crítica de la razón pura*, en que nuestra sensibilidad es receptiva, es decir, el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos; veremos, también, que el espacio es la única condición subjetiva a partir de la cual es posible tal afección[294] y, que a través de éste, solamente pueden darse representaciones de relación; por estas razones, nuestra experiencia es receptiva –relacional- de manera inescapable. No podemos sustraernos de la relación, del influjo físico que ejercen los cuerpos sobre nuestro aparato receptor, *i.e*., sobre nuestros órganos de los sentidos. En este compromiso se cristalizan las posibilidades de nuestro conocimiento y, a su vez, se demarcan irremediablemente sus límites: solamente podemos conocer las propiedades extrínsecas (relacionales) de los objetos; el acceso a su interioridad -a las propiedades intrínsecas de éstos- queda por completo fuera de nuestro alcance: a través de simples relaciones no podemos conocer una cosa en sí misma, declara contundentemente Kant en la Estética trascendental[295].

Como haré notar, tanto la tesis de la irreductibilidad (las propiedades extrínsecas de los objetos no son reductibles a las intrínsecas) como la tesis de la receptividad (nuestro conocimiento depende de los efectos que ejercen los objetos sobre nosotros), se encuentran enlazadas con la tesis kantiana sobre el carácter intuitivo y *a priori* del espacio en cuanto forma de la intuición; esto, a partir de la investigación trascendental que el filósofo emprende en torno a nuestro modo *a priori* de conocer objetos, o como apunta en los *Prolegómenos*, referida a nuestra *facultad* de conocer. En esta medida, mi posición es que a partir del lazo que existe tanto en la tesis de la receptividad como en la tesis de la irreductibilidad con la propuesta del espacio como forma de la intuición, cada una de ellas adquiere mayor respaldo dentro del idealismo trascendental kantiano; esto, sin detrimento del compromiso del filósofo frente a la realidad empírica del fenómeno y sus propiedades.

---

[294] A 27 / B 43.

[295] B 67. En 3.3.3 analizamos este parágrafo y vimos que, para Kant, es imposible acceder a las propiedades intrínsecas de los objetos a través de las propiedades extrínsecas, ya que estas últimas no son reducibles a aquéllas.

De este manera, mostraré que a través de la tesis del espacio en tanto forma de la intuición externa, Kant se refiere al modo en que recibimos las sensaciones como efectos de los objetos externos sobre nuestros sentidos; esta manera es bajo una ordenación tal que las sensaciones se presentan contiguamente: una junto a otra. En el acto de intuir, *i.e.,* en cada episodio intuitivo que es llamado por Kant 'intuición externa' o 'intuición empírica', las sensaciones ocurren espacialmente.[296] Aquí realizaré la siguiente precisión: aunque la ordenación espacial es dada junto con las sensaciones en la intuición empírica, esto no significa que dicha ordenación sea *a posteriori*. Para Kant, la ordenación es independiente de cuáles que sean, en particular, las sensaciones recibidas; es independiente de todo contenido empírico. Cualesquiera que sean las sensaciones recibidas como efectos de los objetos externos sobre nosotros, la manera de recibir este material sensible será necesariamente espacial. La forma de la intuición es *a priori*, independiente de la experiencia y no sólo eso: la hace posible.[297]

El espacio como orden de presentación de lo diverso sensible, *i.e.,* de la materia del fenómeno, es para Kant la única condición a través de la cual podemos localizar objetos externos, diferenciarnos de tales objetos e identificar las relaciones espaciales que configuran la extensión de cada uno y, además, las que existen entre ellos. En este sentido, el espacio es un plexo de relaciones, tal y como Kant afirma más adelante en La anfibología de los conceptos de reflexión: "el espacio […] sólo consta –él y todo cuanto él incluye- de relaciones formales y reales";[298] en este sistema de relaciones, nosotros –en cuanto observadores- formamos parte, nuestro cuerpo se localiza en un lugar específico. En suma, mostraré que la tesis kantiana en torno a la idealidad del espacio como forma de la intuición sensible, expresa el compromiso del filósofo acerca del espacio como el orden en que se presenta ante nuestra intuición todo particular, orden que hace posible la experiencia de relaciones espaciales específicas y cuya explicación se encuentra en nuestra constitución subjetiva.[299] La idealidad del espacio en absoluto compromete la realidad del fenómeno ni las propiedades espaciales de éste como la figura

[296] Ver Falkenstein 1995, pp. 81, 111 y 118, por ejemplo.
[297] Ver Lazos 2014, pp. 87 y 88.
[298] A 284 / B 341.
[299] En este trabajo hablaré de manera indistinta del espacio como 'el orden de presentación de la diversidad sensible del fenómeno o de la intuición' (Falkenstein 1995) y del espacio como 'el orden de presentación de los particulares' (Lazos 2014).

y la extensión; por el contrario, hace posible el conocimiento que tenemos de tales propiedades.

En este capítulo haré notar que existe un vínculo de mutua implicación entre la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos, *i.e.,* en cuanto orden de presentación de los particulares; este vínculo resulta ser más claro a través del papel de las intuiciones en ambas tesis, lo cual –a su vez- pone en evidencia que el idealismo trascendental del filósofo expresado en la tesis del espacio como forma de la intuición o forma de los fenómenos va de la mano con el compromiso asumido por él frente a la realidad del fenómeno en cuanto objeto de los sentidos. De este manera, mostraré que la tesis de la receptividad implica la tesis del espacio en cuanto forma del fenómeno en tanto que precisamente la manera en que recibimos toda intuición externa es espacial, el espacio es la condición bajo la cual somos afectados por los objetos; asimismo, la tesis del espacio en cuanto orden de presentación de los particulares implica la tesis de la receptividad puesto que no tendríamos intuiciones sin la presencia de cosas externas que afectan nuestros sentidos. Ello significa que gracias a que los objetos externos afectan la sensibilidad humana, es posible tener el tipo de representaciones que refieren inmediatamente a éstos (intuiciones); en otras palabras, la mente no crea sus propios objetos.[300] Como veremos, a partir de que nuestra capacidad receptiva es afectada por los fenómenos, se detona un mecanismo cognitivo, un mecanismo en el que "es despertada a actuar la facultad de conocer", como el propio Kant describe.[301]

Del mismo modo, el compromiso kantiano en torno al espacio en cuanto forma de la intuición, *i.e.,* como orden de presentación de los particulares, es central para observar el realismo empírico del filósofo. Como veremos, esta tesis únicamente señala que nuestra manera de recibir las sensaciones es espacial y, asimismo, que este modo es *a priori*, es decir, es independiente de la experiencia, en particular de las impresiones sensoriales; la

[300] En el inciso final de este capítulo revisaré algunos parágrafos de los *Prolegómenos* y veremos que Kant encamina todos sus esfuerzos a diferenciar su propuesta del 'idealismo quimérico' que, de acuerdo con el filósofo, convierte los objetos reales –no los fenómenos- en representaciones (esto en alusión a Berkeley). Tanto este tipo de idealismo como aquél que, de modo inverso, transforma las representaciones en cosas ('idealismo soñador') son rechazados por el idealismo trascendental o crítico, afirma Kant. Ver *Prol,* Observación III, §§ 291-294.

[301] Ver B 1. En este parágrafo Kant dice lo siguiente: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?"

determinación específica de cuáles sensaciones constituyen los elementos de la estructura, el lugar particular que ocupan dentro de ella y las relaciones entre éstas, es *a posteriori*, proviene de los impactos de los objetos en nuestra capacidad receptiva y, en este sentido, depende del mundo.[302] Solamente la forma espacio-temporal[303] de las intuiciones es *a priori* y, asimismo, es subjetiva (es la manera humana en que recibimos el material sensible); las sensaciones –que constituyen el componente material de las intuiciones en cuanto representaciones inmediatas-, emergen como producto de la experiencia. Esto corresponde con lo que Kant manifiesta en la carta que en 1792 escribe a Beck, en la que el filósofo de Königsberg contrasta su propuesta con la de Berkeley; en esta misiva el filósofo alemán expresa con claridad que solamente la forma de las representaciones es ideal, no la materia de éstas, no los objetos que se presentan situados en el espacio.[304] Con esto queda salvaguardada la independencia de los objetos respecto de nuestras mentes: las sensaciones que constituyen el componente material de las intuiciones, tienen lugar debido a los efectos de los objetos sobre nuestros órganos sensoriales; los objetos situados en el espacio no son ideales.

La tesis de la receptividad y el papel del espacio en ella como condición subjetiva a través de la cual recibimos de manera ordenada la diversidad sensible del fenómeno (lo que abre la posibilidad de nuestra experiencia espacial), en vínculo con el compromiso metafísico en torno a dos conjuntos de propiedades diferentes en los objetos, constituyen –desde mi punto de vista- algunos de los grandes bastiones de la propuesta kantiana sobre la objetividad; la fuerza argumentativa de ellos resiste cualquier embate que ponga en duda el compromiso del filósofo alemán frente a la existencia de objetos empíricos externos a la mente humana y la posibilidad del conocimiento de los mismos, como ha ocurrido con la crítica de varios filósofos, entre ellas la de Nagel.

Con base en lo descrito líneas arriba, abordaré cada una de las dos consecuencias que Kant deriva a partir de los argumentos en torno al espacio como intuición *a priori* en la Exposición metafísica de la Estética trascendental; mostraré que lo dicho por Kant en cada una de ellas en torno a la idealidad del espacio (en la primera consecuencia) y a la subjetividad del espacio (en la segunda conclusión), en absoluto mina el compromiso

[302] Ver Lazos 2014, p. 102.
[303] Aunque me he referido solamente a la ordenación espacial, las sensaciones se presentan ante nuestra receptividad bajo relaciones de contigüidad, simultaneidad y sucesión; la ordenación es espacio-temporal. Ver, por ejemplo, Falkenstein 1995.
[304] Ver Guyer 1987, p. 364.

realista del filósofo frente al fenómeno. Kant afirma en cada una de estas conclusiones lo siguiente:

> a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. […][305]
>
> b) El espacio *no es más que* la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. […][306]

Haré notar que la aseveración de Kant en *a* en cuanto a que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones, es una tesis de acento metafísico en el que se encuentra implicado el compromiso del filósofo en torno al espacio como propiedad relacional de los objetos en cuanto fenómenos y, en este sentido, *en el fondo*[307] afirma la realidad empírica del espacio.[308] A su vez, mostraré que la consecuencia *b* referida al espacio como condición subjetiva de nuestro conocimiento empírico, manifiesta el idealismo trascendental con el que el filósofo alemán se encuentra comprometido.[309] Ello significa que *a* y *b* son compatibles en tanto que para Kant el idealista trascendental *puede*

---

[305] A 26 / B 42. Esta consecuencia ha sido conocida como "tesis de la idealidad del espacio".

[306] A 26 / B 42. Las cursivas son mías. Esta segunda consecuencia se ha identificado como "tesis de la subjetividad del espacio".

[307] Menciono que la aseveración kantiana acerca de que "el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas", expresa *en el fondo* el compromiso del filósofo con un realismo empírico porque si bien, de manera expresa a través de ella Kant afirma la idealidad del espacio (en tanto que éste no pertenece a las cosas consideradas en sí mismas), a su vez, esta tesis revela el compromiso del filósofo con la realidad objetiva del espacio como propiedad relacional, *i.e.,* como propiedad del objeto considerado como fenómeno; esto, en el marco de la investigación trascendental que se ocupa de nuestro modo de conocer los objetos, modo que es *a priori* (A 12/B 25). Dentro del contexto de la investigación trascendental, es preciso recordar -como estudiamos en el capítulo anterior-, que Kant efectúa una distinción entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas que pertenecen a uno y el mismo objeto; en el seno de esta diferenciación, vimos que el espacio es una propiedad extrínseca, relacional. Esta propiedad –dice Kant en la Estética trascendental- "si bien pertenece real y necesariamente al objeto" (lo que expresa realismo empírico), debe de buscarse "en el sujeto al que éste se manifiesta" (B 55), es decir, en su relación con mi intuición (lo que, a su vez, manifiesta idealismo trascendental).

[308] Afirmo esto con base en lo que Kant señala acerca de la realidad del espacio: "Nuestra exposición enseña, pues, la realidad (es decir, la validez objetiva del espacio en relación con todo lo que puede presentársenos exteriormente como objeto […]). […] "Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), […]" (A 28/B 44; las cursivas son del original).

[309] Aquí tengo como apoyo lo que el filósofo expresa acerca de la idealidad trascendental del espacio: "[A]firmamos que [el espacio] no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia […] y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas" (A 28 / B 44).

ser un realista empírico, como ocurre con la propuesta del propio filósofo.[310] Esto quiere decir que la conectiva lógica que en todo caso expresaría la relación que existe entre las consecuencias *a* y *b* es una conjunción ('∧'). La mera conjunción entre *a* y *b* muestra los compromisos de Kant en torno a una objetividad condicionada (manifiesta en la consecuencia *b*) en consonancia con un realismo empírico (contenido de modo implícito en *a*). Pondré en evidencia lo anterior de la siguiente manera:

En primer término, abordaré cada tesis con la posibilidad de antemano eliminada acerca de que existe entre ambas algún vínculo lógico inferencial en el sentido de que cualquiera de ellas se sigue de la otra. Para ello, partiré de la reconstrucción que realiza Efraín Lazos[311] del argumento central sobre el carácter *a priori* e intuitivo del espacio ofrecido por Kant en la Exposición metafísica de la Estética trascendental. En esta reconstrucción, Lazos muestra que el argumento kantiano tiene la forma de un dilema destructivo en el que ambas consecuencias (*a* y *b*) se derivan conjuntamente de la naturaleza *a priori* del espacio. Una vez que ha quedado demostrado con base en el argumento de Lazos que no existe una relación de fundamento a consecuencia entre ambas tesis, daré mi interpretación a cada una.

En lo que concierne a la consecuencia *a* resaltaré que lo expresado en ella es del todo coherente con la distinción trazada por Kant entre las propiedades relacionales de los objetos y las propiedades intrínsecas de éstos, por lo que resulta claro y hasta cierto punto obvio, lo afirmado acerca de que el espacio no representa una propiedad de las cosas en sí mismas, ni de las relaciones entre éstas, ya que el espacio es una propiedad relacional y hablar de las cosas en sí mismas es hablar de las propiedades intrínsecas del objeto, *i.e.*, de aquellas propiedades que permanecen con independencia de cualquier relación posible. No obstante esto, lo expresado en la consecuencia *a* dista mucho de ser casi una obviedad. Haré notar que esta aseveración aparece como *consecuencia* del

[310] Ver, por ejemplo, A 370; en este parágrafo Kant nos dice que "[e]l idealista trascendental puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse".

[311] Ver Lazos 2014, pp. 77-110. Es importante hacer notar que -tal y como Lazos apunta- la demostración que presenta acerca de que ambas consecuencias se derivan conjuntamente del compromiso kantiano respecto de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio, encara una larga discusión que ha surgido en torno a la lectura de estas conclusiones, en el sentido de que la tesis de la idealidad del espacio es la razón de que el espacio es subjetivo, o por el contrario, el espacio es subjetivo porque no pertenece a las cosas en sí mismas. El filósofo describe esta discusión como una suerte de "revolvedora intelectual que parece girar inútilmente entre dos polos"; sin embargo, ésta, puede ser desactivada (p. 77). La reconstrucción que elabora Lazos del argumento kantiano sobre el espacio como intuición *a priori*, cumple con este cometido al mostrar que no existe una relación de fundamento a consecuencia entre ambas tesis.

argumento que Kant presenta en la Estética trascendental en favor del espacio como intuición *a priori*; esto quiere decir que lo afirmado en *a* se deriva de toda una argumentación en la que el filósofo alemán demuestra que el espacio como intuición *a priori* hace posible nuestra experiencia espacial. Gracias al espacio podemos identificar relaciones espaciales en los objetos y entre ellos; ello significa que Kant está considerando aquí los objetos en cuanto fenómenos, es decir, objetos extensos: cuerpos situados en el espacio, conformados por partes interrelacionadas;[312] cuerpos que afectan nuestra sensibilidad y que, por esta razón, tenemos representaciones inmediatas (intuiciones) de ellos, lo que manifiesta el compromiso del filósofo con un realismo empírico. El espacio –declara Kant- "pertenece real y necesariamente al fenómeno",[313] el espacio tiene realidad empírica. De esta manera, queda al descubierto en *a* el realismo empírico de Kant, compromiso de orden metafísico en torno no a dos ámbitos conformados por objetos diferentes (los fenómenos y las cosas en sí mismas), sino a dos conjuntos de propiedades distintas en uno y el mismo objeto.

La afirmación acerca de que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones es, a mi juicio, la manera en que Kant expresa que el espacio es una propiedad relacional del fenómeno en cuanto objeto dado a *nuestra* receptividad (objeto en relación con nuestros sentidos);[314] desde esta perspectiva, dicha aseveración de acento metafísico, se inscribe dentro de la investigación trascendental emprendida por el filósofo, misma que considera los objetos en cuanto normados por nuestras capacidades de representación.[315]

En cuanto a la consecuencia *b*, el filósofo alemán establece que el espacio solamente es una mera forma de los fenómenos externos, sólo una condición subjetiva; aquí haré notar que la explicación que Kant da acerca de que el espacio es la única manera

---

[312] En la sección 3.3.3 del capítulo precedente, vimos que para Kant hablar de un cuerpo es hablar de relaciones: "[…] las cosas corporales nunca son más que relaciones, al menos en el sentido de partes unas fuera de otras" (A 283 / B 339).

[313] B 55.

[314] Recordemos que en B 314 Kant señala que "[…] los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión con los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro". Analizamos la posición de Kant frente al fenómeno como objeto en relación con nuestra sensibilidad, en el apartado 3.3.3.

[315] En el apartado 3.1 analicé el parágrafo A 12/B 25 en el que Kant señala que la investigación trascendental que lleva a cabo trata de nuestro modo de conocer objetos, modo que para el filósofo "ha de ser posible *a priori*". De la misma manera, en la sección 3.2 analicé la invitación del filósofo a considerar los objetos en cuanto objetos de los sentidos, dentro del giro copernicano.

en que podemos recibir la intuición externa, se encuentra en la estructura de la capacidad receptiva humana. Todo particular se presenta ante nuestra receptividad bajo una ordenación espacial; el modo necesariamente espacial en que recibimos la intuición externa es un rasgo inherente a nuestras capacidades receptivas, un rasgo estructural. La razón por la que el espacio en cuanto forma de todos los fenómenos de los sentidos externos constituye la condición subjetiva de la sensibilidad se entrelaza con la tesis acerca de que la sensibilidad humana es receptiva. Para hacer evidente lo anterior, realizaré una reconstrucción del argumento que aparece en esta consecuencia; en él Kant parte de una premisa que alude explícitamente a la capacidad receptiva humana y de ella deriva que nos es posible comprender dos notas del espacio en cuanto forma de los fenómenos: (1) su carácter *a priori* en el sentido de que antecede de manera estructural la percepción humana de todo particular; y (2) su naturaleza relacional, en tanto que como intuición pura contiene *a priori* los principios que regulan las relaciones en y entre los particulares. Con base en este argumento es posible apreciar que la manera particular de recibir las sensaciones bajo una ordenación espacial es propia de *nuestra* capacidad receptiva: tiene su asiento en la constitución del sujeto, tal y como el propio Kant describe;[316] de ahí el carácter subjetivo del espacio en cuanto intuición *a priori*.

Una vez que ha quedado en evidencia que ni la tesis de la idealidad del espacio expresada en la consecuencia *a*, ni la tesis de la subjetividad del espacio contenida en la conclusión *b* minan o deterioran la realidad empírica del fenómeno en tanto objeto dado a los sentidos (por lo que las propiedades espaciales de éste como la figura y la extensión son empíricamente reales), abordaré en el último inciso de este capítulo, la aparente inconsistencia que existe en el discurso kantiano en torno al espacio como cualidad primaria –según lo expresado en la Estética trascendental-, y lo dicho en los *Prolegómenos* (en particular en la Observación II) en que pareciera ser que el filósofo sostiene que el espacio y, en suma, todas las cualidades primarias de los objetos son eminentemente subjetivas como ocurre con las cualidades secundarias. Mostraré que en los *Prolegómenos*, el interés de Kant es hacer evidente que al ser el fenómeno un objeto dado a nuestra intuición, las propiedades que advertimos en él se inscriben en el seno de la relación necesaria entre éste y los rasgos de nuestra receptividad. Del mismo modo que las cualidades secundarias responden a la relación del sujeto con el objeto, las cualidades

[316] B 41; ver también A 21/B 35.

primarias también se inscriben en tal relación. Desde este punto de vista, las cualidades primarias son relacionales y, desde esta perspectiva, subjetivas; sin embargo, ello no pone en riesgo la existencia real del fenómeno, como el propio Kant hace ver de manera reiterada. Las cualidades espaciales son objetivas, *i.e.,* pertenecen necesariamente a los fenómenos en cuanto objetos de los sentidos; en absoluto se trata de apariencias, ideas o estados mentales en nosotros. La realidad empírica del fenómeno y sus cualidades queda en pie. Con ello doy una respuesta al cargo de berkeleyanismo o fenomenalismo[317] que varios filósofos han imputado a Kant, entre ellos Nagel.

El presente capítulo se encuentra organizado de la siguiente manera: en 4.1 analizo el parágrafo introductorio de la Estética trascendental (§ 1) y resalto en este apartado dos tesis que, desde mi punto de vista, juegan un papel central en el trazo de los límites del conocimiento objetivo, a partir de las restricciones que impone nuestra sensibilidad humana. Tales afirmaciones son: a) "Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de *intuiciones*"[318] y b) "[La] *forma* del fenómeno [es] aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones".[319] A través de la primera tesis será posible apreciar que nuestro conocimiento empírico depende de que seamos afectados por los objetos y, por medio de la segunda, veremos que las sensaciones en cuanto efectos de los objetos sobre nuestro aparato receptor, se presentan articuladas espacio-temporalmente; la forma de la intuición es el orden en que es recibida la diversidad sensible.

Con base en las dos tesis arriba referidas, examino en 4.2 los argumentos que Kant presenta en la Exposición metafísica para mostrar que tanto el tiempo como el espacio son intuiciones *a priori*. En 4.2.1 me concentro en los argumentos sobre el espacio y en 4.2.2 abordo los que atañen al tiempo.

---

[317] Tal y como señalé en la Introducción de esta tesis, me refiero al fenomenismo o fenomenalismo como la posición que se ha identificado con la propuesta de Berkeley, en el sentido de que las propiedades primarias de los objetos como la extensión o la figura se comportan de la misma manera que las propiedades secundarias como el color o el sabor; esto es, se trata sólo de ideas o apariencias en nosotros. Ver Langton 1998, p.141 y, también, Lazos 2014, p. 73. De acuerdo con Nagel, Kant comete un error similar al de Berkeley, ya que *transita de la subjetividad de la forma a la subjetividad del contenido* (Nagel 1986, p 149); Kant –acusa el filósofo norteamericano- reduce lo que existe a lo que aparece ante todo nuestro aparato cognitivo; bajo la propuesta kantiana, las cualidades primarias de los objetos resultan ser sólo apariencias en nosotros Abordé la crítica de Nagel al 'reduccionismo' en el primer capítulo de este trabajo (sección 1.5) y el cargo nageliano de reduccionismo en Kant, similar al de Berkeley, en el segundo capítulo (apartado 2.3.2).

[318] A 19 / B 33. Las cursivas son del original.

[319] A 20 / B 34. Las cursivas aparecen en el original.

Por último, en el apartado 4.3, elaboro algunas reflexiones en torno al espacio como intuición *a priori*. En 4.3.1 reviso lo dicho por Kant en el parágrafo B 67 (Observación II de la Estética trascendental), con el propósito de apreciar con mayor detalle por qué a partir de la tesis del espacio como forma del sentido externo, nuestra experiencia es necesariamente relacional; planteamiento que he venido sosteniendo desde el acercamiento realizado a la revolución copernicana en el capítulo anterior. Posteriormente, en 4.3.2 analizo el par de consecuencias que Kant deriva de los argumentos en favor de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio. Presento mi interpretación sobre la tesis de la idealidad del espacio (consecuencia *a*) en el inciso 4.3.2.1 y examino la tesis de la subjetividad del espacio (consecuencia *b*) en 4.3.2.2. Posteriormente en 4.4, muestro que existe un vínculo de mutua implicación entre la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma del fenómeno y la tesis de la receptividad; a partir de esto, en el último inciso (4.5) abordo la aparente inconsistencia que existe en el discurso kantiano en torno a las cualidades espaciales de los objetos: tienen realidad objetiva (y en este sentido son cualidades primarias) conforme a lo dicho en la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura*; mientras que en los *Prolegómenos* son de carácter subjetivo, como sucede con las cualidades secundarias. Presento una lectura que zanja esta aparente contradicción, con base en lo que a mi juicio es el carácter necesariamente relacional de nuestro conocimiento empírico; con ello, a su vez, rechazo la interpretación acerca de que la propuesta de Kant es de corte fenomenalista como ocurre con la de Berkeley.

4.1 El parágrafo introductorio de la Estética trascendental (§ 1). Dos tesis: a) "Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de intuiciones"[320] y b) "La forma del fenómeno hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones"[321]

En este apartado me concentraré particularmente en el parágrafo con el que abre la Estética trascendental (§ 1), en el que Kant aclara el significado de los términos que empleará a lo largo de la investigación sobre la estructura de la sensibilidad humana. A mi juicio, es preciso centrar la atención en este parágrafo en tanto que las distinciones conceptuales trazadas por Kant en él, cumplen con una función: a través de ellas el filósofo delinea un horizonte de significado para la investigación que llevará a cabo; en este sentido, el significado de cada uno de los términos que conforman tal horizonte, proporciona las coordenadas en que se inscribe la propuesta del sabio alemán sobre las condiciones sensibles de nuestro conocimiento objetivo. En suma, a través de este parágrafo Kant nos da de antemano un mapa para poder seguirlo en el estudio referido.

En el 'mapa' que Kant nos proporciona a través del § 1, sobresalen dos planteamientos que revelan el compromiso del filósofo en relación con el trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo, a partir de las restricciones que imponen las capacidades sensibles humanas: a) "Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de intuiciones;[322] y b) "La forma del fenómeno hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones"[323]; desde mi perspectiva, estas dos tesis constituyen el núcleo de la investigación del filósofo sobre las condiciones de la sensibilidad humana. En este apartado realizaré una aproximación a cada una y haré notar el papel que desempeñan tanto en las posibilidades de nuestro conocimiento objetivo como en sus límites; inscribiré esta reflexión en el marco de lo que he venido sugiriendo acerca del carácter necesariamente relacional de la experiencia humana.

En el parágrafo que nos ocupa, Kant nombra como 'estética trascendental' a la ciencia que investiga los principios de la sensibilidad *a priori*; asimismo, señala que a

[320] A 19/B 33.
[321] A 20/B 34.
[322] A 19/B 33.
[323] A 20/B 34.

través de dicho estudio mostrará que existen dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*: el espacio y el tiempo.[324] Como señalé líneas arriba, para lograr este objetivo, el filósofo previamente aclara el significado de algunos términos que se relacionan con la estructura de la sensibilidad (incluido el significado mismo de 'sensibilidad'); asimismo, describe el procedimiento que llevará a cabo para cumplir con el objetivo trazado.

De esta manera nos dice que, independientemente del modo o los medios a través de los cuales un conocimiento alude a sus objetos, la 'intuición' es el modo a través del cual el conocimiento se refiere de manera inmediata a los objetos y, asimismo, es aquello a lo que se dirige cualquier pensamiento como medio. Ahora bien, en el caso particular de nosotros –los seres humanos-, la intuición sólo tendrá lugar si el objeto nos es dado y, para que esto ocurra, el objeto debe de afectar nuestro psiquismo.[325] La 'sensibilidad' o 'receptividad' –prosigue Kant- es la capacidad que los seres humanos tenemos para recibir representaciones al ser afectados por los objetos; la sensibilidad, aclara, es la única que nos suministra de intuiciones.[326] A continuación, Kant contrasta la tarea de la sensibilidad frente a la del entendimiento y nos dice que a través de éste los objetos son pensados y de él provienen los conceptos; enseguida el filósofo introduce en tono concluyente una observación:

> Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.[327]

'Sensación' –continúa Kant- es el efecto producido en nosotros por el objeto que nos afecta. El significado de este último término da pauta para que el filósofo introduzca la distinción entre 'intuición empírica', *i.e.*, la que se refiere al objeto a través de una sensación, e 'intuición pura' -en sentido trascendental- como aquella por completo exenta de algo que pertenezca a la sensación. Con base en esta distinción, Kant señala que

---

[324] A 22/B 37.
[325] En la traducción de Pedro Ribas, el término que aparece es 'psiquismo', sin embargo, considero que para facilitar la lectura puede sustituirse por 'mente'. En adelante, cuando en la traducción de Pedro Ribas aparezca el término 'psiquismo' lo sustituiré por 'mente'.
[326] A 19 /B 33.
[327] A 19 / B 33. Los paréntesis –tanto los cuadrados como los curvos- pertenecen al original en la versión de Pedro Ribas.

'fenómeno' es el objeto indeterminado de una intuición empírica y distingue entre la materia de éste y su forma: la primera es lo que corresponde a la sensación y su forma es aquello que puede ordenar en determinadas relaciones lo diverso del fenómeno. Las sensaciones –explica Kant- requieren de algo distinto a ellas para ser ordenadas y dispuestas de cierta forma, debido a esto, la materia del fenómeno, nos es dada *a posteriori*. En contraposición, la forma del fenómeno debe estar por completo *a priori* en la mente, dispuesta para la diversidad de sensaciones, por esta razón –enfatiza el filósofo- la forma del fenómeno debe ser considerada con independencia de cualquier sensación.[328] Dicho esto, Kant dedica los siguientes dos parágrafos para ocuparse específicamente de la forma *a priori* de los fenómenos.[329]

La descripción de Kant sobre la forma *a priori* de los fenómenos inicia con la aclaración de que llama 'puras' –en un sentido trascendental- a las representaciones que no contienen nada que pertenezca a la sensación. Con base en esto, Kant nos dice que las intuiciones sensibles en general tienen una forma pura que se encuentra *a priori* en la mente; en esta 'forma pura' se intuye la diversidad de los fenómenos bajo determinadas relaciones. De este modo –continúa el filósofo- si separamos de la representación de un cuerpo lo que de él es pensado por el entendimiento, como la sustancia, la fuerza y la divisibilidad, por ejemplo, y, si –una vez hecho esto- separamos en dicha representación aquello que es propio de la sensación como la impenetrabilidad, la dureza y el color, etc., nos queda aún algo de la intuición empírica, esto es, la extensión y la figura. De acuerdo con Kant, ambas pertenecen a la intuición pura y "tienen lugar en la mente como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación."[330]

Kant concluye este parágrafo introductorio describiendo -quizá a la manera de un anatomista al hacer cuidadosas disecciones para llegar a la estructura deseada- cómo procederá para acotar su objeto de estudio: primero, aislará la sensibilidad del entendimiento de tal forma que sólo tenga lugar la intuición empírica, posteriormente, separará de esta última lo que corresponda a la sensación, para concentrarse exclusivamente en lo que quede, esto es, en la intuición pura y la mera forma de los fenómenos, objeto de investigación de la estética trascendental. Estos últimos son los

[328] B 34/A 20.
[329] Me refiero a B 35/A 21.
[330] B 35/A 21.

únicos elementos *a priori* que la sensibilidad puede suministrar, subraya Kant.[331] Como mencioné al inicio de este apartado, los elementos *a priori* de la sensibilidad a los que alude el filósofo y califica como 'únicos' son –precisamente- el espacio y el tiempo. Para comenzar a esclarecer la propuesta kantiana en torno al espacio y al tiempo como formas puras de la intuición sensible, considero necesario realizar un primer acercamiento a cada uno de los dos planteamientos que he enunciado líneas arriba.

Como punto de inicio, observemos que Kant emplea el término 'intuición' de dos modos diferentes: uno de ellos (en plural) al referirse a los ítems particulares que son suministrados por la sensibilidad y, el otro, cuando alude a la capacidad que tenemos los seres humanos de recibir representaciones al ser afectados por los objetos. Notemos, en este segundo caso, el vínculo que existe entre el término 'intuición' escrito en singular y *nuestra* sensibilidad; esto último da pauta para abordar la primera de las dos afirmaciones kantianas que deseo destacar:

a) "Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra de intuiciones."[332]

De acuerdo con esta afirmación, el conocimiento que tenemos del mundo depende de nuestra sensibilidad o receptividad, esto es, depende de que seamos afectados por los objetos. Veamos de nuevo esto. Kant nos ha dicho que la intuición es *el modo* por el cual el conocimiento se refiere *inmediatamente* a los objetos.[333] Esta definición, de acuerdo con la cláusula que le precede, vale para cualquiera que sea "el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos",[334] con lo cual el filósofo parece plantear la posibilidad de la existencia de distintos modos y/o medios de conocimiento. Esto se vuelve más evidente cuando -a continuación- Kant puntualiza que, en el caso particular de los seres humanos, para que tenga lugar la intuición se requiere que seamos afectados por el objeto. Acto seguido, Kant alude a la sensibilidad o receptividad como la *capacidad* que tenemos de recibir representaciones en la medida en que somos afectados por los objetos. De acuerdo con esto, la relación que tenemos con los objetos descrita por Kant

[331] A 22
[332] A 19/B 33. Las cursivas son del original.
[333] A 19/B 33.
[334] A 19/B 33.

como ‘inmediata’, es posible debido a que éstos nos afectan. Nuestro modo particular de intuición es sensible. En nuestro caso, hablar de ‘intuición’ es hablar de ‘sensibilidad’ o ‘receptividad’. El conocimiento inmediato que tenemos de los objetos ocurre en tanto que somos afectados por ellos; esto es posible gracias a nuestra receptividad. Es importante notar cómo a través de este planteamiento, Kant traza uno de los límites infranqueables de nuestro conocimiento: dependemos de nuestra receptividad. Únicamente podemos conocer un objeto, a condición de que éste nos afecte. Esta tesis, desde mi perspectiva, juega un papel crucial para responder el cargo de subjetivismo extremo, a la manera de Berkeley, en Kant: lo que existe no depende de nuestra cognición. La relación inmediata que tenemos con el objeto, depende de que éste nos afecte. A través de este planteamiento podemos notar el papel que Kant confiere a la sensibilidad humana en nuestro conocimiento del mundo: sin las intuiciones que esta capacidad nos suministra, el entendimiento no podría aplicar legítimamente sus conceptos. Todo pensar humano -nos ha dicho Kant- tiene que hacer referencia directa o indirectamente a la sensibilidad.[335]

Ahora bien, la sensibilidad humana posee una estructura, una forma que al no contener nada que pertenezca a la sensación, es pura. Como vimos, Kant llama a ésta ‘intuición pura’ y nos dice que ella subsiste aun si prescindimos del objeto real de los sentidos; la intuición pura es la forma del fenómeno y se encuentra por completo *a priori* en la mente.[336] Antes de esta última aseveración, todo lo dicho entra en consonancia con el realismo empírico de Kant: nuestro conocimiento es receptivo, depende de que seamos afectados por los objetos. Los objetos en el espacio (los fenómenos) causan efectos –sensaciones- en nosotros; la materia del fenómeno es lo que corresponde a la sensación y ésta es recibida *a posteriori*. Careceríamos de sensaciones si no hubiese objetos independientes de nosotros que, precisamente, impactaran nuestra sensibilidad. Sin embargo, Kant también sostiene que la forma del fenómeno, se encuentra completamente *a priori* en la mente, dispuesta para el conjunto de sensaciones,[337] lo que parece apuntar hacia fenomenalismo, ya que, según lo expresado, el tiempo y el espacio -en cuanto formas del fenómeno- se hallan en la mente humana para recibir la diversidad sensible. Todavía más, estas formas subjetivas de nuestra sensibilidad hacen posible la experiencia. ¿A qué se refiere Kant cuando señala que el tiempo y el espacio son *meras* formas de la

[335] A 19/B 33.
[336] B 35/A 21.
[337] B 34/A 20.

sensibilidad, formas que se encuentran *a priori* en nuestra mente? Esta interrogante nos lleva a analizar el segundo planteamiento que considero importante destacar:

b) "Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones"[338]

Antes de analizar el significado que para Kant tiene hablar de la *forma* de la intuición, es conveniente hacer algunas consideraciones. En las líneas anteriores vimos que debido a nuestra receptividad, el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos. Recibimos inmediatamente una determinada clase de representaciones llamadas por Kant 'intuiciones' en la medida en que nuestro sistema receptor (nuestra sensibilidad) es afectado por los objetos externos. Es importante notar que la inmediatez de las intuiciones, permite ver que -de manera indefectible- nos encontramos relacionados con los objetos externos. El carácter inmediato de la relación que sostenemos con los objetos, implica que somos afectados por ellos; esto, a su vez, muestra que la relación es asimétrica ya que solamente uno de los dos elementos que la integran tiene un papel activo: el objeto; los seres humanos somos afectados por los objetos y, debido a ello, recibimos las intuiciones. Éste es el sentido, me parece, de la afirmación kantiana acerca de que "[la] intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado".[339] Si lo que digo es correcto, lo expresado por Kant en las primeras líneas del parágrafo con que inicia la Estética trascendental, fortalece la propuesta que he venido desarrollando desde el apartado 3.2 del capítulo precedente en torno al carácter inexorablemente relacional de la experiencia humana. En la definición misma de la intuición como 'representación inmediata', se encuentra la naturaleza relacional del conocimiento humano.

Una vez que Kant nos ha hecho ver que de ningún otro modo puede darse un objeto para nosotros si no es a través de la relación de éste con nuestros sentidos, señala que la intuición es empírica cuando se refiere al objeto por medio de una sensación, lo que –de nuevo- hace notar que existe una relación inevitable entre las intuiciones y los objetos. La sensación –que es la vía a través de la cual las intuiciones refieren a los objetos- es definida por Kant como el efecto de los objetos sobre nosotros: da evidencia

[338] B 34/A 20. Las cursivas son del original.
[339] A 19/B 33.

del influjo que ejercen éstos sobre nuestra sensibilidad. La definición que Kant proporciona sobre las sensaciones –del mismo modo que ocurre con lo que respecta a las intuiciones- expresa el vínculo inescapable entre nosotros y los objetos del mundo. Pero eso no es todo: la relación inevitable entre los objetos y nuestra receptividad es puesta en relieve una vez más cuando, a continuación, Kant señala que el fenómeno "es el objeto indeterminado de una intuición empírica"[340] y enseguida afirma que nombra como *materia* del fenómeno, aquello que dentro de éste, corresponde a la sensación.[341] Dado que la intuición empírica refiere inmediatamente al fenómeno por medio de una sensación, entonces –para Kant-, la materia del fenómeno corresponde a la sensación; estas aseveraciones muestran claramente que ante los ojos del filósofo, sólo podemos hablar de objetos en el contexto de la relación que, de manera irrestricta, éstos establecen con nuestra sensibilidad. Es importante apreciar cómo el lazo inescapable entre nuestra capacidad receptiva y los objetos tiene lugar en el seno del compromiso realista de Kant, en tanto que careceríamos de intuiciones sin la presencia de los objetos externos que causan este tipo de representaciones. Por otra parte, es preciso observar que, según lo descrito en este parágrafo, las representaciones que corresponden a la sensibilidad, a saber, las intuiciones (y las sensaciones como el componente empírico de las mismas) son dadas y, en ese sentido, no son producto de la actividad del sujeto en el proceso, *i.e.,* no son resultado de una elaboración intelectual.

En el tejido de las descripciones arriba enunciadas, aparece la afirmación que nos ocupa: "Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones".[342] En primer término, es preciso notar que en oposición a la *materia* del fenómeno, Kant alude a la *forma* de éste: ello indica que las definiciones que nos presenta se encuentran enmarcadas bajo el dualismo forma/materia; esto muestra que, en este contexto, ambas -la materia sensible y la forma espacio-temporal-, vienen juntas en cada evento sensorial;[343] sólo bajo un ejercicio de abstracción es posible dar cuenta tanto del componente sensible de la intuición empírica,

[340] A 20/B 34.
[341] A 20/B 34. Las cursivas son del original.
[342] A 20/B 34. Al pie de página, en el original aparece que en la primera edición de la Crítica (A), Kant escribió "Llamo, en cambio, forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo *sea intuido como ordenado* en ciertas relaciones" (las cursivas son mías). Algunas líneas más adelante me referiré a esta modificación.
[343] Ver Falkenstein 1995, p. 89.

como de la forma espacio-temporal en que éste se nos presenta. Notemos que Kant describe lo que es la forma del fenómeno, a través de la función que ésta desempeña: ordenar la diversidad del fenómeno en determinadas relaciones; enseguida aclara que "[l]as sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación",[344] afirmación que expresa claramente que *la diversidad* del fenómeno, la cual será ordenada y posicionada en ciertas relaciones, está constituida por las sensaciones. Frente al par de aseveraciones recién enunciadas, es preciso hacer varios comentarios:

La primera afirmación es por completo clara: la forma del fenómeno ordena la diversidad sensible en determinadas relaciones. Hacia el final de este parágrafo introductorio (§ 1), Kant señala puntualmente que el tiempo y el espacio son las formas de la intuición sensible, por tanto, el tipo de ordenamiento al que el filósofo se refiere es el espacio-temporal: las sensaciones son ordenadas en ciertas relaciones espacio-temporales.[345]

En la segunda aseveración, Kant dice que "[l]as sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación",[346] con ello nos hace ver que las sensaciones por sí mismas no pueden ordenarse, requieren de algo genéticamente diferente a ellas, algo de carácter formal; esto, si partimos del dualismo materia/forma en que Kant inscribe estas definiciones. En la afirmación que nos ocupa, el filósofo distingue claramente entre las sensaciones que por sí mismas no pueden ordenarse y la forma que las ordena; esto, sobre la base de que es posible diferenciar los elementos de un determinado orden, del orden mismo.[347] Lo que ordena a la diversidad de sensaciones en cierta forma, para Kant "no puede ser, a su vez una sensación",[348] del mismo modo que la ordenación no puede ser un elemento del conjunto que ésta acomoda.[349]

---

[344] A 20/B 34.
[345] La interpretación que doy de la "forma de la intuición" como el orden espacio-temporal en que es intuido el material sensible tiene como apoyo la propuesta de Lorne Falkenstein. Ver Lorne Falkenstein 1995. Del mismo modo, más adelante hablo del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, con base en la propuesta de Efraín Lazos. Ver Lazos 1986, pp. 72-110.
[346] A 20/B 34.
[347] Por ejemplo, es posible diferenciar entre el orden que tiene un conjunto de números (de dos en dos, de menor a mayor, etc.) y los elementos de éste.
[348] A 20/B 34.
[349] Ver Lorne Falkenstein, (1995), p.81. También ver la página 89.

La distinción entre la forma y la materia (con base en la diferencia entre el orden y lo que es ordenado),[350] constituye la razón que ofrece el filósofo para sostener que la materia del fenómeno es dada exclusivamente *a posteriori* y, en contraposición, la forma del fenómeno "debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en la mente".[351] Aquí es preciso observar al menos dos cosas: la primera de ellas tiene que ver con la distinción *a posteriori*/ *a priori* entre la materia y la forma del fenómeno, respectivamente; la segunda observación se relaciona con el enlace que Kant establece entre el carácter *a priori* de la forma del fenómeno y la mente humana, en tanto que –según expresa el filósofo- la forma del fenómeno permanece totalmente *a priori* en nuestra mente. El carácter *a posteriori* de la materia del fenómeno, entra en consonancia con lo que previamente Kant nos ha dicho acerca de que las sensaciones son los efectos que los objetos producen en nosotros; la materia es resultado de la experiencia. La forma, por el contrario es *a priori*, es independiente de ella: no es producto de la experiencia. Aquí aparece el segundo punto que es preciso analizar: para Kant, la forma de la intuición *se encuentra por completo a priori en la mente*, dispuesta para la diversidad sensible, por ello –subraya- es preciso estudiarla de manera independiente a la sensación. Sigamos, entonces al filósofo, y veamos qué nos dice al respecto en los siguientes párrafos de este parágrafo introductorio.

Kant comienza el siguiente parágrafo[352] con una distinción más: señala que, en un sentido trascendental, reciben el nombre de 'puras', las representaciones en las que no hay nada que corresponda a la sensación y, enseguida, aparece una afirmación en la que es indispensable detenernos: "la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en la mente".[353] Aquí surge un cambio evidente: Kant no se refiere ya a *la forma del fenómeno* como ocurre en el parágrafo anterior (A 20 / B 34), sino a *la forma de las*

[350] Desde mi perspectiva, no solamente son distinguibles entre sí la materia y la forma, sino que, con base en la relación que existe entre el orden y el conjunto de elementos que acomoda, hay una primacía estructural de la ordenación sobre los elementos que ésta gobierna, ya que dicha ordenación puede ser descrita con independencia de cuáles son, en particular, los elementos que acomoda; este último dato es irrelevante. De esta manera, la forma del fenómeno es independiente de la materia, es independiente de cuáles son, de manera específica, las sensaciones que ordena; desde este punto de vista, la forma antecede a la materia en un sentido estructural. Elaboro este comentario con base en lo que describe Lorne Falkenstein (1995), en la página 89.
[351] A 20/B 34.
[352] Ver A 21/B 35.
[353] A 21/B 35.

intuiciones sensibles; esta modificación es importante porque nos hace ver que en el nivel de la intuición se da el ordenamiento espacio-temporal: "la forma pura de las intuiciones sensibles […] *donde se intuye en ciertas relaciones* toda la diversidad de los fenómenos".[354] Esta aseveración mantiene correspondencia con la nota al pie de página de B 34, en la que Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, dice lo siguiente: "Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno, aquello que hace que lo diverso del mismo *sea intuido como ordenado* en ciertas relaciones.[355] Esto significa que en cada evento intuitivo, perceptual -que Kant llama una 'intuición empírica'[356]- recibimos la diversidad sensible ordenada espacio-temporalmente. Sin embargo, el que dicha ordenación sea dada en la intuición, no implica que ella tenga un carácter *a posteriori*. Como vimos líneas arriba, Kant distingue entre la ordenación y los elementos que ésta rige; la forma de la intuición, *i.e.,* el orden en que se presenta la diversidad sensible es *a priori*, es independiente de la experiencia y de cualesquiera que sean los datos sensibles recibidos. Esto quiere decir que aunque el orden espacio-temporal es dado en conjunto con la diversidad sensible, éste no es producto de los efectos que causan los objetos sobre nuestro aparato receptor, como ocurre con las sensaciones, ni tampoco es extraído de ellas. Para Kant, la forma de las intuiciones sensibles es *pura* (carece de todo componente empírico) y se encuentra *a priori* (con independencia de la experiencia y de los datos sensibles) *en la mente*.

Para tratar de esclarecer qué significa la aparentemente posición desatinada de Kant acerca de que el tiempo y el espacio, en cuanto formas puras de la sensibilidad se encuentran *a priori* en la mente, es preciso proseguir con la descripción que presenta acerca de estas formas en el parágrafo que nos encontramos estudiando (A 21 / B 35). Como vimos, a continuación, inicia un pasaje en el que el filósofo parte de lo que es la representación de un cuerpo, hasta llegar a las propiedades espaciales de éste (la figura y la extensión), a través de una estrategia argumentativa peculiar en la que poco a poco va aislando, de la representación empírica, lo que corresponde al entendimiento, después lo que atañe a la sensación, para quedarse sólo con la extensión y la figura del cuerpo inicialmente referido, representaciones que pertenecen a la intuición pura (que en este caso es el espacio). Desde mi punto de vista, la estrategia que lleva a cabo Kant en este

[354] A 21/B 35.
[355] Ver la nota al pie de página de A 20/B 34.
[356] Ver Falkenstein pp. 88-89.

pasaje (aislar representaciones sucesivamente), muestra con claridad que aunque el filósofo se ha referido anteriormente tanto a la 'intuición pura' como a la 'intuición sensible' como si se tratara de dos tipos diferentes de intuición, en absoluto es el caso. La intuición empírica contiene tanto la materia como la forma espacio-temporal de ésta; en otras palabras, tanto la materia como su forma espacio-temporal, son dadas en una y la misma intuición empírica.[357] Observemos que en dicho pasaje el punto de partida es la intuición empírica (la representación de un cuerpo) y que a partir de ella, mediante un ejercicio de abstracción en el que el filósofo va apartando distintos tipos de representaciones, llega a la intuición pura. Esto quiere decir que la materia de la intuición empírica se presenta ante nuestra receptividad de una manera específica, esto es, bajo una ordenación espacio-temporal.

La forma pura de la intuición es el orden en que el material sensible es recibido. A través de esta lectura, el espacio y el tiempo, en absoluto constituyen representaciones innatas que se encuentran en la mente humana, como envases en los que ha de ser ordenada la diversidad sensible.[358] Estas formas sólo constituyen el *modo* en que es recibido el componente material de la intuición empírica, manera que es independiente de cualesquiera que sean las sensaciones que conforman dicho material.[359] La explicación de que ésta sea la manera en que el material sensible es recibido, se halla en nuestra

[357] Esto entra en consonancia con lo que Kant claramente expresa en el pie de página que corresponde a la *Antítesis de la primera antinomia de la razón pura* (B 457); en esta nota, el filósofo señala que en una misma intuición empírica, la materia y la forma se encuentran unidas: "[…] la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y espacio (de percepción y de espacio vacío). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma". Ver también Lorne Falkenstein (1995) p.87.

[358] Ver la explicación que Lorne Falkenstein (1995) presenta sobre esta perspectiva, en las páginas 79 y 80. Al respecto, el filósofo señala que la interpretación del espacio y del tiempo en cuanto representaciones innatas en la mente humana, a la manera de contenedores vacíos en espera de las sensaciones, tiene como punto de partida la tesis acerca de que la diversidad sensible se presenta sin ordenación espacio-temporal alguna ('*heap thesis'*). Esta tesis también es compartida por la interpretación que señala que la estructura espacio-temporal es producida por la actividad intelectual.

[359] Sobre esto, más adelante en la Observación I de la Estética trascendental, Kant contrasta la absoluta necesidad del espacio y del tiempo en cuanto intuiciones puras *a priori*, frente al carácter *a posteriori* de las sensaciones: "Aquéllas [las intuiciones puras a *priori*, *i.e.,* el espacio y el tiempo] son inherentes, con absoluta necesidad, a nuestra sensibilidad, sean cuales sean nuestras sensaciones, que pueden ser muy diferentes." (B 60/A 43). Es preciso notar que la 'absoluta necesidad' del tiempo y del espacio frente al carácter contingente de las sensaciones, radica en que los primeros son 'inherentes a nuestra sensibilidad'; nuestro aparato receptor se encuentra estructurado de tal modo que la diversidad sensible es recibida bajo una ordenación espacio-temporal. El carácter *a priori* de las formas puras de nuestra intuición tiene una explicación que nos remite a la estructura de la sensibilidad humana; ambas formas son *a priori*, anteceden -en sentido estructural- la experiencia.

constitución humana: se trata de un rasgo de nuestro aparato receptor[360] y, en este sentido, podemos comprender por qué Kant describe en un lenguaje metafórico que el espacio y el tiempo, como formas puras de la intuición sensible, "se encuentran *a priori* en la mente".[361]

Con base en lo descrito líneas arriba, podemos ver que las intuiciones empíricas son representaciones complejas en las que el componente material de éstas (las sensaciones) se debe a los impactos de los objetos sobre nuestros sentidos (de manera más precisa, sobre nuestros órganos sensoriales) y la ordenación espacio-temporal de este componente, tiene su explicación en los rasgos de nuestra capacidad receptiva. En suma, la producción de la diversidad espacio-temporal obedece a dos causas de distinta índole

[360] Ver, por ejemplo, el parágrafo B 41: ante la pregunta acerca de cómo es que se encuentra en nuestra mente una intuición externa que precede los objetos y que hace posible la determinación *a priori* del concepto de tales objetos, Kant señala que esto sólo puede explicarse en tanto que dicha intuición "se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y de recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos, es decir, una *intuición*. Por consiguiente, sólo en cuanto forma del *sentido* externo en general." (Las cursivas son del original). Aunque lo dicho por Kant aquí se inscribe en el contexto de la Exposición trascendental del concepto de espacio como principio que explica la posibilidad de la geometría en tanto conocimiento sintético *a priori* y, en esa medida, los objetos a los que hace referencia son los objetos construidos (*Objecten*) -en este caso, los objetos de la geometría-, considero que el parágrafo muestra claramente que Kant encuentra en la constitución humana, las raíces del carácter *a priori* del espacio en el sentido de que antecede formalmente toda recepción sensible. Al ser un rasgo estructural de la *receptividad humana*, un rasgo que hace posible toda intuición externa, el espacio es *la condición subjetiva de la sensibilidad*. Como veremos más adelante, mostrar el carácter subjetivo del espacio constituye uno de los objetivos que Kant persigue al exponer los argumentos en favor del espacio en cuanto intuición *a priori*, en la Exposición metafísica.
Elaboro este comentario con base en la interpretación de Henri Allison en torno a que la propuesta de Kant opera con, al menos, dos sentidos de objeto: *Objekt* como el sujeto en un juicio, *i.e.,* algo representado conceptualmente, por una parte, y *Gegenstand* como objeto de experiencia posible, es decir, como objeto empírico real o actual, por otra. (Ver Allison 1992 [1983], pp. 63-65; 220-22, por ejemplo). Cabe precisar que de acuerdo con Allison, los dos sentidos referidos de objeto marcan la pauta para diferenciar las dos partes de la Deducción trascendental: en la primera parte, Kant muestra que las categorías son necesarias respecto de los objetos en cuanto *Objekt*, mientras que en la segunda, los esfuerzos del filósofo se encaminan a establecer la necesidad de las categorías en relación con los objetos en tanto entidades reales o actuales, es decir, en cuanto *Gegenstand*. (p. 221).

[361] En la página 90, Lorne Falkenstein (1995) señala que la afirmación kantiana acerca de que el tiempo y el espacio se encuentran *a priori* en la mente, en absoluto puede tomarse como un exceso discursivo cometido por por el filósofo alemán; esto, si tenemos presente que para Kant la forma espacio-temporal es *a priori* en el sentido de que es la manera en que es recibida la diversidad sensible; esta manera es por completo independiente de cualquier impresión sensible que pueda ocurrir. De este modo, podemos saber que ningún dato sensorial que pueda ser recibido, podrá negar o minar el conocimiento que tenemos de los rasgos formales de lo diverso sensible; el contenido del material sensible es irrelevante en relación con la manera en que éste puede ser ordenado dentro de la diversidad. La afirmación kantiana acerca de que la forma pura de las intuiciones se halla '*a priori* en la mente' lejos de ser un abuso del lenguaje podría tomarse, por el contrario, como una metáfora eficaz de la que se vale Kant para expresar claramente su posición en torno a que la forma espacio-temporal es un rasgo inherente a nuestras capacidades receptivas; ver también las páginas 94 y 95 del texto de Falkenstein, por ejemplo.

que actúan conjuntamente: los impactos de los objetos sobre nuestros sentidos y nuestra constitución subjetiva.[362]

Es importante observar que la tesis kantiana del carácter *a priori* del tiempo y del espacio en cuanto formas u órdenes de presentación de lo diverso sensible, describe *únicamente* los rasgos generales en que las sensaciones son recibidas en la intuición (bajo sucesión temporal y extensión espacial); en absoluto la ordenación espacio-temporal determina la localización específica de los elementos ordenados ni, incluso, cuáles de éstos, en particular, son regidos por dicha estructura. Esto último depende de los estímulos recibidos, es decir, de los impactos que producen los objetos en nuestros órganos sensoriales.[363] En el marco de la investigación trascendental kantiana, es preciso presuponer el orden espacio-temporal de presentación de lo diverso sensible, para tener experiencia de las relaciones espacio-temporales específicas que hay entre los objetos y, asimismo, entre ellos y nosotros; en este sentido, el espacio y el tiempo constituyen condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento. Esto que apunto corresponde con el objetivo de la investigación sobre la estructura de la sensibilidad humana, con el que Kant cierra el parágrafo introductorio, mostrar que "hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo."[364] Hacer evidente que el tiempo y el espacio son *a priori* en el sentido de que se trata de representaciones cuya naturaleza es por completo independiente de la experiencia y, además, la hacen posible,[365] así como mostrar que ambas representaciones tienen una naturaleza intuitiva, por lo que no son producto de la elaboración intelectual, constituyen los objetivos de los argumentos que Kant presenta, a continuación, en la Exposición metafísica. Veamos éstos.

4.2 Espacio y tiempo: condiciones *a priori* de la sensibilidad humana

Al inicio de la exposición sobre el espacio, Kant explica que a través de nuestro sentido externo, podemos representarnos objetos fuera de nosotros y todos ellos estando en el espacio, dentro de éste la figura, la magnitud y las relaciones mutuas de los objetos son

[362] B 34/A 20; B 35/A 21. Ver también Falkenstein 1995, pp. 87, 93 y 101.
[363] Ver Falkenstein 1995, pp. 94, 95 y 136.
[364] A 22/B 37.
[365] Ver Lazos 2014, pp. 87 y 88.

determinadas o determinables.[366] A su vez, por medio del sentido interno intuimos los estados internos de nuestra mente y subraya que solamente hay una forma bajo la que es posible la intuición de nuestros estados internos y es que éstos sean representados en relaciones temporales.[367]

Lo anterior significa que nuestro conocimiento objetivo se inserta en una estructura de relaciones espacio-temporales. Todas y cada una de nuestras representaciones se encuentran inscritas en un plexo espacio-temporal; sin el espacio y sin el tiempo no tendríamos conocimiento alguno. Pero, si el tiempo no puede ser intuido como algo externo y, asimismo, el espacio no es algo en nosotros, entonces ¿qué son, pues, el espacio y el tiempo? -pregunta Kant- y enseguida presenta tres alternativas: a) ¿se trata de seres reales?, b) ¿son relaciones de las cosas, consideradas éstas con independencia de nuestra capacidad para intuirlas? o, por el contrario, c) ¿son sólo inherentes a la forma de la intuición sensible y, por ello, constitutivas de la condición subjetiva de nuestra mente, condición sin la cual no podrían atribuirse a cosa alguna?[368]

Ante las preguntas anteriores, Kant señala que es preciso obtener información sobre el problema; para ello, expondrá primero el concepto de espacio y posteriormente el de tiempo. Aquí el filósofo abre un paréntesis para aclarar lo que entiende por exposición, *i.e*., "la representación clara (aunque no sea detallada de lo que corresponde a un concepto)"[369] y enseguida alude a un tipo de exposición llamada "metafísica"; al respecto, nos dice que la exposición es de naturaleza metafísica "cuando contiene lo que nos muestra el concepto en cuanto dado *a priori*."[370] De este modo, inicia con la exposición metafísica del espacio; al concluir ésta, Kant introduce un segundo tipo de exposición que es la "trascendental", sobre ella nos dice lo siguiente:

> Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para tal objetivo hace falta:
> 1) que esos conocimientos surjan realmente del concepto dado;
> 2) que esos conocimientos sólo sean posibles suponiendo una forma dada de explicación de dicho concepto.[371]

[366] A 23/B 38.
[367] A 23/B 38.
[368] A 23/B 38.
[369] A 23/B 38.
[370] A 23/B 38.
[371] B 41.

En un primer acercamiento, la distinción entre la exposición metafísica y la trascendental radica en lo siguiente: en la primera, Kant se ocupará de mostrar que el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad; una vez que ha establecido lo anterior, en la exposición trascendental mostrará que el espacio –como forma *a priori* de la intuición- es necesariamente la condición de posibilidad para otros conocimientos sintéticos *a priori*, los cuales –como más adelante explicará- serán las proposiciones de la geometría. La distinción entre 'exposición metafísica' y 'exposición trascendental' también opera para el tiempo, aunque en la exposición trascendental Kant no alude a algún conocimiento sintético *a priori* en particular, como pudiera ser la aritmética. Asimismo, el filósofo nos aclara que ha introducido bajo el rubro de 'exposición metafísica', un argumento que debe corresponder a la exposición trascendental del tiempo.[372]

Ahora bien, en virtud de que el objetivo que persigo en el presente parágrafo es presentar los argumentos de Kant en favor de que el tiempo y el espacio son formas *a priori* de la intuición sensible y, asimismo, que en cuanto intuiciones no son producto de alguna construcción intelectual, en lo que sigue me concentraré en los argumentos que integran la denominada 'exposición metafísica'. Iniciaré con el espacio.

4.2.1 El espacio como intuición *a priori*

Observemos que hablar del espacio como intuición *a priori* presupone dos tesis: que el espacio es una intuición (una representación singular y no un concepto) y que es *a priori* (está presupuesto[373] para que se dé la experiencia y, por tanto, no se deriva de ella). Kant estructura una argumentación con base en cuatro incisos para mostrar que el espacio es una intuición *a priori.* Como veremos, los dos primeros enfatizan el carácter *a priori* del

[372] Aquí Kant se refiere al argumento número tres del § 4 titulado "Exposición metafísica del concepto de tiempo".

[373] Ver, por ejemplo, la explicación que presenta Lazos acerca de que el espacio en cuanto orden de presentación está presupuesto en la percepción y la localización de los particulares; sin embargo, advierte, ello no significa que la ubicación y las relaciones actuales entre los objetos sean puestos *a priori* por la sensibilidad humana. Esta observación es central para el objetivo que persigo en el presente capítulo: mostrar que existe compatibilidad entre el compromiso realista de Kant frente al fenómeno y la idealidad del espacio; en otras palabras, hacer notar que en la propuesta kantiana la idealidad del espacio, en cuanto orden de presentación, no implica la idealidad de los objetos, como acusa Nagel. Ver Lazos 2014, p. 102.

espacio; y, a su vez, los dos últimos hacen hincapié en que el espacio es una intuición pura y no un concepto del entendimiento.

1. "El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas".[374] Aquí Kant nos dice que al percibir cualquier objeto externo éste se encuentra ubicado en algún lugar, el cual puede ser diferente del sitio que ocupamos nosotros y/o del sitio que ocupan otros objetos. La experiencia que tenemos de los objetos externos presupone el espacio y no al revés, esto es, el espacio no es un concepto que surja de la abstracción de las experiencias externas. La condición necesaria para poder tener experiencia de cualquier objeto externo es el espacio.

2. "El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas".[375] La condición de posibilidad de los fenómenos es el espacio. No podemos representarnos la ausencia de espacio, aunque fácilmente podemos representarnos un espacio sin objetos en él. El espacio no es una representación que dependa de los fenómenos; por el contrario, es una representación *a priori* que hace posible nuestra experiencia externa. Aquí es importante observar que al señalar que no podemos representarnos un espacio sin objetos, Kant no apela a alguna deficiencia o peculiaridad de nuestra mente concebida desde el plano de lo psicológico; se refiere, desde mi punto de vista, a una imposibilidad de carácter formal, esto es, para que algo cuente como representación de un objeto externo, se requiere de manera necesaria la presuposición de espacio.

3. "El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura."[376] El espacio –sostiene Kant- es esencialmente único y es omnicomprensivo. Cuando hablamos de "diferentes espacios", debemos entenderlos como partes de un solo espacio único; sin embargo, no debemos concebir estas partes como constituyentes del espacio, en el sentido de que sean las partes de las cuales se compondría: el espacio no se compone de porciones de espacio; cualquier segmento o delimitación presupone necesariamente el espacio. La multiplicidad y, también, el concepto universal de espacio surgen solamente al limitar éste, declara Kant. En consecuencia, cualquier concepto que nos pudiéramos formar del espacio está cimentado en una intuición *a priori*, no empírica.

[374] B 38.
[375] A 24/B 39.
[376] A 25.

4. “El espacio se representa como una magnitud dada infinita”.[377] El espacio no es un concepto sino una intuición *a priori*. Un concepto es una representación contenida como rasgo común en una cantidad infinita de objetos posibles y éstos se encuentran subsumidos en el concepto; no podemos pensar en un concepto que contenga una cantidad infinita de representaciones. Esto, sin embargo, sí ocurre cuando pensamos en el espacio: en él coexisten al infinito sus partes.

4.2.2 El tiempo como intuición *a priori*

Kant defiende la tesis del tiempo como intuición *a priori* de la sensibilidad a partir de cuatro incisos que, como veremos, mantienen un estrecho paralelismo respecto de los presentados en la exposición metafísica sobre el espacio. De manera similar a lo que ocurre con los argumentos sobre el espacio, los dos primeros resaltan la naturaleza *a priori* del tiempo y los últimos hacen énfasis en el tiempo como intuición y no como concepto.

1. “El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia.”[378] Sólo presuponiendo el tiempo, uno puede representarse que algo existe de manera simultánea, es decir, en el mismo tiempo, o bien, de modo sucesivo, en tiempos distintos. Aquí Kant subraya que no podríamos percibir siquiera la coexistencia ni la sucesión de los fenómenos sin la base *a priori* de la representación del tiempo. El tiempo no es un concepto empírico ni depende de la experiencia; por el contrario, para poder tener cualquier intuición, se requiere necesariamente la condición subjetiva del tiempo. Esto abarca la experiencia que tenemos de los objetos externos y la de nuestros estados internos.

2. “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones.”[379] El tiempo es la condición general de la posibilidad de todos los fenómenos. Es posible eliminar los fenómenos del tiempo, pero es imposible eliminar el tiempo mismo. Sólo en el tiempo es posible la realidad de los fenómenos, declara Kant. Desde mi punto de vista, aquí el filósofo nos sugiere que la realidad de un fenómeno está

[377] B 40.
[378] B 46.
[379] A 31.

dada por su ocurrir; todo fenómeno sucede en un punto determinado en el tiempo y, a su vez, ocurre al mismo tiempo o después de otra cosa.

3. "El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible."[380] El tiempo es uno y el mismo. Podemos referirnos a períodos o segmentos de tiempo, sin embargo, éstos son sólo partes del mismo, no sus constituyentes; el tiempo no es la suma de sus constitutivos porque el planteamiento mismo de la adición presupone el tiempo, esto es, una unidad de tiempo seguiría después de otra. Cuando aseveramos que tiempos diferentes no pueden ser simultáneos, esta afirmación no puede derivarse de un concepto universal de 'tiempo'; dicha aseveración sólo tiene lugar sobre la base de una intuición *a priori* y se trata –declara Kant- de una proposición sintética.

4. "La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base."[381] Si aceptamos que las partes del tiempo no son sus constituyentes, es decir, que el tiempo no está formado por la adición de sus partes, entonces podemos afirmar que cada magnitud temporal sólo es posible si se considera al tiempo único como ilimitado. Hablar de un límite, de una magnitud, presupone la referencia a la totalidad. Sólo podemos hablar de una magnitud parcial si presuponemos la totalidad de la cual tal magnitud es sólo una parte. Cada magnitud está contenida en el tiempo y esto sólo es posible a través de una intuición; por el contrario, si el tiempo fuera un concepto, entonces estaría contenido en sus magnitudes parciales y esto en un sentido lógico no es posible.

Una vez que Kant ha mostrado la naturaleza *a priori* del tiempo y del espacio y, asimismo, que se trata de intuiciones y no de conceptos, deriva dos consecuencias que, a primera vista, parecen expresar fenomenalismo. En el siguiente apartado realizaré algunas reflexiones en torno al espacio como intuición *a priori* y, en el desarrollo de mi exposición, analizaré las consecuencias mencionadas. Me concentro específicamente en el espacio, dado el papel que desempeña en cuanto condición subjetiva que hace posible el conocimiento objetivo; gracias al carácter *a priori* e intuitivo del espacio, podemos

[380] A 32. En el texto original corresponde al argumento número cuatro. La numeración se altera porque –como mencioné- Kant señala que el tercer argumento debe de ser integrado en la exposición trascendental del tiempo y no en la exposición metafísica, como ocurre.
[381] B 48. En el texto original corresponde al argumento número cinco.

localizar objetos externos, diferenciarlos de nosotros e identificar tanto las relaciones específicas de carácter espacial que configuran sus cuerpos, como las relaciones espaciales que hay entre éstos.[382]

Aunado a lo descrito líneas arriba, la reflexión en torno al espacio como intuición *a priori*, resulta indispensable en el presente trabajo de investigación; frente al cargo de subjetivismo extremo similar al de Berkeley que Nagel imputa a Kant, el espacio como criterio de exterioridad objetiva[383] juega un papel crucial: "[…] Si las cosas son para nosotros objetos externos es sólo gracias al espacio",[384] expresa el filósofo alemán de manera contundente.

4.3 Reflexiones en torno al espacio como condición *a priori* de nuestro conocimiento empírico

En esta sección realizaré algunas reflexiones respecto del espacio como condición *a priori* de nuestra experiencia, con el propósito de hacer notar que el compromiso de Kant frente al carácter ideal y subjetivo del espacio, en absoluto mina o pone en riesgo la realidad empírica del fenómeno y sus propiedades, entre ellas, las de orden espacial como la figura y la extensión. Inicio este trabajo con un análisis de la segunda observación de la Estética trascendental (parágrafo B 67), con el propósito de apreciar con mayor detalle cómo es que nuestro conocimiento de objetos empíricos es necesariamente relacional a partir de que el espacio es la forma del sentido externo; planteamiento que he venido sosteniendo desde el acercamiento a la revolución copernicana efectuado en el capítulo anterior. Para hacer evidente que el compromiso de Kant frente a la idealidad del espacio de ningún modo pone en riesgo la realidad del fenómeno en cuanto objeto considerado *en relación con* nuestra subjetividad, resalto en B 67 la tesis de la irreductibilidad: dado que a partir del sentido externo sólo se nos dan representaciones de la relación del objeto con el sujeto,

[382] Sobre el espacio como condición de nuestra experiencia espacial, de nuestro conocimiento de cuerpos, ver Lazos 2014, p. 94, por ejemplo.
[383] Aquí sigo a Isabel Cabrera quien pone en relieve el papel del espacio como criterio de exterioridad objetiva: "[E]l espacio […] es señal de exterioridad. Sin duda la representación espacial es uno de nuestros mejores criterios para pensar que hay cosas allí fuera que no son meras representaciones o estados mentales. Así, el espacio no sólo es un criterio básico (aunque parcial, ya que hace falta el tiempo) de diferenciación sino también un criterio recurrido de exterioridad objetiva." Ver Cabrera 1999, p. 79.
[384] A 29.

únicamente podemos conocer las propiedades relacionales de los objetos, no lo interior, es decir, no sus propiedades intrínsecas.

Con base en la tesis de la irreductibilidad a partir de lo estudiado en B 67, examino posteriormente cada una de las consecuencias que el filósofo deriva de los argumentos en torno al espacio como intuición *a priori*. En lo que atañe a la primera consecuencia (tesis de la idealidad del espacio), muestro que ésta se sigue no sólo de la premisa explícita sobre el espacio como intuición *a priori*, sino de -al menos- dos premisas implícitas más: 1) la tesis referida a la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas respecto de las intrínsecas y 2) el planteamiento de Kant acerca de que lo interno de los objetos –lo que pertenece al objeto en sí mismo- carece de toda relación posible (lo que presupone la tesis de la distinción entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos). Estos dos presupuestos implícitos, en conjunto con la tesis sobre el espacio como intuición *a priori*, otorgan sustento a la afirmación de Kant acerca de que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de las relaciones entre éstas, como asevera la primera consecuencia. A la par de ella encontramos una conclusión implícita: el espacio es una propiedad relacional, una propiedad del fenómeno en cuanto objeto dado a los sentidos; lo que expresa el realismo empírico del filósofo. Por otra parte, en cuanto a la consecuencia *b*, hago notar que la posición de Kant en torno a la subjetividad del espacio se entrelaza con la tesis acerca de que la intuición humana es receptiva. El espacio como forma de la intuición es la manera en que los seres humanos recibimos todo particular: la diversidad sensible del fenómeno (la materia) se presenta bajo una ordenación espacial ante *nuestra* receptividad, de ahí el carácter eminentemente subjetivo del espacio en cuanto condición sensible. Para poner en evidencia lo anterior, realizo una reconstrucción del argumento que se encuentra en el párrafo que corresponde a la consecuencia *b*; en él Kant parte de una premisa que hace referencia explícita a la capacidad receptiva humana y de ella deriva que nos es posible conocer dos notas en torno al espacio: 1) su carácte*r a priori* y 2) su naturaleza relacional. En suma, a partir del análisis que realizaré de cada una de las consecuencias que Kant deriva del espacio en cuanto intuición *a priori* -en cuanto orden de presentación de los particulares-, será posible apreciar que el compromiso del filósofo frente a la existencia de los cuerpos con independencia de nuestras mentes, queda en pie. Sólo el espacio en cuanto forma de los fenómenos es ideal y subjetivo, no

las sensaciones que constituyen el componente material de ellos; no los particulares que se presentan ante nuestra receptividad.

Una vez que he hecho evidente que ni la tesis de la idealidad del espacio ni la tesis de la subjetividad del espacio comprometen la realidad empírica del fenómeno y sus propiedades, muestro que el realismo empírico kantiano es aún más palmario si observamos que existe un vínculo de mutua implicación entre la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos (en cuanto intuición *a priori*). En ambas tesis resalta el papel de las intuiciones como representaciones inmediatas que refieren a los particulares; representaciones que no tendríamos sin la presencia de objetos físicos que afectan nuestros sentidos.

Por último, abordo la aparente contradicción que existe en el discurso kantiano en torno al espacio: en la Estética trascendental el espacio es empíricamente real en tanto que pertenece de modo necesario a todo objeto dado a los sentidos, mientras que en los *Prolegómenos*, Kant parece afirmar que el espacio (y en suma el conjunto de cualidades primarias de los objetos) es de naturaleza subjetiva como sucede con las cualidades secundarias. En este apartado presento una solución a esta aparente inconsistencia, en el marco de lo que a mi juicio es el carácter necesariamente relacional de nuestro conocimiento empírico y, con ello, rechazo la lectura acerca de que la propuesta de Kant es de corte fenomenalista[385] como ocurre con la de Berkeley.

4.3.1 La naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia a partir del espacio como intuición *a priori*

En este apartado me concentraré en el planteamiento que he venido sugiriendo a partir del acercamiento realizado a la revolución copernicana,[386] en torno al carácter indefectiblemente relacional de la experiencia humana, carácter que tiene como signo la propuesta kantiana del espacio como intuición *a priori*. Esta tesis encuentra, en particular, pleno soporte en el parágrafo B 67 que se localiza en la segunda observación (II) de la Estética trascendental; vayamos a ésta.

[385] Como he señalado, en la Introducción del presente capítulo describo a grandes rasgos el fenomenismo o fenomenalismo como la posición que afirma que las propiedades primarias de los objetos son ideas, estados mentales o apariencias en nosotros. Tal posición se ha identificado con la propuesta de Berkeley.
[386] Sección 3.2 de la presente investigación.

Al inicio de la observación, Kant describe de manera nítida el propósito que persigue en ella, mismo que consiste en confirmar la tesis de la idealidad del espacio y del tiempo ('la idealidad del sentido, tanto externo como interno', la llama Kant); esta tesis, a decir del filósofo, radica en que "todos los objetos de los sentidos *son puros fenómenos*".[387] No obstante el lenguaje aparentemente fenomenista que Kant emplea en esta última afirmación, mi punto de vista es que esta tesis es expresión del compromiso del filósofo en torno a la realidad empírica del espacio como propiedad del objeto. Lejos de esperar, como pudiera ocurrir, que esta tesis hable de 'fenómenos' en el sentido de estados mentales, sensaciones o representaciones en nosotros y que se refiera a las propiedades espaciales de los objetos (la extensión y la figura) como meras ideas o apariencias, lo enunciado en ella confirma la realidad del fenómeno en cuanto objeto en relación con nuestra intuición, *i.e.,* en cuanto cuerpo situado espacialmente; asimismo, afirma la realidad objetiva de las propiedades espaciales de los objetos, propiedades que son relacionales. Observemos que la tesis de la idealidad del sentido tiene un énfasis aclaratorio: los fenómenos *son* los objetos de los sentidos, *i.e.,* los objetos espacio-temporales. Dado que en el presente apartado me ocupo en particular del espacio, mi apreciación es que el realismo empírico kantiano resplandece precisamente en la tesis de la idealidad del espacio y, asimismo, en ella se inscribe el planteamiento que he venido sugiriendo acerca del carácter necesariamente relacional de nuestra experiencia. Veamos esto.

La tesis de la idealidad del espacio en cuanto forma del sentido externo, implica que todo fenómeno -todo objeto de experiencia externa posible- se presenta ante nuestra sensibilidad de manera necesariamente espacial. Esto corresponde plenamente con la descripción que Kant realiza en parágrafos anteriores acerca de la realidad empírica del espacio: "el espacio abarca todas las cosas que se nos pueden manifestar exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas […]"[388]; "[a]firmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible […]"[389]. El espacio es la forma de la intuición externa y todo lo que corresponde a la intuición sólo puede ser relacional, sostiene en B 67. Volvamos a las primeras líneas de este parágrafo. Notemos, en primera instancia, cómo el filósofo explica la denominada 'tesis de la idealidad del

[387] B 67. Las cursivas son mías.
[388] A 27/B 43.
[389] B 44/A 28.

sentido' en este pasaje a partir de la advertencia acerca de que nuestra intuición solamente contiene relaciones. Esto quiere decir que, de los objetos, únicamente podemos conocer lo que se inscribe en el ámbito de lo relacional, a saber, las propiedades relacionales de éstos. Dentro del conjunto de relaciones de las que podemos tener experiencia se encuentran las espaciales, referidas a la extensión de los objetos. La espacialidad es, por tanto, una propiedad relacional de las cosas:

> Todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición […] incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices).[390]

Más adelante, en este mismo parágrafo, Kant de manera puntual señala que en virtud de que a través de nuestro sentido externo únicamente podemos tener representaciones de relación, entonces éste "sólo puede contener en su representación la relación del objeto con el sujeto […]"[391], lo que no deja lugar a dudas de la naturaleza inevitablemente relacional de nuestro conocimiento, cuyo signo se encuentra en el espacio como forma del sentido externo. Es preciso notar cómo aquí Kant ya no habla de 'relaciones' en un sentido general, sino que alude a una relación particular: la que existe entre el objeto y *el sujeto*; es decir, se trata de la relación que de manera inevitable sostenemos con los objetos.

Para alumbrar lo dicho en B 67, recordemos que en el primer parágrafo de la Estética trascendental, Kant claramente señala que la *forma* del fenómeno hace que "lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas *relaciones*" y enseguida advierte que "[l]as sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación".[392] La manera en que recibimos las sensaciones es bajo una ordenación y posición espaciales. Éste es el sentido, me parece, del énfasis de Kant en la observación II acerca de que el espacio –en cuanto forma del sentido externo- "sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto […]"[393]. Las sensaciones -caracterizadas por el filósofo como los efectos de los objetos sobre nosotros-

[390] B 67.
[391] A 23/B 37.
[392] A 20/B 34. Las cursivas son mías. Revisé estas afirmaciones al inicio del presente capítulo (sección 4.1).
[393] B 67.

[394] son recibidas bajo una ordenación y posición espaciales, a partir de lo cual es posible tener experiencia espacial[395]. El espacio como forma del sentido externo es, por tanto, una rejilla, un sistema de relaciones posibles[396] que nos permite identificar los lugares que ocupan los objetos, las relaciones espaciales que conforman su figura y su extensión, así como las relaciones espaciales que, de manera efectiva, mantienen los cuerpos entre sí.[397]

Es importante notar, además, que al hablar del espacio como la forma del sentido externo y al señalar que solamente podemos tener representaciones de "la relación del objeto con el sujeto", Kant coloca al objeto posicionado respecto del sujeto. Ante el observador, el objeto se presenta ubicado espacialmente. En este plano compartido entre el observador (que a su vez está posicionado) y el objeto, de lo único que es posible tener conocimiento es de las propiedades que se inscriben en el ámbito de la relación del objeto con el sujeto. Todo aquello que pueda ser descrito será indefectiblemente relacional; sólo podemos conocer las propiedades relacionales de los objetos, entre ellas, la espacialidad (figura y extensión); no las propiedades intrínsecas de ellos, lo que pertenece al objeto en sí mismo. Es imposible conocer las propiedades internas de los objetos vía lo fenoménico. Las propiedades relacionales no son reductibles a las propiedades intrínsecas.[398] Veamos el argumento completo:

> […] por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma. Hay que concluir, pues, que, desde el momento en que no se nos dan a través del sentido externo más que representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo.[399]

Lo que corresponde a la intuición incluye solamente representaciones de relación y a través de 'simples relaciones', es imposible conocer las propiedades intrínsecas de los

---

[394] A 20/B 34.
[395] A 24/B 39.
[396] Ver Cabrera, 1994, pp, 154 y 176, por ejemplo.
[397] Es preciso observar que Kant se refiere a objetos extensos, es decir, cuerpos conformados por partes interrelacionadas. Ver A 283 / B 339. En el capítulo anterior, apartado 3.3.3, abordé la noción de 'cuerpo' en Kant e hice ver que las propiedades espaciales de los cuerpos (figura y extensión) son relacionales.
[398] En el apartado 3.3.3 del capítulo anterior realicé, con base en la propuesta de Rae Langton, una primera aproximación a la tesis kantiana sobre la imposibilidad de penetrar en 'lo interior' de los objetos vía las propiedades extrínsecas, ya que éstas no son reductibles a las propiedades intrínsecas (tesis de la irreductibilidad).
[399] B 67.

objetos, advierte Kant. La extensión de los objetos es una propiedad de carácter relacional: podemos tener experiencia de ella.[400] Debido a que el espacio es la forma del sentido externo, *i.e.,* es el orden en que la diversidad sensible del fenómeno se presenta ante nuestra intuición, es posible tener experiencia espacial, como ocurre efectivamente:[401] somos capaces de identificar las relaciones espaciales que existen entre los cuerpos, así como las que configuran un cuerpo. La espacialidad de los cuerpos (figura y extensión) es una propiedad a la que, en principio, podemos tener acceso en virtud de que el espacio -en cuanto orden de presentación de los particulares- es condición de posibilidad de la experiencia de las relaciones espaciales específicas de los cuerpos y entre éstos. El espacio, entonces, es una propiedad que no pertenece a las cosas en sí mismas ni a las relaciones entre ellas. Esto último es lo que afirma la primera consecuencia que Kant deriva de los argumentos en favor del carácter *a priori* e intuitivo del espacio. Examinemos ésta a la luz de lo que hemos estudiado en la presente sección.

4.3.2 El par de consecuencias que Kant deriva a partir del espacio como intuición *a priori*: a) El espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas, ni de sus relaciones mutuas y b) El espacio es sólo una condición subjetiva de la sensibilidad

En este apartado analizaré cada una de las consecuencias que Kant deriva de los argumentos presentados en la Exposición metafísica en favor del carácter intuitivo y *a priori* del espacio: "a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni de sus relaciones mutuas"[402] y "b) El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad"[403]. Mostraré que la tesis *a* cuyo carácter es metafísico, *en el fondo* revela el compromiso del filósofo con la realidad empírica del espacio en tanto propiedad de los objetos de los sentidos y, por otra parte, la tesis *b* de acento epistemológico, expresa el idealismo trascendental kantiano, en tanto que el espacio es una condición subjetiva –humana- para la percepción de objetos externos en tanto que particulares.

[400] Recordemos, además, que un cuerpo está constituido exclusivamente por partes interrelacionadas, por tanto, las propiedades espaciales de éste como su figura y extensión, son relacionales. Ver A 283 / B 339 y, asimismo, el apartado 3.3.3 de este trabajo.
[401] Ver Lazos 2014, p. 82; 84 y 85.
[402] A 26/B 42.
[403] A 26/B 42.

Veamos, entonces, las consecuencias que Kant deriva de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio:

> a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. […][404]
>
> b) El espacio *no es más que* la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa.[405]

A primera vista, ambas afirmaciones resultan ser contra-intuitivas e, incluso, aberrantes, por lo que pueden suscitar una reacción inmediata no sólo de sorpresa sino de franco rechazo a cada una. Aquí lo más aconsejable es conservar la calma en la medida de lo posible. Vale la pena recordar lo analizado a lo largo del capítulo anterior y, asimismo, lo que hemos visto en las secciones previas a la presente, ya que contamos con elementos teóricos que pueden dar sentido a lo dicho por Kant tanto en la conclusión *a* como en la *b*.

Observemos que la primera de ellas (*a*) –conocida como 'tesis de la idealidad del espacio'- advierte que el espacio no es una *propiedad* de las cosas en sí mismas, ni de las relaciones entre éstas; por lo que se trata de una afirmación de carácter metafísico. *Grosso modo*, las aseveraciones sobre las propiedades que tienen las cosas (o que no tienen), son asertos de naturaleza metafísica. Por otra parte, la segunda conclusión (*b*) –identificada como 'tesis de la subjetividad del espacio'- establece que el espacio es la condición subjetiva de la sensibilidad; el acento se encuentra en nuestra cognición, por lo que la aguja apunta hacia lo epistemológico. Asimismo, *a* tiene un carácter negativo, contrariamente a *b* en la que Kant define sin ambages lo que es el espacio. Todo esto sugiere que lo recomendable es analizar por separado y de manera independiente cada una las consecuencias anteriores. Sin embargo, esto que observo en absoluto es concluyente. Una de las preguntas que surgen frente al par de consecuencias es si, acaso, existe alguna relación lógica de inferencia en el sentido de que alguna de ellas sea premisa de la otra, es decir, que la tesis de la subjetividad se siga de la tesis de la idealidad, o bien,

[404] A 26/B 42.
[405] A 26/B 42. Las cursivas son mías.

lo contrario. Mi posición es que no hay tal vínculo; afirmo esto con base en la reconstrucción que elabora Efraín Lazos del argumento de la Exposición metafísica que se encuentra en la Estética trascendental acerca del espacio en cuanto intuición *a priori*; en este trabajo es posible apreciar claramente cómo es que, en absoluto, ambas consecuencias conforman entre sí un argumento.[406]

En lo que sigue, presentaré la demostración referida y, una vez que mediante ella queda patente que es posible dar un tratamiento a cada tesis sin presuponer la existencia de un vínculo lógico inferencial (justificatorio) respecto de la otra, iniciaré el análisis de cada una. De esta manera, caminaré hacia el propósito de esta sección: hacer notar que en la tesis *a* se encuentra implicado el compromiso de Kant en torno a la realidad empírica del espacio como propiedad relacional de los objetos en cuanto fenómenos, por lo que, en el fondo, es expresión del realismo empírico asumido por el filósofo y, asimismo, que la consecuencia *b*, cuyo tema se centra en el espacio como condición subjetiva para la percepción de objetos externos,[407] revela el idealismo trascendental kantiano. Desde esta perspectiva, la conectiva lógica que, en todo caso, correspondería a la relación que existe entre ambas tesis es una conjunción (∧) en tanto que cada una de ellas expresa la posición del filósofo como realista empírico y, *a la vez*, como idealista trascendental.[408]

Como recién señalé, Lazos demuestra que la tesis de la idealidad (consecuencia *a*), así como la tesis de la subjetividad (consecuencia *b*), se derivan conjuntamente del compromiso de Kant frente al espacio como intuición *a priori*. Con ello es posible advertir claramente que no existe una relación de fundamento a consecuencia entre ambas tesis. Lazos realiza una reconstrucción del argumento central de la Exposición metafísica sobre el espacio y, de este modo, pone en evidencia que el argumento kantiano tiene la forma lógica de un dilema destructivo (una *reductio*) sobre dos alternativas acerca de la naturaleza del espacio: la sustancialista de Newton y la relacionista de Leibniz.[409] Esta

[406] Ver Lazos 2014, pp. 77-110.
[407] Ver, por ejemplo, Lazos 2014, pp. 97-103.
[408] Ver, por ejemplo, A 370; en este parágrafo Kant nos dice que "[e]l idealista trascendental *puede*, en cambio, *ser* un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse". Las cursivas son mías. Es importante observar que en el caso de que sea fallida la hipótesis de interpretación que presento en torno al realismo empírico kantiano que subyace en la primera consecuencia y el idealismo trascendental de la segunda, de cualquier modo la conectiva lógica que corresponde a la relación entre las dos conclusiones es una conjunción; esto, con base en la demostración de Lazos que presento aquí.
[409] Con el objetivo de facilitar la lectura del argumento que ofrece Lazos, a continuación presento un resumen de la descripción del filósofo sobre los rasgos más sobresalientes de cada modelo respecto de la naturaleza del espacio; esto, con el riesgo de dejar fuera elementos que deben ser considerados. Tanto la propuesta de Newton como la de Leibniz, representan las concepciones de mayor peso a finales del siglo

reductio opera por medio de la inserción de la tesis kantiana del espacio como intuición *a priori*. Observemos esto en el argumento de Lazos:

E1. El espacio es, o bien (a) una sustancia, una cosa autosubsistente, o bien (b) una relación entre sustancias, entre cosas autosubsistentes, o bien (c) una condición subjetiva de representación de los objetos de la experiencia.

E2. Si el espacio fuera una sustancia (a), o una relación entre sustancias (b), entonces obtendríamos la representación de espacio a través de la experiencia. Pero,

E3. El espacio es *a priori* y no discursivo; por lo que,

E4. No podemos obtener la representación del espacio a través de la experiencia.

Por lo tanto,

EC1. E1a y E1b son falsas, el espacio no es una sustancia ni una relación entre sustancias, y

EC2. E1c es verdadera, el espacio es una forma subjetiva de representación

Una vez que ha quedado demostrado que ambas consecuencias (EC1 y EC2) se derivan de manera conjunta de la premisa del espacio como intuición *a priori* en una reducción que opera sobre los dos disyuntos de la primera premisa, abordaré cada una de manera independiente, *i.e.,* sin presuponer que entre ambas hay una relación justificatoria.

---

dieciocho, explica Lazos. En el primer modelo, el espacio es una sustancia absoluta, indivisible, anterior a los cuerpos físicos en un sentido tanto lógico como metafísico, subsiste con independencia de la existencia de cualquier otra entidad; contiene todos los cuerpos así como las relaciones entre éstos, de tal modo que nada existe fuera de él, y, por último, es un atributo de Dios, expresión de su omnipresencia e inmensidad (pp. 78-79). Por otra parte, en el modelo de Leibniz, el espacio es "la abstracción de un orden percibido entre objetos coexistentes" (p. 79); Lazos recupera la analogía con un árbol genealógico que el propio Leibniz propone para describir el espacio: "Un árbol genealógico es un sistema abstracto de las relaciones que sostienen hermanos, hermanas, padres, madres, tíos, etc. Así como un árbol genealógico no preexiste a la totalidad de sus partes o miembros ni es metafísicamente distinto de éstos, así el espacio tampoco es una realidad preexistente a los cuerpos. Dada esta analogía el espacio no es algo así como un contenedor en el cual los cuerpos están localizados y a través del cual se mueven –la posición de Newton y sus seguidores-, sino más bien una estructura abstracta de relaciones en la cual pueden insertarse los cuerpos reales, e incluso los posibles." (pp. 79-80). Por otra parte, es importante señalar que la segunda premisa (E2), hace referencia a que, en caso de que el sustantivismo o el relacionismo fueran verdaderos, entonces la representación del espacio sería obtenida por medio de la experiencia. Lazos pone en relieve que esta premisa no depende del modelo de la geometría que se desprende de la Exposición trascendental: "justamente no entra en conflicto con que la geometría pueda contener juicios sintéticos a *posteriori*, como sería el caso si el espacio fuese una cosa o una relación entre las cosas." (p. 81).

En lo que atañe a la primera consecuencia, es importante hacer notar que la interpretación que ofreceré tiene como punto de partida la propuesta de Lazos, quien rechaza la lectura de esta conclusión como la tesis de 'la no espacialidad de las cosas en sí mismas'.[410] De este modo, antes de exponer mi posición sobre esta consecuencia, resaltaré en lo que sigue algunos de los planteamientos que presenta Lazos sobre esta tesis.

A manera de inicio, observemos que EC1 expresa la negativa de Kant al sustantivismo de Newton, así como al relacionismo de Leibniz, como modelos para dar cuenta de la naturaleza del espacio. Lazos nos hace ver que no obstante las diferencias que hay entre una y otra propuesta, éstas poseen como elemento común el que en ambas el espacio, por una parte, y los cuerpos como particulares situados, por otra, son metafísicamente diferentes: "Para ambos [modelos] hay una diferencia metafísica fundamental entre los cuerpos, como ítems que ocupan un lugar, y el espacio mismo".[411] Por el contrario, para Kant "la diferencia entre el espacio y los cuerpos es la diferencia entre la intuición *a priori* y los particulares dados a la intuición externa",[412] apunta Lazos. De esta manera, hace notar que Kant introduce en el argumento de la Exposición metafísica un cambio de perspectiva en la reflexión sobre el espacio: éste es considerado en relación con el papel que juega en nuestro conocimiento de los cuerpos. Desde esta óptica, el espacio es condición de posibilidad de nuestra experiencia espacial: "[d]esde el punto de vista de nuestro conocimiento de los cuerpos, *i.e.,* de la experiencia espacial, el espacio es condición de las relaciones específicas entre los cuerpos y de las relaciones

[410] Es decir, la afirmación de que las cosas en sí mismas son no espaciales. De acuerdo con Lazos, bajo esta lectura, se desprenden dos problemas que se conectan entre sí: a) el del conocimiento de las cosas en sí mismas: si lo aseverado en la consecuencia *a* se lee como la afirmación de que las cosas en sí mismas son no espaciales, entonces esto "supone que tenemos acceso a cómo son las cosas independientemente de nuestro punto de vista humano, lo cual contradice la tesis de la humildad epistémica" (p. 92); y b) el de la alternativa ignorada: aceptar que el espacio es un orden humano de presentación de los particulares, no se sigue que no pueda ser también una propiedad de las cosas en sí mismas, *i.e.,* "de las cosas al margen de la experiencia humana" (pp. 91 y 92). La propuesta de Lazos enfrenta ambos problemas al mostrar que lo afirmado en la primera consecuencia no es equivalente a la aseveración respecto de que las cosas en sí mismas son no espaciales. Como veremos enseguida, el filósofo propone interpretar la afirmación acerca de que "el espacio no es una cosa ni una relación entre las cosas" como una aserción acerca de nuestro modo humano de captar relaciones espaciales. (p. 95).

[411] Lazos 2014, p. 93. Al respecto Lazos señala que "[l]os newtonianos piensan que los cuerpos presentan sólo las propiedades espaciales aparentes, que desaparecen en el espacio matemático; o para decirlo mejor, las diferencias entre los cuerpos se convierten sólo en diferencias cuantificables. Bajo el relacionismo, el espacio infinito es una representación abstracta de las relaciones entre los cuerpos; pero lo cuerpos representan sólo las propiedades extrínsecas de las sustancias, y en la metafísica leibniziana son reducibles o asimilables a las mónadas." (p. 93).

[412] Lazos 2014, pp. 93-94.

que los configuran en cuanto a su extensión […]"[413] El espacio en la propuesta kantiana, señala Lazos, es un orden de presentación de los particulares.[414]

El cambio de óptica que Kant introduce en el argumento de la Exposición metafísica respecto de la consideración sobre el espacio, permite ver por qué el rechazo de Kant al sustantivismo y al relacionismo en absoluto equivale a la tesis de la no espacialidad de las cosas en sí mismas. De acuerdo con Lazos, hay dos puntos que se relacionan mutuamente en el cambio de perspectiva introducido por Kant:

> El primero [de los puntos mutuamente relacionados en el cambio de óptica kantiano] consiste en colocar su teoría del espacio en el marco de una investigación filosófica sobre la sensibilidad humana. El segundo, es que tal investigación es el primer gran componente de esa propedéutica del sistema de la razón pura que es la crítica de la razón pura. Ese sistema, como se sabe, no contiene afirmaciones sobre los objetos, sino "sobre nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que es éste posible *a priori*" (A 12/B 25).

De este modo, el filósofo mexicano observa que la afirmación contenida en la consecuencia *a* respecto de que el espacio no es una propiedad que corresponda a las cosas, ni una relación entre las cosas consideradas en sí mismas, es una tesis que concierne a la investigación kantiana sobre nuestro modo *a priori* de conocer objetos; inscrita en este marco, es, por tanto, una aseveración sobre la manera humana de detectar relaciones espaciales; ni el modelo sustancialista ni el relacionista brindan elementos para esclarecer esta interrogante:

> […] la conclusión de que el espacio no es una propiedad de las cosas, ni una relación entre las cosas consideradas en sí mismas, tiene que verse como un aserto sobre nuestro modo de captar relaciones espaciales, *i.e.,* ni el sustancialismo ni el relacionismo permiten entender cómo es que los humanos somos capaces de representar el espacio.

---

[413] Lazos 2014, p. 94.

[414] Lazos 2014, p. 94. Sobre esto, Lazos describe: "Que sea un orden *de* presentación significa […] que en el orden se incluye siempre un observador situado en un punto determinado de este orden. Y que sea el orden *de los* particulares significa que todo lo que es un particular se nos presenta a los humanos ordenado espacialmente, *i.e.,* con una localización determinada." (p. 94). En las secciones anteriores, he hecho alusión a la propuesta de Lazos respecto del espacio en cuanto orden de presentación de los particulares; del mismo modo, en las siguientes secciones hare referencia a ella. Esto, porque la propuesta de Lazos es uno de los referentes de mayor peso a partir de los cuales he construido este capítulo en orden de lograr el objetivo que persigo en él: mostrar que la idealidad del espacio es compatible con la realidad del fenómeno y sus propiedades relacionales, entre ellas, las espaciales como la figura y la extensión.

Enseguida, Lazos, quizá a modo de cierre, presenta una reflexión. A través de ella es posible apreciar su postura en torno al espacio como el orden de presentación de los particulares, el papel de éste en nuestro conocimiento y, con ello, sus inevitables límites: si bien es cierto que podemos concebir otras maneras de captar el espacio, estas concepciones (en tanto que no corresponden a la manera humana de detectar relaciones espaciales) no pueden jugar -en todo caso- ningún papel en nuestro conocimiento de particulares; del mismo modo, queda por completo fuera de nuestro alcance, el poder evaluarlas. En palabras de Lazos:

> Podemos ciertamente concebir otros modos de captar el espacio –por ejemplo, el de Dios y el de los murciélagos-, pero no contamos en absoluto con medios para evaluarlos, y esas concepciones en todo caso no pueden desempeñar ningún papel en el conocimiento humano de particulares.

A mi juicio, la propuesta de Lazos acerca de leer la tesis de la idealidad del espacio como una aseveración sobre la manera humana de captar relaciones espaciales, constituye una invitación a inscribir lo dicho por Kant en ella dentro de la investigación trascendental del filósofo alemán en torno a los límites y las posibilidades de nuestro conocimiento empírico. Como eco a esta invitación, caminaré por el sendero sugerido y ofreceré mi apreciación sobre esta tesis.

Desde mi punto de vista, el rechazo tanto a la propuesta de Newton como a la de Leibniz sobre la naturaleza del espacio, no es otra cosa más que la reiteración kantiana a considerar los objetos en cuanto normados por nuestras capacidades de representación, conforme al llamado del filósofo alemán en el giro copernicano. A partir de que el espacio –en cuanto intuición *a priori*- es la forma en que todo particular se presenta ante la capacidad receptiva humana, nuestro conocimiento de objetos es necesariamente relacional. De ahí el rechazo a considerar que las propiedades relacionales o extrínsecas puedan ser reducidas a las propiedades intrínsecas de los objetos en el diálogo que Kant sostiene con Leibniz. Lo único que podemos conocer de los objetos es todo aquello que se inscribe en el ámbito de la relación entre éstos y los rasgos que estructuran nuestra sensibilidad; sólo podemos conocer las propiedades relacionales de los fenómenos, entre ellas, las espaciales. El espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de las relaciones que en todo caso, pudiera haber entre éstas.

Mi posición es que la tesis kantiana de la irreductibilidad adquiere pleno sentido si advertimos que ésta se encuentra ligada al compromiso del filósofo alemán respecto del espacio en cuanto intuición *a priori*, tal y como hice notar en el apartado anterior; esto, inscrito en la investigación trascendental del sabio de Königsberg.[415] Desde esta perspectiva, toda propuesta que pierda de vista que el espacio es, en principio, la manera en que todo particular se nos presenta (lo que, precisamente, hace posible nuestra experiencia espacial), será rechazada; esto, debido a que no da cuenta del papel del espacio en nuestra experiencia y, con ello, también pierde de vista que a partir de él, nuestro conocimiento sólo podrá inscribirse en el ámbito de la relación entre los objetos y nosotros. En este sentido, el espacio resulta ser una propiedad del fenómeno en cuanto objeto dado a los sentidos y no de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones. En lo que sigue abordaré con mayor detalle esto que señalo y haré ver cómo es que el realismo empírico de Kant resplandece bajo la tesis de la idealidad del espacio expresada en esta consecuencia.

4.3.2.1 La consecuencia *a*: "El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas"[416]

En lo que atañe a la conclusión *a*, en primer lugar es preciso observar que en ella Kant advierte de manera clara que el espacio no es una *propiedad* de las cosas en sí mismas, ni tampoco de las relaciones entre éstas; esta aseveración, a primera vista, corresponde a la diferenciación trazada por el filósofo entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos.[417] Como vimos en el capítulo anterior,[418] la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas es de carácter metafísico, sin embargo, ella no refiere a dos ámbitos de entidades enteramente distintas entre sí, sino a dos conjuntos de propiedades pertenecientes a uno y el mismo objeto: bajo el nombre de 'nóumenos' o 'cosas en sí mismas', Kant alude a las propiedades intrínsecas de los objetos, propiedades que

[415] Como señalé, recupero la tesis de la irreductibilidad a partir de la propuesta de Langton, sin embargo, a diferencia de ella, considero que esta tesis se encuentra necesariamente conectada con la propuesta kantiana respecto del espacio en cuanto intuición *a priori*; abordaré de nuevo este vínculo, en los dos últimos apartados del presente capítulo.
[416] A 26/B 42.
[417] Ver Langton 2001 [1998].
[418] Abordé esta distinción en el apartado 3.3.3.

permanecen con independencia de cualquier relación posible; los objetos, además de tener propiedades intrínsecas, también poseen propiedades extrínsecas o relacionales; a este conjunto de propiedades Kant se refiere cuando habla de los 'fenómenos'. Las propiedades espaciales de los objetos (por ejemplo, la extensión y la figura) son de carácter relacional.[419] Con base en este compromiso metafísico,[420] lo que expresa *a* no sólo es del todo coherente con la postura asumida, sino quizá resulta obvio: el espacio no representa una propiedad de las cosas en sí mismas, ni de las relaciones entre éstas, debido a que: 1) hablar de las 'cosas en sí mismas' es hablar de las propiedades intrínsecas de los objetos; 2) las propiedades intrínsecas son consideradas como propiedades que carecen de toda relación posible y 3) el espacio es una propiedad relacional y, en cuanto tal, una propiedad de la que nos es posible tener conocimiento.

Sin embargo, lo que Kant expresa en *a* en absoluto es una obviedad. No debemos perder de vista que esta tesis es, precisamente, una de las dos *consecuencias* que el filósofo deriva de la argumentación en favor del espacio como intuición *a priori*. Esto significa que la conclusión a la que llega el filósofo acerca de que el espacio no constituye una propiedad de las cosas en sí mismas, ni de las relaciones entre éstas, se sigue del compromiso asumido frente al carácter *a priori* del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, orden que hace posible nuestra experiencia espacial. En otras palabras, Kant parte del hecho que tenemos experiencia espacial y la pregunta dentro del ámbito de la investigación trascendental desarrollada por el filósofo es cómo es esto posible. Los argumentos que conforman la Exposición metafísica en favor del carácter *a priori* e intuitivo del espacio, se encuentran dirigidos a resolver esta interrogante.[421] En este contexto, Kant considera que nuestra experiencia espacial (el reconocimiento de un

[419] B 67; A 274/B 330.

[420] Como he venido planteando a partir del parágrafo 3.2 del capítulo anterior, el germen de este compromiso se encuentra en el giro copernicano, esto es, en la invitación de Kant a considerar los objetos en cuanto normados por nuestras capacidades de representación, *i.e.,* como objetos *en relación* con nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Sólo nos es posible conocer aquellas propiedades de los objetos que se encuentran en el ámbito de la relación necesaria entre los objetos y nuestro aparato perceptual y cognitivo. En esta medida, la afirmación acerca de que el espacio es una propiedad que no pertenece a las cosas en sí mismas ni a sus relaciones, es un aserto de orden metafísico que, a su vez, revela tanto los límites como las posibilidades de nuestro conocimiento objetivo: puesto que tenemos conocimiento de las propiedades espaciales de los objetos, estas propiedades son relacionales, fenoménicas. Desde este marco, la interpretación que realizo en este pasaje, en absoluto mantiene relación alguna con la lectura de esta conclusión en términos de "la no espacialidad de las cosas en sí mismas", es decir, con la afirmación de que las cosas en sí mismas –en tanto que entidades- son no espaciales.

[421] Ver Lazos 2014, pp. 63; 82 y 84.

objeto extenso,[422] *i.e.,* de un cuerpo conformado por partes interrelacionadas;[423] la identificación de los lugares específicos que ocupan los cuerpos y, por tanto, la determinación de las relaciones espaciales entre ellos) presupone que los objetos se presentan ante nuestra intuición ordenados y posicionados espacialmente;[424] presupone que de manera necesaria los objetos se encuentran relacionados con nuestro sentido externo, lo que abre la posibilidad del conocimiento de las propiedades espaciales específicas de éstos. En consecuencia, las propiedades espaciales de las que nos es posible tener experiencia, son relacionales, fenoménicas. El espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de las relaciones que, en todo caso, pudiera haber entre ellas. Es importante señalar que en esta tesis se condensa la teoría de la idealidad del espacio, a decir del propio filósofo; a mi juicio, en ella se encuentra implicado el compromiso de Kant con un realismo empírico.[425] Mi posición es que no hay por qué tener recelo frente a la tesis sobre la idealidad del espacio puesto que lo que encontramos en ella es el compromiso metafísico kantiano en torno a la realidad del fenómeno (el objeto considerado en relación con nuestra sensibilidad; cuerpo situado en el espacio) lo que, por supuesto, involucra la realidad objetiva del espacio en cuanto propiedad relacional de éste. El realismo empírico contenido en la consecuencia *a* resalta si, en efecto, ubicamos lo afirmado como la conclusión que se sigue del compromiso de Kant respecto de la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio, conforme a la Exposición metafísica. A continuación mostraré esto con detalle y, para ello, resultará necesario integrar varios planteamientos que he presentado anteriormente.

De acuerdo con Kant, el espacio es ideal: no representa una propiedad de las cosas en sí mismas ni de las relaciones entre ellas; no es una propiedad de los objetos considerados en abstracción de las condiciones de nuestra sensibilidad:

---

[422] Recordemos que para Kant, la figura y la extensión son propiedades espaciales (relacionales). Analizamos esto en el apartado 3.3.3. Ver A 21/B 35, A 23 y B 67 de la Estética trascendental; también A 274/B 330 de La anfibología de los conceptos de reflexión.

[423] En 3.3.3 vimos que la noción kantiana de 'cuerpo' implica espacialidad, *i.e,* partes interrelacionadas: "[…] las cosas corporales nunca son más que relaciones, al menos en el sentido de partes unas fuera de otras" (A 283/B 339).

[424] Ver Lazos 2014, pp. 99 y 102, por ejemplo.

[425] Expuse mi punto de vista acerca del realismo empírico intrínseco a la tesis de la idealidad del espacio, en el parágrafo 4.3.1 en que hago alusión al carácter necesariamente relacional del conocimiento de objetos empíricos, a partir de lo que Kant presenta en el parágrafo B 67 (Observación II de la Estética trascendental).

> a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos *y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición*. […][426]

En primera instancia, es importante percatarnos que el espacio no es una propiedad que pueda permanecer en las cosas ni en las relaciones entre ellas, una vez que, bajo un ejercicio de abstracción, hemos considerado los objetos fuera de nuestras capacidades sensibles, esto es, *fuera de la relación* con nuestra intuición. Lo dicho por Kant en esta conclusión nos da un punto de partida para esclarecer por qué el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones. Este primer indicio nos remite al corazón de la revolución copernicana: sólo podemos tener experiencia de las cosas en cuanto fenómenos, *i.e.,* en cuanto objetos en relación con nuestra sensibilidad, tal y como revisamos anteriormente.[427] Esto quiere decir que lo que nos es posible describir del objeto, se encuentra necesariamente inscrito en la esfera de lo relacional, *i.e.,* de la relación del objeto con nuestras capacidades sensibles, en principio.

Recordemos, además, que los términos 'fenómeno' y 'nóumeno' refieren a dos rasgos de uno y el mismo objeto: su carácter inexorablemente relacional, por una parte, y su inaccesibilidad, por otra. Hablar de los 'fenómenos' es hablar de las propiedades relacionales de los objetos, así como hablar de los 'nóumenos' o las 'cosas en sí mismas' es aludir a las propiedades intrínsecas de éstos. Como vimos en el capítulo anterior, las propiedades espaciales son relacionales, no son intrínsecas, no pertenecen a 'lo en sí mismo' de los objetos.[428] Si hacemos un ejercicio de abstracción y consideramos el objeto fuera de la relación con nuestra sensibilidad, las propiedades que son de índole relacional, como ocurre con las espaciales (figura y extensión), no pueden subsistir, afirma Kant en esta consecuencia. Este tipo de propiedades corresponden al objeto en virtud de las relaciones que establece con otros cuerpos y, como revisamos en B 67, es un tipo de propiedades que sólo pueden ser descritas *en relación con el sujeto*.

Lo anterior nos lleva al carácter del espacio como intuición *a priori*, como orden *de presentación* ante *un observador*. Considerar el objeto al margen de la relación con

[426] A 26 / B 42. Las cursivas son mías.
[427] Analizamos este pasaje en el apartado 3.2 de este ensayo y en la sección inmediata anterior a la presente (4.3.1).
[428] Vimos esto en la sección 3.3.3, y también en el apartado precedente (4.3.1).

nuestra sensibilidad -como cosa en sí misma- y el espacio como propiedad de éste, implica dejar fuera de escena al sujeto cognoscente en tanto sujeto de experiencia: poseedor de un cuerpo a través del que recibe una diversidad de sensaciones, como producto del impacto de los objetos sobre los órganos de los sentidos; implica ignorar que las posibilidades del conocimiento humano se abren a partir de las restricciones que impone, precisamente, la receptividad de nuestra intuición sensible. Aquí es importante tener presente la pregunta que subyace en la Exposición metafísica sobre el espacio como intuición *a priori*, pregunta acerca de cómo es posible nuestra experiencia espacial.[429] Nos es posible describir las propiedades espaciales de los objetos y las relaciones espaciales que existen entre ellos gracias a que en cada episodio intuitivo –perceptual-, la diversidad sensible (la materia del fenómeno) se presenta organizada bajo relaciones de adyacencia: una junta a otra en el espacio.[430] El espacio, en cuanto orden de presentación, implica un sujeto de experiencia ante el cual se presenta la materia del fenómeno articulada espacialmente; esto hace posible la identificación de las relaciones espaciales que constituyen la extensión de los objetos, la localización específica de éstos y las relaciones espaciales que existen entre los cuerpos, todo esto frente al observador que, a su vez, tiene una posición determinada en el mismo plano.[431] La noción de 'orden de presentación' implica que la localización de los elementos del orden es definida por la manera en que éstos ocurren o se presentan ante el observador que se encuentra situado; esta manera es necesariamente espacial y, por tanto, involucra la perspectiva del sujeto de experiencia, poseedor de un cuerpo.

Sin embargo, describir la experiencia bajo un orden necesariamente espacial, de ningún modo implica que este orden depende de ella. En la recepción de la intuición empírica, esto es, en cada evento intuitivo –perceptual-, la diversidad sensible se presenta ordenada espacialmente y esta ordenación, justamente, hace posible nuestra experiencia de relaciones espaciales específicas.[432] El espacio en cuanto orden de presentación es intuido, forma parte de la intuición empírica, pero no es *a posteriori*. Para Kant es posible diferenciar entre la ordenación y los elementos del orden.[433] La ordenación espacial es *a priori*, es decir, es estructuralmente anterior a las sensaciones que articula, no depende de

[429] Ver Lazos 2014, p. 63; 82 y 84.
[430] Ver Falkenstein 1995, pp. 79 y 81, por ejemplo.
[431] Ver Lazos 2014, pp. 87 y 94.
[432] Ver Lazos 2014, pp. 82 y 89, por ejemplo.
[433] Ver Falkenstein 1995, pp. 94-96 y 110, por ejemplo.

éstas. Todavía más: la ordenación y disposición espaciales de las sensaciones hace posible la descripción de las propiedades espaciales de los objetos en cuanto fenómenos; no de las cosas en sí mismas, de lo intrínseco del objeto que, para Kant, es por completo inaccesible para el observador. La posición del filósofo en torno al espacio como orden de presentación *a priori*, constituye la premisa por la cual "el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas"[434] como indica la consecuencia (a) que nos encontramos analizando.

Ahora bien, como señalé líneas arriba, considero que el compromiso de Kant con un realismo empírico se encuentra implicado en (a). De acuerdo con lo recién analizado, la forma del fenómeno -la ordenación- es *a priori*, sólo ella: las sensaciones que constituyen la materia del fenómeno son producto de la experiencia. Esto quiere decir que la ordenación espacial no determina cuáles son, en particular, las sensaciones ordenadas, los lugares que ocupan en la estructura, ni las relaciones específicas entre ellas;[435] todo esto depende de los impactos que provocan los objetos sobre nuestro aparato receptor,[436] lo que nos remite a un realismo empírico.

Es preciso no olvidar que a causa de que nuestra sensibilidad es receptiva, únicamente podemos tener conocimiento de los objetos, si es que éstos afectan nuestros sentidos. Esto en principio, pone a la luz el carácter relacional de nuestra experiencia y en ella, el realismo empírico de Kant: sin la presencia física de objetos que afectan nuestro sistema receptor, no tendríamos las representaciones inmediatas (intuiciones empíricas) que tenemos de ellos. Los objetos extensos -cuerpos situados en el espacio- afectan nuestra sensibilidad y, por ello, tenemos *de manera inmediata* intuiciones de ellos. Como vimos,[437] para Kant, todo aquello que puede presentársenos exteriormente, *i.e.,* todo fenómeno, es espacial: "el espacio abarca todas las cosas que se nos pueden manifestar exteriormente"[438] y, con base en esta premisa, sostiene la realidad empírica del espacio: "Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia

[434] A 26/B 42.
[435] Esto corresponde con lo que Isabel Cabrera señala acerca de que el carácter anticipatorio del espacio (en cuanto intuición *a priori*) de ningún modo determina el orden específico de los objetos; éste es producto de la experiencia: "El espacio es anticipado sólo como un ámbito de posibilidades y es la experiencia y, sólo ella, la que nos dirá qué orden específico presentan sus objetos". Ver Cabrera 1994, p. 176.
[436] Ver Falkenstein 1995, pp. 94, 95 y 136, por ejemplo. Lazos explica esto de la siguiente manera: "La ubicación de los particulares, si bien presupone el espacio como un orden de presentación típicamente humano, sólo puede venir de *un trozo de mundo en nuestro aparato sensorial*. Ver Lazos 2014, p. 102.
[437] Ver el apartado 4.3.1 de este capítulo.
[438] A 27/B 43.

externa posible) […]"[439]. De este modo, bajo la tesis de Kant en torno a la idealidad del espacio en tanto que éste no corresponde a las cosas en sí mismas ni a las relaciones entre éstas, sino a los fenómenos, tesis que –como apunté- refiere al espacio como propiedad relacional de los objetos, subyace el compromiso del filósofo con un realismo empírico. El realista empírico, dice Kant más adelante en la *Crítica de la razón pura*, "[c]oncede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es *inmediatamente* percibida".[440]

En la tesis del espacio como orden de presentación se encuentra implicado el compromiso de Kant en torno a las propiedades relacionales de los objetos; único tipo de propiedades que podemos describir a partir de los rasgos de nuestra intuición; entre este conjunto de propiedades se encuentran las espaciales. El espacio, en cuanto propiedad relacional de las cosas tiene realidad empírica, "pertenece real y necesariamente al fenómeno",[441] declara Kant. En suma, los objetos extensos (los cuerpos) afectan nuestra sensibilidad y, por esta razón, tenemos intuiciones (representaciones inmediatas) de ellos, lo que expresa el compromiso del filósofo con un realismo empírico. La manera en que recibimos las sensaciones como efectos de los objetos sobre nuestra capacidad receptiva es necesariamente espacial (en tanto que el espacio es la forma del sentido externo). Esto nos permite, a la vez, describir las relaciones espaciales específicas que configuran la extensión de los cuerpos y que establecen los cuerpos entre sí. La espacialidad de los objetos (figura y extensión) es una propiedad relacional que podemos describir gracias a que nuestra manera de intuir es conforme a una estructura espacial.

Con base en lo que Kant afirma en la Exposición metafísica sobre la naturaleza *a priori* e intuitiva del espacio; en el parágrafo introductorio (§ 1) y, asimismo, en la segunda observación ('II') de la Estética trascendental, podemos decir que la consecuencia (a) "el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas" contiene, al menos, las siguientes premisas:

(1) El espacio como intuición *a priori*, es un orden de presentación de los particulares que hace posible la descripción de las propiedades espaciales específicas de los objetos y las relaciones espaciales entre ellos (esto, de los cuatro argumentos de

[439] B 44/A 28.
[440] A 371. Las cursivas son mías.
[441] B 55.

la Exposición metafísica: A 23 / B 37 y ss) en conexión con lo dicho por Kant en torno al espacio como forma del fenómeno en el parágrafo introductorio: "Llamo, […] *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación" A 20/B 34)

(2) Las propiedades espaciales de los objetos, al ser relacionales, no son reductibles a las propiedades intrínsecas ("por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma" B 67, observación II)

(3) Las propiedades intrínsecas carecen de toda relación posible (estas propiedades constituyen "[…] lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo" B 67, observación II)

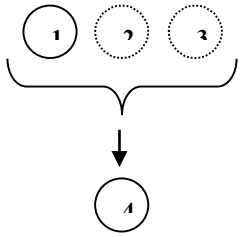
La afirmación 1 (que aparece en un círculo dibujado con línea continua[442]) condensa el contenido de los cuatro incisos que componen la propuesta de Kant en torno al espacio como intuición *a priori*, de acuerdo con la Exposición metafísica. Tal y como señala el filósofo, la tesis 'a' referida a que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de las relaciones entre ellas, es una de las dos consecuencias que se derivan de esta premisa.[443] Las afirmaciones 2 y 3 aparecen con línea punteada en tanto que, a mi juicio, se trata de dos premisas implícitas que dan sustento junto con la premisa 1 a la consecuencia que nos ocupa, a saber:

(1) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas

[442] Para hacer notar la diferencia entre una afirmación enunciada y una implícita dentro de un argumento, utilizo la propuesta de Copi y Cohen: es recomendable encerrar en un círculo dibujado con línea continua el número que corresponde a la proposición enunciada y con un círculo punteado, el número que pertenece a la afirmación implícita. Ver Copi y Cohen 2001, p. 39.

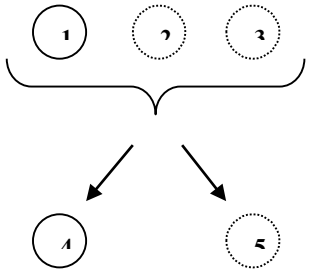
[443] Aquí tomo como referencia la denominada 'Exposición metafísica' ya que Kant de manera expresa señala que este tipo de exposición muestra el concepto "*en cuanto dado a priori"* (A 23/B 38); a través de esta exposición el filósofo hace evidente que el espacio es una *intuición a priori*.

El siguiente diagrama muestra cómo la premisa enunciada 1, en conjunción con las premisas implícitas 2 y 3, otorgan sustento a 4:



Es importante no olvidar que la premisa 1 (la tesis del espacio como orden de presentación *a priori*) supone que únicamente podemos tener conocimiento de objetos, si es que éstos afectan nuestros sentidos, *i.e.,* presupone nuestra receptividad; lo que, como hemos visto, manifiesta el compromiso kantiano con un realismo empírico. Desde este marco, las premisas 1, 2 y 3 no sólo conducen a la conclusión enunciada 4, sino que -a su vez- de ellas se deriva una conclusión implícita: el espacio, en cuanto forma del fenómeno (del objeto dado a nuestra receptividad), es empíricamente real ("pertenece real y necesariamente al fenómeno"[444]); las propiedades espaciales de los cuerpos (extensión y la figura) son empíricamente reales. Con esta conclusión implícita, el diagrama que representa el argumento kantiano acerca de que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones mutuas, a partir de la premisa del carácter *a priori* e intuitivo del espacio, queda de la siguiente manera:

5 El espacio, en cuanto forma del fenómeno, es empíricamente real; las propiedades espaciales de los objetos (figura y extensión) son empíricamente reales



[444] Ver B 55.

De este modo, bajo la tesis referida a la idealidad del espacio, expresada en la consecuencia 'a', subyace el compromiso de Kant con un realismo empírico. El contenido de ella sólo confirma la posición del filósofo acerca de la realidad del fenómeno en cuanto objeto en relación con nuestra sensibilidad; afirma la realidad de las propiedades espaciales de éste.

Ahora bien, de acuerdo con Kant, aunque el espacio en cuanto forma del fenómeno tiene realidad empírica y pertenece de manera necesaria a éste, es preciso buscar esta forma no en el objeto mismo, sino en el sujeto ante el que el objeto es dado; es preciso considerar el objeto tomando en cuenta la forma en que es intuido:

> Este [el fenómeno] tiene dos lados: uno en el que el objeto es considerado en sí mismo (independientemente del modo de intuirlo, razón por la cual su naturaleza permanece siempre problemática); otro en el que se tiene en cuenta la forma de intuir ese objeto, forma que si bien pertenece real y necesariamente al fenómeno, no ha de buscarse en el objeto mismo, sino en el sujeto al que éste se manifiesta.[445]

Esta cita nos conduce a la naturaleza subjetiva del espacio. En la propuesta kantiana el espacio no sólo es ideal en el sentido de que no pertenece a las cosas consideradas en sí mismas, sino que –además- es *trascendentalmente* ideal, es decir, sólo existe en cuanto condición de posibilidad de la experiencia; para Kant el espacio tiene realidad empírica y, al mismo tiempo, idealidad trascendental:

> Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible*),* pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas.[446]

La referencia a la idealidad trascendental del espacio en cuanto condición de posibilidad de nuestra experiencia -condición que es eminentemente subjetiva- se

[445] B 55.
[446] A 28/B 44.

encuentra contenida en la segunda consecuencia que Kant deriva de los argumentos en favor del espacio como intuición *a priori*. Vayamos a ella.

4.3.2.2 La consecuencia (b): "El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad"[447]

Antes de analizar lo dicho por Kant en esta consecuencia, es preciso comentar lo siguiente: debido a que la Estética trascendental constituye una unidad en la que desde el primer parágrafo hasta el último corre una cadena argumentativa[448] en torno al espacio como intuición *a priori*, *i.e.*, como orden de presentación de la diversidad sensible del fenómeno,[449] el contenido de la consecuencia (b) que Kant presenta sobre la naturaleza subjetiva del espacio -conocida como 'tesis de la subjetividad'-, aparece delineado desde el parágrafo introductorio ("la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, *se hallará a priori en la mente*"[450]). Por esta razón, durante el desarrollo del presente capítulo, he realizado en diferentes momentos varias aproximaciones a lo que a continuación estudiaremos.

La consecuencia (b) dice lo siguiente:

> El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. Ahora bien, dado que la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos, es posible entender cómo la forma de los fenómenos puede darse en el psiquismo con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*, y cómo puede ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos, contener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos.[451]

[447] A 26/B 42.
[448] Sobre el encadenamiento argumentativo que atraviesa la Estética trascendental, es posible ver el comentario que Lorne Falkenstein hace al respecto. Falkenstein 1995, p. xvii.
[449] Señalo que la tesis del espacio en cuanto orden de presentación *a priori* se encuentra presente en el parágrafo final de la Estética trascendental (B 73), porque en éste Kant señala que las proposiciones sintéticas *a priori* sólo poseen validez si se aplican a objetos de experiencia posible, esto es, si se aplican a los objetos dados a la forma de nuestra receptividad que es espacial (objetos de los sentidos).
[450] A 21/B 35. Las cursivas son mías.
[451] A 26/B 42.

En primer término, es importante tener presente que esta consecuencia se sigue de la argumentación que Kant despliega en favor del carácter *a priori* e intuitivo del espacio, en la Exposición metafísica. En una primera mirada, esto significa que la razón de que el espacio sea la condición subjetiva de la sensibilidad, se encuentra en que éste es un orden de presentación de la diversidad sensible del fenómeno, orden que hace posible nuestra experiencia espacial. Sobre esto último, cabe recordar que en cada evento intuitivo, en cada intuición empírica, las sensaciones –que constituyen el componente material de este tipo de representación- se presentan ordenadas espacialmente, es decir, articuladas bajo relaciones de adyacencia. Las intuiciones son representaciones que refieren inmediatamente a los objetos externos. Todo objeto externo, todo fenómeno, se presenta ante nuestra sensibilidad ordenado espacialmente.

Respecto de lo anterior, si alguien asume una posición realista frente al espacio y las propiedades espaciales de los objetos, podría aceptar que éste es la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos; esto es, podría aceptar que, en efecto, cualquier objeto se presenta ante nuestros sentidos externos -ante nuestros órganos de los sentidos- bajo una ordenación espacial. Podría admitir que esto ocurre con claridad al menos en lo que concierne al sentido de la vista y al del tacto. Desde esta perspectiva, estaría quizá dispuesto a aceptar que la recepción sensible –la mera percepción- de cualquier particular, presupone necesariamente una ordenación espacial. Frente a la pregunta acerca de cómo es que identificamos las relaciones espaciales que configuran un cuerpo y las que hay entre los cuerpos -incluido el nuestro-, podría conceder que esto es posible gracias a que todo particular se presenta bajo una ordenación espacial; en suma, admitiría –tal vez sin grandes objeciones- que el espacio en cuanto orden de presentación de particulares es condición de posibilidad de nuestra experiencia espacial.[452]

Sin embargo, nuestro interlocutor realista no fácilmente concedería que "el espacio *no es más que* la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos";[453] mucho menos lo haría al ver que Kant equipara dicho aserto con la afirmación de que el espacio *sólo es* la condición subjetiva de la sensibilidad, tal y como inicia la consecuencia que nos ocupa:

[452] Ver Lazos 2014, pp. 98-103.
[453] A 26/B 42. Las cursivas son mías.

> El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, *es decir*, la condición subjetiva de la sensibilidad.[454]

El compromiso realista del sabio alemán parece tambalearse.

El paso que Kant da al identificar la –de por sí problemática- proposición acerca de que el espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, con el enunciado respecto de que el espacio sólo es la condición subjetiva de la sensibilidad, coloca su propuesta en una posición extremadamente difícil. Pareciera que, al efectuar este movimiento, el filósofo asesta un duro golpe a la tesis sobre la realidad empírica del espacio con la que se ha comprometido. El espacio, según lo que afirma la presente consecuencia en sus primeras líneas, sólo es la condición subjetiva de la sensibilidad; la pregunta que emerge es inminente: '¿por qué?'

Kant, como si adivinara el pasmo del lector, introduce enseguida una afirmación que da razón del carácter subjetivo del espacio en cuanto condición de la sensibilidad. Explica el filósofo: "Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa"[455]. El espacio es la única manera en que podemos recibir la intuición externa. Todo particular se presenta ante *nosotros* ordenado espacialmente. Notemos en esta explicación, la referencia implícita a la receptividad humana: el espacio es el modo en que los seres humanos recibimos el material sensible; es un rasgo inherente a nuestras capacidades receptivas. La razón por la que el espacio en cuanto forma de todos los fenómenos de los sentidos externos constituye la condición subjetiva de la sensibilidad se entrelaza con la tesis referida a que la sensibilidad humana es receptiva: la manera necesariamente espacial en que recibimos la intuición externa es un rasgo inherente a nuestras capacidades receptivas, un rasgo estructural. Volvamos de nuevo a esta consecuencia y observemos que en ella Kant introduce un argumento cuya premisa alude explícitamente a la capacidad receptiva humana:

> […] Ahora bien, *dado que* la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos, es posible entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*, y cómo puede ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser

[454] A 26/B 42. Las cursivas son mías.
[455] A 26/B 42.

> determinados todos los objetos, contener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de estos objetos.[456]

Si vemos de cerca la estructura del razonamiento, notaremos que Kant deriva de la premisa en torno a la receptividad humana, dos consecuencias relacionadas con el espacio en cuanto "forma de todos los fenómenos":

> *Dado que*
>
> (1) la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos
>
> [*Se sigue que*]
>
> (2) es posible entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*,
>
> *y*
>
> (3) [es posible entender] cómo puede ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos, contener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de estos objetos

Lo que a primera vista resalta en el argumento es el peso que Kant otorga a la capacidad receptiva humana, en particular, a la anterioridad necesaria de ésta respecto de la intuición de cualquier objeto; de esta premisa se sigue que nos es posible comprender dos notas que definen el espacio en cuanto forma de los fenómenos: a) su carácter *a priori,* en el sentido de que antecede necesariamente -de manera estructural- la percepción humana de cualquier particular: "puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real" (conclusión 2) y b) su naturaleza relacional, ya que en cuanto intuición pura contiene *a priori* los principios que regulan las relaciones en y entre los particulares (conclusión 3). Es indudable que Kant encuentra un vínculo entre la tesis referida a la receptividad humana y la tesis sobre el carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de los fenómenos, de tal modo que propone partir de la tesis sobre nuestra capacidad receptiva para poder

[456] A 26/B 42. Anoto con cursivas la expresión "dado que", para hacer notar que actúa como indicador de la premisa referida a la receptividad humana dentro del argumento que Kant introduce en este pasaje, después de las tres primeras afirmaciones.

comprender el par de rasgos del espacio recién descritos; rasgos en los que –dicho sea de paso- quizá Kant advirtió la dificultad que entraña su comprensión (y tal vez también su aceptación), por lo que en este argumento propone tomar como base la receptividad humana para poder entenderlos. ¿Cuál es el vínculo que Kant establece entre ambas tesis, *i.e.*, entre la tesis en torno a la capacidad receptiva humana y la del espacio en cuanto forma de los fenómenos?, ¿por qué es preciso partir de la antelación necesaria de nuestra capacidad receptiva respecto de toda intuición posible para poder entender que el espacio se halla *a priori* en nuestra mente y, asimismo, para comprender su carácter relacional? Estas preguntas nos obligan a penetrar en el argumento que Kant nos presenta aquí, en el cuerpo de la consecuencia (b).

Ahora bien, aunque es precisamente en este pasaje en el que encontramos de manera clara el enlace entre la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición, recordemos que ambas se hallan desde el inicio de la Estética trascendental, en el parágrafo introductorio;[457] ello significa que no nos internaremos en este argumento con los ojos ciegos: contamos con un equipo conceptual proporcionado previamente por el filósofo desde el inicio de la investigación sobre la estructura de la sensibilidad humana. A continuación me concentraré en el argumento que Kant nos presenta aquí y, a la par, haré notar el enlace entre el contenido de éste y lo afirmado en el § 1; con ello podremos apreciar que la tesis kantiana acerca de la subjetividad del espacio -cuya explicación para el filósofo se encuentra en la capacidad receptiva humana- constituye uno de los ejes argumentativos que atraviesan la Estética trascendental.

En primer término, es preciso observar que no obstante la presencia del indicador de premisa "dado que", quizá no resulta del todo fácil distinguir los componentes que estructuran el argumento de este pasaje. Esto se debe a que tanto en la conclusión 2 como en la 3 no aparece formulado de modo explícito el sujeto gramatical de cada oración, lo que obstaculiza el reconocimiento del papel que tales afirmaciones desempeñan como consecuencias del argumento, respectivamente. Por esta razón, es obligado realizar un trabajo previo de reformulación de cada una de las aseveraciones, con el propósito de que su contenido exprese un pensamiento completo a través de un enunciado declarativo; ello,

[457] Aquí cabe tener presente que, incluso, estudiamos cada una de estas tesis (la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición) en la sección 4.1 de este capítulo, dedicado al análisis del parágrafo introductorio de la Estética trascendental.

me parece, facilitará la comprensión cabal del razonamiento que Kant presenta en este sitio.

De este modo, con base en el contenido que aporta la premisa 1, la reconstrucción de 2 y de 3, respectivamente, queda de la siguiente manera:

> (2) el que la receptividad del sujeto preceda necesariamente a toda intuición de los objetos que pueden afectarlo, posibilita entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*

> (3) el que la receptividad del sujeto, preceda necesariamente a toda intuición de los objetos que pueden afectarlo, posibilita entender cómo puede la forma de todos los fenómenos -en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos- contener previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos

Una vez realizada la reformulación tanto de 2 como de 3, estamos en condiciones de analizar cada una de las afirmaciones que estructuran el argumento. Exploremos, entonces, la premisa en torno a la capacidad receptiva humana en el argumento que nos ocupa:

> (Premisa) (1) la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos

Lo primero que considero necesario destacar, es que esta proposición alude a "la receptividad del sujeto" y Kant aborda dicha 'receptividad' en cuanto *cualidad* humana, es decir, se trata de un rasgo inherente al aparato cognitivo de los seres humanos, de manera más precisa, constituye un rasgo estructural de nuestra sensibilidad. Podemos

apreciar claramente esto, a partir de la cláusula explicativa que el filósofo introduce a continuación: "cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos". Esta cláusula, además de que nos aclara que la receptividad es un rasgo de nuestras capacidades sensibles, proporciona información relevante para comprender el argumento: dicho rasgo radica en que los seres humanos podemos ser afectados por los objetos. Notemos cómo en la explicación que Kant ofrece sobre nuestra capacidad receptiva humana, se encuentra implícita la tesis epistemológica de la receptividad: el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos y esto es posible gracias a que nuestra sensibilidad tiene la cualidad de ser receptiva. Dicho de otro modo: en virtud de que la sensibilidad humana posee como rasgo inherente el ser receptiva, es que podemos recibir intuiciones externas como resultado de los impactos de los objetos sobre nosotros; en este sentido, la receptividad humana antecede de modo necesario cualquier intuición posible. Podremos apreciar de manera más nítida esto si observamos de cerca la premisa en que nos encontramos; notemos que contiene un argumento implícito cuya formulación puede ser la siguiente:

> P: la receptividad del sujeto [es la] cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos
>
> C: [la receptividad del sujeto] precede necesariamente a toda intuición de esos objetos [de los objetos que lo afectan]

En esta reconstrucción, la cláusula explicativa que aparece originalmente en el texto, se convierte en la definición de lo que para Kant es la denominada 'receptividad del sujeto'. Mi interés al mostrar el argumento implícito en la premisa que nos ocupa, radica en hacer evidente que lo afirmado por Kant en él respecto de la receptividad humana, corresponde plenamente con lo que antes ha descrito en torno a la sensibilidad y al papel que ésta desempeña en nuestro conocimiento, en el parágrafo introductorio (§ 1) de la Estética trascendental. Recordemos que Kant inicia la investigación sobre la estructura de la sensibilidad humana, presentando el significado de varios de los términos que -como hemos visto- emplea en dicho estudio. En este primer pasaje, Kant define la sensibilidad humana precisamente como 'receptividad', es decir, como la capacidad que tenemos los seres humanos de ser afectados por los objetos y, con ello, de recibir representaciones:

> La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*[458]

Lo que es por completo afín al contenido de la premisa del argumento implícito que nos encontramos analizando. Pero no sólo esto, también lo expresado en la conclusión de dicho argumento ("[la receptividad del sujeto] precede necesariamente a toda intuición de [los objetos que lo afectan]") ha sido afirmado por Kant desde el comienzo de la Estética trascendental, en el § 1. No olvidemos que en esta sección inicial, el filósofo caracteriza las intuiciones como aquellas representaciones que refieren inmediatamente a los objetos, asimismo, subraya que sólo podemos recibir intuiciones, si los objetos nos son dados y para que ello sea posible, es preciso que tales cosas afecten "de alguna manera" *nuestro* aparato cognitivo; la receptividad, por tanto, es un rasgo constitutivo de la sensibilidad humana:

> […] Pero éste [el objeto], por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestra mente[459]

La sensibilidad, entonces, es la única capacidad humana que nos provee de intuiciones, sostiene el filósofo en el parágrafo introductorio:

> Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*[460]

La receptividad humana, la capacidad que tenemos de recibir representaciones al ser afectados por los objetos, antecede necesariamente toda intuición externa, tal y como

---

[458] A 19/B 33. Esta tesis también la encontramos en los primeros parágrafos con los que abre la Lógica trascendental, parte que sigue después de la Estética trascendental, dentro de la Doctrina trascendental de los elementos; en ella Kant nos dice que: "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes de la mente: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos)." (A 50/B 74). "Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestra mente posee, siempre que sea afectada de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento". (B 75/A 51), las cursivas son del original.

[459] A 19/B 33. El corchete que contiene la cláusula explicativa "al menos a nosotros, los humanos", fue introducido por Kant. Este planteamiento corresponde plenamente con lo que el filósofo señala al inicio de la Lógica trascendental; en los primeros parágrafos de ésta Kant de manera clara alude a nuestra constitución humana, como la razón que explica por qué nuestra intuición es necesariamente sensible: "Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por los objetos." (B 75/A 51). Las cursivas son del original.

[460] A 19/B 33. Las cursivas son del original. Ver de nuevo A 50/B 74 y B 75/A 51.

señala la conclusión del argumento implícito de la premisa 1. Veamos nuevamente ésta en su formulación original:

(Premisa) (1) la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos

Observemos que la tesis referida a la capacidad receptiva humana es de índole restrictivo: los seres humanos sólo podemos tener intuiciones si los objetos nos afectan; el porqué de esta restricción se encuentra en la constitución cognitiva humana, en particular, en nuestra intuición: ésta *sólo puede ser* sensible.[461] La receptividad de nuestra intuición es un rasgo inherente al aparato cognitivo de la especie humana, un rasgo eminentemente subjetivo.

Ahora bien, de la restricción impuesta por la naturaleza de nuestra intuición, Kant –en un salto que parece ser mortal- deriva que nos es posible entender dos rasgos *del espacio* en cuanto forma de los fenómenos: su aprioricidad en tanto que antecede estructuralmente cualquier intuición externa (conclusión 1) y su carácter relacional (conclusión 2). Esto nos obliga a revisar con mayor cercanía las consecuencias del razonamiento. A continuación llevaré a cabo esta tarea, a la par que mostraré cómo el contenido de cada conclusión corresponde con lo expresado inicialmente en la Estética trascendental en el parágrafo introductorio (§ 1). Vayamos a la primera:

(Consecuencia)

(2) el que la receptividad del sujeto preceda necesariamente a toda intuición de los objetos que pueden afectarlo, posibilita entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*

Lo primero que resalta es la afinidad temática entre (a) la antelación necesaria de la receptividad humana frente a cualquier intuición externa y (b) la anterioridad necesaria -*a priori*- del espacio en cuanto forma de los fenómenos, respecto de cualquier "percepción real". Tanto la receptividad humana como el espacio en cuanto forma de los fenómenos

[461] Ver B 75/A 51.

anteceden de manera necesaria toda intuición externa. La razón de ello es de naturaleza estructural en ambos casos: la receptividad es un rasgo inherente a nuestra cognición -una *cualidad* como señala la premisa del argumento- y, de manera similar, el espacio en cuanto forma de los fenómenos "*se da en la mente con anterioridad* a toda percepción real", es decir, es un rasgo de nuestra estructura cognitiva. Es innegable que en una primera mirada, esta última tesis es problemática; es posible aceptar (a) pero no ocurre lo mismo con (b), es decir, cuesta trabajo conceder que el espacio entendido como "la forma *de los fenómenos*" se encuentre con anterioridad en la mente humana, *a priori,* y en esa medida, constituya la condición de posibilidad de cualquier intuición externa, de "toda percepción real". Quizá Kant advirtió la dificultad que entraña la aceptación de (b) y por ello propone partir de la primera tesis para poder comprender ésta. Lo que sí es claro es que el filósofo encuentra un enlace entre la antelación necesaria inherente a nuestra receptividad (a) y la anterioridad estructuralmente necesaria -*a priori*- del espacio (b). ¿Cuál es este nexo? Ciertamente en la conclusión que nos encontramos analizando no aparece de manera explícita la explicación del vínculo entre la tesis referida a la receptividad humana y el espacio en cuanto forma de los fenómenos. Con esta interrogante en la mente, exploremos la segunda conclusión del argumento.

(Consecuencia)

> ③ el que la receptividad del sujeto, preceda necesariamente a toda intuición de los objetos que pueden afectarlo, posibilita entender cómo puede la forma de todos los fenómenos -en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos- contener previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos

En esta consecuencia encontramos que Kant propone, de nuevo, partir de la anterioridad necesaria de la receptividad humana frente a cualquier intuición externa para comprender en esta ocasión que el espacio en cuanto forma de los fenómenos puede contener antes de cualquier experiencia, los principios que regulan las relaciones entre los objetos. Esto, con base en que la forma de los fenómenos -en tanto que intuición pura- determina

necesariamente todas las cosas. Notemos en esta conclusión la referencia implícita a la naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia de objetos externos, a partir de que el espacio en cuanto intuición pura, contiene *a priori* los principios que regulan las relaciones de los objetos y entre ellos y nosotros; planteamiento que he venido abordando a partir del acercamiento que efectúo a la "revolución copernicana" en el capítulo anterior.[462]

Es importante observar que en la conclusión 3 nuevamente encontramos que para Kant existe un lazo entre nuestra capacidad receptiva y el espacio *qua* forma de los fenómenos, y aquí de manera específica, el carácter relacional de este último. Sin embargo, tal y como ocurre en la consecuencia 2, no aparece de manera explícita la explicación de este vínculo. Frente a esta opacidad, me parece indispensable consultar de nuevo el 'mapa' que el propio Kant nos proporciona en el § 1. La primera pista que es preciso seguir y que resulta verdaderamente crucial para iluminar el argumento que nos ocupa, es la tesis kantiana en torno al espacio en tanto que *forma* del fenómeno, es decir, en cuanto orden de presentación y disposición de la diversidad sensible del fenómeno.

Como estudiamos anteriormente, en las primeras líneas de la Estética trascendental Kant plantea con claridad que la forma del fenómeno (el espacio), ordena y dispone en determinadas *relaciones*, las sensaciones, esto es, la materia del fenómeno.

> Llamo […] *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones.[463]

Recordemos que en este parágrafo inicial, Kant traza la distinción entre la materia del fenómeno (las sensaciones) y la forma de éste (el espacio). Las primeras, al ser producto de los efectos que causan los objetos sobre nuestro aparato receptor,[464] son *a posteriori*. La "forma del fenómeno" (el espacio), por el contrario, es la manera en que recibimos el material sensible y en este sentido, para Kant ésta se encuentra *a priori* en nuestra mente:

> Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en la mente.

[462] Ver el apartado 3.2.
[463] A 34/B 20.
[464] A 34/B 20.

Es aquí donde, por fin, hallamos lo que nos faltaba en el argumento que nos ocupa: la explicación del vínculo que Kant encuentra entre nuestra capacidad receptiva humana y el espacio *qua* forma de los fenómenos. El espacio es la forma en que recibimos el material sensible del fenómeno. Independientemente de cuáles sean, en particular, las sensaciones recibidas, la ordenación y disposición de éstas será necesariamente espacial. Esto ocurre en cada episodio intuitivo, perceptual: intuimos la diversidad sensible en relaciones de orden espacial. La manera específica de recibir las intuiciones sensibles bajo una ordenación espacial es un rasgo estructural de nuestra cognición. Esta tesis es expresada por Kant con mayor claridad líneas más adelante en el pasaje introductorio cuando en referencia implícita al espacio, alude a la forma pura de las *intuiciones sensibles*:

> […] la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde *se intuye en ciertas relaciones* toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en la mente.[465]

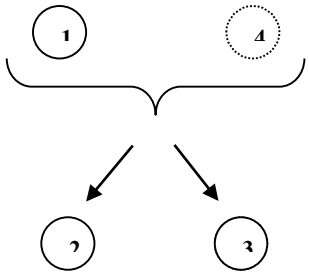
Y a continuación nos hace ver que la *figura* y la *extensión* de un cuerpo pertenecen a la intuición pura; ésta en cuanto *forma de la sensibilidad* tiene lugar en nuestra mente:

> Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él –sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.- y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación –impenetrabilidad, dureza, color, etc-, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en la mente como mera *forma de la sensibilidad*, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.[466]

El espacio es la forma de la sensibilidad; es *a priori* en cuanto a que antecede estructuralmente toda intuición externa, la hace posible. Se trata de un rasgo inherente a la sensibilidad de la especie humana, de ahí su carácter eminentemente subjetivo. Esto

[465] B 35/A 21. Las cursivas son mías. También es posible apreciar con mayor claridad que Kant se refiere a que el material sensible es intuido de manera ordenada, en la nota que él mismo inserta al pie de página en A, inmediatamente después de la tesis que señala acerca del espacio en cuanto "forma del fenómeno que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones." La nota al pie que el filósofo inserta dice que: "sea intuido como ordenado".
[466] B 35/A 21. Las cursivas son mías.

explica el argumento que se encuentra contenido en el cuerpo de la consecuencia (b). Para comprenderlo a cabalidad, es preciso añadir una premisa presupuesta en él: el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana. El diagrama que muestra la estructura del argumento ubicado en el cuerpo de la consecuencia (b) referida a la subjetividad del espacio, con la inserción de la premisa implícita es el siguiente:



4 El espacio es la forma de la capacidad receptiva humana

De esta manera, a partir de la premisa implícita 4 (‘el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana’) en conjunto con la premisa 1 (‘la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, precede necesariamente a toda intuición de esos objetos’) se sigue que nos es posible comprender la naturaleza *a priori* del espacio (conclusión 2) y el carácter relacional de éste en cuanto intuición *a priori* (conclusión 3). El análisis de este argumento con base en el enlace que Kant establece entre la receptividad del sujeto y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos nos permite comprender por qué el espacio *no es más que* la condición subjetiva de la sensibilidad, como sustenta la presente consecuencia. Todo particular se presenta ante nuestra receptividad bajo una ordenación y disposición espaciales, es la manera *humana* de recibir el material sensible; el espacio es la condición subjetiva de la sensibilidad.

Ahora bien, la inclusión de la premisa implícita 4 (‘el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana’), permite entrever que bajo la óptica de que el espacio es trascendentalmente ideal, *i.e.,* es condición de posibilidad de nuestra experiencia externa, la tesis epistemológica de la receptividad (nuestro conocimiento depende de que seamos

afectados por los objetos)[467] y la tesis de la naturaleza *a priori* del espacio en cuanto forma de los fenómenos (en cuanto orden de presentación de particulares) se implican mutuamente. Como veremos a continuación, precisamente a través del vínculo que existe entre ambas tesis, es posible apreciar con mayor nitidez que la idealidad trascendental del espacio en absoluto debilita, o incluso anula, el compromiso kantiano respecto de la realidad empírica del espacio en cuanto propiedad que corresponde necesariamente a los objetos físicos, compromiso que he venido analizando desde el capítulo precedente.

4.3.3 La tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma del fenómeno y la tesis de la receptividad: mutua implicación

En este apartado haré notar que existe un vínculo de mutua implicación entre la tesis de la receptividad (TR) y la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de los fenómenos (TEF), esta relación es aún más evidente si tomamos en cuenta el objetivo de la investigación trascendental kantiana en cuanto a que se ocupa de *nuestro modo* de conocer objetos. Como señalé líneas arriba, la inserción de la premisa implícita 4 acerca de que el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana dentro del argumento de la consecuencia (b), permite vislumbrar la relación antes referida entre ambas tesis; a través de este lazo es posible ver con claridad que la realidad empírica del espacio en absoluto se debilita al ir de la mano del compromiso kantiano frente a la subjetividad del espacio.

---

[467] En adelante llamaré 'tesis de la receptividad' (TR) a esta tesis de carácter epistemológico. No obstante, es preciso tener presente una distinción quizá sutil pero sumamente importante en el contexto de la investigación kantiana sobre los límites de nuestro conocimiento empírico: la tesis epistemológica de la receptividad referida a que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos tiene su explicación en los rasgos estructurales de la capacidad receptiva humana. En este sentido, el término 'receptividad' aplicado al análisis de la propuesta del filósofo alemán corre el riesgo de ser ambiguo, ya que puede aludir a la tesis epistemológica, o bien, a la explicación de ésta. Para evitar esta ambigüedad en el presente trabajo hablo de 'la capacidad receptiva humana' o hablo de '*nuestra* receptividad' cuando Kant alude a la receptividad en cuanto capacidad del sujeto, por ejemplo, cuando el filósofo hace referencia a la sensibilidad humana y al espacio en cuanto a la forma de ésta. Por otra parte, es conveniente tener presente la distinción entre la tesis epistemológica de la receptividad y su explicación, *i.e.,* la posición de Kant sobre el espacio en cuanto forma de la receptividad, ya que es posible interpretar la propuesta kantiana sobre los límites de nuestro conocimiento objetivo recuperando sólo la tesis de la receptividad, sin la explicación que el filósofo alemán da sobre ella a partir de la estructura de la capacidad receptiva humana, es decir, sin aludir a los rasgos inherentes a la *facultad* sensible de los seres humanos. La lectura 'austera' de Strawson es un ejemplo de este tipo de interpretación, como veremos en el capítulo final de este trabajo.

Uno de los pasajes en los que es posible apreciar de manera más cristalina el vínculo de mutua implicación entre la TR y la TEF, se encuentra justamente en el parágrafo que sigue inmediatamente después de que Kant sostiene la subjetividad del espacio en la consecuencia (b).[468] Vayamos a este nuevo parágrafo y observemos a través de la relación que existe entre ambas tesis, cómo es que la realidad empírica del espacio queda en pie al ir de la mano del idealismo trascendental:

> Sólo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc. desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación de espacio. Este predicado sólo es atribuido a las cosas en la medida en que éstas se manifiestan a nosotros, es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio.[469]

La primera aserción es rotunda: la única manera en que podemos hablar de los objetos externos (los seres extensos) y del espacio es desde nuestra perspectiva humana; esta afirmación, como hemos visto, se sigue del carácter *a priori* del espacio en cuanto orden de presentación de particulares: recibimos la diversidad sensible del fenómeno bajo relaciones de adyacencia, la manera particular de recibir el material sensible constituye un rasgo estructural de nuestra sensibilidad (*encuentra su asiento en el sujeto*[470]); el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana, es la única condición a través de la cual nos es posible (es recibida) la intuición externa bajo el influjo que ejercen los objetos sobre nuestro aparato receptor. En este sentido, solamente desde el punto de vista humano podemos hablar de los objetos externos y del espacio. Podemos ver lo que aquí menciono de manera más clara en la oración condicional que el filósofo introduce enseguida de este primer aserto; en el antecedente de ella es posible apreciar la mutua

[468] En los *Prolegómenos* también podemos advertir con nitidez la mutua implicación que existe entre la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos, por ejemplo en la Observación I; en este pasaje Kant señala que "[…] el espacio no es otra cosa que la forma de todo los fenómenos externos, forma sólo bajo la cual nos pueden ser dados objetos de los sentidos.". Ver *Prol,* 287.
[469] A 27/B 43.
[470] B 41.

implicación entre la tesis de la receptividad y la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de los fenómenos. Advirtamos esta relación:

> […] Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio.[471]

Para facilitar la lectura de este condicional, considero que la primera tarea es observar que "la representación del espacio" es el sujeto gramatical del consecuente. Este sujeto gramatical es definido en el antecedente por la función que cumple dicha representación en nosotros: "nada significa" si "nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos". La representación del espacio es la única condición subjetiva en que podemos recibir la intuición externa (es decir, es la manera en que se presenta ante nuestra receptividad todo particular, lo que refiere a la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma del fenómeno), y la recepción de toda intuición externa sólo tiene lugar si somos afectados por los objetos externos (lo que remite a la tesis de la receptividad). El espacio al ser la forma de la capacidad receptiva humana (la forma del sentido externo) es condición de posibilidad de la intuición externa; la manera en que recibimos ésta es necesariamente espacial y ello implica ser afectado por los objetos, implica la tesis de la receptividad. Fuera de este marco, del papel que cumple la representación del espacio en cuanto condición de posibilidad de nuestra experiencia de objetos externos, nada es para nosotros, como afirma el consecuente del condicional que nos ocupa. En otras palabras, si perdemos de vista el papel que desempeña el espacio como condición *a priori* de nuestro conocimiento en virtud de las restricciones que impone la capacidad receptiva humana, la representación del espacio carece de significado.

Desde mi punto de vista, la clave para advertir que la TR y la TEF se implican mutuamente, consiste en tener presente el carácter trascendental de la investigación kantiana en tanto que dicho estudio se ocupa de *nuestro modo* de conocer[472]. Bajo el calificativo de 'trascendental' Kant caracteriza su propia indagación en cuanto dirigida a

[471] A 27/B 43.

[472] En el apartado 3.1 analicé el parágrafo A 12/B 25 en el que Kant señala que la investigación trascendental que lleva a cabo trata de nuestro modo de conocer objetos, modo que para el filósofo "ha de ser posible *a priori*".

la *facultad de conocimiento*[473], por lo que es totalmente explicable que en la cita que estamos analizando, fuera del papel que desempeña la representación del espacio en relación con el modo humano de conocer, ésta nada signifique. En esa medida, afirmar que el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos -como sostiene la tesis de la receptividad- implica que la explicación de ello se debe a que la capacidad receptiva humana se encuentra estructurada de tal modo que toda intuición externa es recibida espacialmente, *i.e.,* presupone la tesis de la anterioridad necesaria -en un sentido estructural- del espacio en cuanto orden de presentación de particulares. De la misma manera, la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, presupone la forma espacial de nuestra receptividad y, en función de este rasgo propio de *nuestro modo* de intuir, se sigue que sólo podemos recibir la intuición externa, si somos afectados por los objetos.

Observemos que la explicación tanto de la tesis epistemológica de la receptividad como del carácter *a priori* del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, se encuentra en la estructura de la capacidad receptiva humana, lo que en los términos que Kant emplea, se traduce en la tesis acerca de que el espacio al ser la forma de la receptividad ('la forma del sentido externo', 'la forma de los fenómenos', 'la forma de las intuiciones sensibles', 'la forma del fenómeno'), se encuentra *a priori* en nuestra mente. Tesis que, como señalé, se inscribe plenamente en la esfera de la investigación trascendental kantiana en torno a nuestro modo de conocer o, como señala el filósofo en los *Prolegómenos*, acerca de nuestra *facultad* de conocer.

Ahora bien, el que el espacio sólo sea una condición subjetiva a partir de la cual es posible la intuición externa, *i.e,* que sea trascendentalmente ideal, en absoluto mina la realidad empírica de éste en cuanto propiedad que pertenece "real y necesariamente al fenómeno", es decir, en cuanto propiedad que pertenece al objeto considerado *en relación* con *nuestra forma de intuir*; en la esfera de la investigación trascendental del sabio alemán, esta forma debe de buscarse "en el sujeto al que éste [el fenómeno] se manifiesta".[474] En el seno de este estudio, el fenómeno es el objeto de nuestra sensibilidad, el objeto dado a *nuestros sentidos externos*: cuerpo situado espacialmente. Recordemos que Kant nos ha dicho que gracias al espacio podemos reconocer como "externo" un

[473] Ver el § 293 (Observación III) de los *Prolegómenos*.
[474] B 55.

objeto. Reconocer un cuerpo en cuanto objeto externo presupone necesariamente que es un objeto de la sensibilidad, un objeto dado a ella. Para Kant sólo podemos hablar de objetos externos en la medida en que tales objetos "se manifiestan a nosotros", es decir, en la medida en que se trata de objetos de la sensibilidad, *i.e.,* objetos que, en principio, tienen el poder de afectar nuestros sentidos:

> Este predicado ['objeto externo'] sólo es atribuido a las cosas en la medida en que éstas se manifiestan a nosotros, es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad.

Notemos cómo la noción misma de 'objeto externo', 'objeto de la sensibilidad', permite ver el compromiso kantiano frente a la realidad empírica del fenómeno; aquí el papel que juega la mutua implicación que existe entre la TR y la TEF es capital. Detengámonos un momento en la noción de objeto externo y pensemos qué significa ésta para nosotros; en primera instancia, podemos decir que a través de ella nos referimos a un objeto que se presenta ante nuestra sensibilidad –ante nuestros órganos de los sentidos- ubicado en un plexo de relaciones espaciales respecto de nosotros. Precisamente ese conjunto de relaciones de carácter espacial son las que definen el objeto en cuanto cuerpo (recordemos que para Kant un cuerpo se configura a través de relaciones entre sus partes[475]) y, por ende, en cuanto externo, es decir, en cuanto ubicado fuera de la mente humana. Podemos tener experiencia espacial, podemos determinar las relaciones espaciales específicas que configuran un objeto externo y, asimismo, las relaciones espaciales que existen entre éste y nosotros gracias a que recibimos la diversidad sensible del fenómeno bajo una ordenación espacial y, a su vez, esto no ocurriría sin la presencia de objetos físicos que afectan nuestro aparato receptor, tal y como señala la tesis de la receptividad. En otras palabras, careceríamos de intuiciones externas que nos refieren inmediatamente a particulares, sin la presencia de objetos físicos que afectan nuestra receptividad. La manera en que recibimos la diversidad sensible de toda intuición empírica[476] es espacial, el espacio es la forma de la receptividad, es condición de posibilidad de nuestra experiencia espacial:

---

[475] A 283/B 339.

[476] Recordemos que Kant habla de manera indistinta de la 'forma del fenómeno' y de la 'forma de las intuiciones sensibles' en el parágrafo introductorio.

> La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio.[477]

Volvamos a esta cita y observemos cómo la idealidad trascendental del espacio en cuanto condición subjetiva que hace posible nuestra experiencia espacial en absoluto mina el compromiso realista del filósofo. Aquí es preciso centrar nuestra atención en las intuiciones externas: Kant parte de ellas y, bajo un ejercicio de abstracción, alude al espacio en cuanto 'intuición pura'. Esto corresponde plenamente con lo sustentado por el filósofo en el parágrafo introductorio; como vimos al examinar este primer apartado, cuando Kant alude a la 'intuición pura' sólo se refiere a la forma de la intuición empírica, no a una clase diferente de intuición.[478] En este marco, si tenemos presente que para tener intuiciones sensibles requerimos ser afectados por los objetos, entonces el compromiso realista del filósofo es palmario en esta cita en que, a su vez, habla del espacio en cuanto forma de la capacidad receptiva humana, *i.e.,* en cuanto condición subjetiva de nuestra experiencia espacial. El realismo empírico de Kant en absoluto se ve opacado al ir de la mano de la idealismo trascendental sino que –como he venido comentando- brilla junto a él.

Si nos ubicamos sólo en el plano de la sensibilidad, a mi juicio las intuiciones empíricas –o de manera sencilla, las intuiciones- son, a diferencia de las sensaciones, el tipo de representaciones que revelan con mayor claridad el compromiso realista de Kant; esto, incluso, es aún más notorio en la mutua implicación que existe entre las tesis TR y TEF. Notemos el papel protagónico de las intuiciones en ambas tesis: TR señala que careceríamos de intuiciones sin objetos externos que afectan nuestros sentidos (lo que expresa el compromiso realista de Kant); a su vez TEF sostiene que la forma en que es recibida toda intuición es espacial (aserto que entraña el realismo kantiano en tanto que sin objetos externos en absoluto podríamos tener intuiciones ni, por tanto, podríamos mediante un ejercicio de abstracción, hablar de la forma en que éstas son recibidas; asimismo, recordemos que el componente material de las intuiciones, es decir, las

[477] A 27/B 43

[478] No olvidemos que en el § 1, el punto de inicio de Kant en la explicación sobre el espacio en cuanto intuición pura es la intuición empírica; esto, por ejemplo, en el pasaje en que el filósofo parte de la representación de un cuerpo y poco a poco aísla distintas representaciones hasta llegar a la figura y la extensión de éste, propiedades que pertenecen al espacio en cuanto intuición pura (B 35/A 21).

sensaciones, corresponden a los efectos de los objetos externos sobre nosotros.). TR implica TEF ya que el espacio es la forma en que es recibida toda intuición externa, es la condición bajo la cual somos afectados por los objetos; a su vez, TEF implica TR ya que no tendríamos intuiciones sin objetos externos que afectan nuestra sensibilidad. En el núcleo de esta mutua implicación resplandece el realismo empírico en conjunción con el idealismo trascendental de Kant; esto, me parece, a partir del papel de las intuiciones en nuestra experiencia.

En suma, si tomamos en cuenta que para Kant (1) sólo tenemos intuiciones si somos afectados por los objetos[479]; (2) las intuiciones refieren inmediatamente a tales objetos ("la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos" (a los objetos que han sido dados vía la sensibilidad))[480]; y (3) que la explicación del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de las intuiciones, *i.e.,* en cuanto orden de presentación de particulares se encuentra en la constitución del sujeto ("la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en la mente"[481]), entonces me parece que contamos con elementos necesarios para percatarnos del papel crucial del espacio en cuanto condición subjetiva, condición que hace posible nuestra experiencia de aquellas relaciones espaciales específicas bajo las cuales identificamos cualquier objeto como externo. Entre todas *nuestras* representaciones, solamente el espacio es condición de posibilidad de los objetos externos:

> Exceptuando el espacio, no hay ninguna representación subjetiva y referente a algo *exterior* que pudiera llamarse *a priori* objetiva.[482]

El espacio es una propiedad que "pertenece necesariamente al fenómeno o intuición de [los objetos externos]" aclara el filósofo a continuación de esta cita, en A 29. Bajo este marco, el carácter subjetivo del espacio, en cuanto la manera humana de recibir el material sensible del fenómeno, permite identificar las propiedades espaciales específicas de los cuerpos -como la extensión y la figura- y, en esa medida, reconocer dicho objeto en tanto que externo.

---

[479] A 19/B 33.
[480] A 19/B 33.
[481] B 35/A 21.
[482] B 44/ A 28.

Con base en lo que he expuesto en el desarrollo de este apartado, el vínculo de mutua implicación que existe entre las tesis TR y TEF permite apreciar que la "insensata" tesis kantiana de la subjetividad del espacio tiene su explicación –precisamente- en la estructura de la capacidad receptiva humana y, asimismo, que la alusión a ella corresponde plenamente con el propósito de la investigación trascendental que emprende el sabio de Königsberg, dirigida a la facultad humana de conocer. A su vez, hemos podido ver que la naturaleza eminentemente subjetiva del espacio en absoluto compromete la realidad empírica de éste en cuanto propiedad que pertenece necesariamente al fenómeno –al objeto dado a nuestros sentidos- tal y como hemos visto en la presente sección y, de manera específica, al analizar la -en apariencia también aberrante- tesis de la idealidad del espacio.

De acuerdo con lo revisado, ni la tesis de la idealidad del espacio expresada en la consecuencia (a), ni la de la subjetividad de éste en la consecuencia (b) constituyen asertos que comprometan la existencia de los objetos externos a nuestras mentes. Bajo el giro copernicano, los objetos son considerados en cuanto normados por nuestras capacidades de representación; el fenómeno es el objeto en relación con nuestra sensibilidad: cuerpo situado en el espacio, configurado por relaciones espaciales, no una idea o un estado mental. Dentro del vínculo inescapable que surge entre los objetos y nosotros a partir del espacio como intuición *a priori*, nos es posible conocer sólo las propiedades relacionales de los cuerpos, entre ellas las de orden espacial, como *su* figura y extensión. Si nos situamos en la distinción lockeana entre las cualidades primarias y secundarias de los objetos, la figura y la extensión de los cuerpos –bajo la propuesta de Kant- pertenecen al conjunto de las cualidades primarias de las cosas, forman parte del conocimiento objetivo que podemos tener (y que de hecho tenemos) de ellas[483]. No obstante esto, el discurso kantiano en algunas ocasiones parece afirmar que tales cualidades son de naturaleza eminentemente subjetiva del mismo modo que el color o el sabor de los objetos; el espacio pareciera ser no una cualidad primaria sino secundaria. Como estudiamos en el segundo capítulo del presente trabajo, esto da lugar a la severa crítica de Nagel a Kant: para éste, el filósofo alemán reduce el contenido de nuestros juicios objetivos a la forma en que los

[483] Abordé la propuesta de Locke en torno a la distinción entre las cualidades primarias y secundarias de los objetos en el primer capítulo de este trabajo (apartado 1.2.2 "El método de la imparcialidad: proceso gradual de liberación de la cárcel de nuestras apariencias") y, del mismo modo, hice referencia a ella en el segundo capítulo (sección 2.3.2 "La objeción de Nagel a Kant").

objetos aparecen ante nuestra perspectiva[484]. Las cualidades primarias de los objetos que detectamos en nuestras observaciones y que utilizamos en nuestras explicaciones no describen cómo son éstos, sino cómo aparecen ante nosotros.

A continuación abordaré esta aparente contradicción en el discurso kantiano.

4.3.4 El espacio: ¿o bien, cualidad primaria, o bien, cualidad secundaria de los fenómenos? Discrepancias frente a lo afirmado en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*. Solución a esta aparente inconsistencia en el marco del carácter necesariamente relacional de la experiencia humana

En esta sección contrastaré lo afirmado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en particular en la Estética trascendental, en cuanto a que -como hemos visto- el espacio es empíricamente real (objetivo), pertenece de modo necesario a todo objeto dado a los sentidos[485], frente a lo sustentado en los *Prolegómenos*, en particular en la Observación II del parágrafo 13 en que el filósofo alemán parece sugerir que el espacio y, en suma, todas las cualidades primarias de los cuerpos son de naturaleza eminentemente subjetiva, como ocurre con las cualidades secundarias de las cosas, por ejemplo el olor y la textura. Con esto último, parece que el sabio alemán borra la línea divisoria entre las dos clases de cualidades de los objetos recién mencionadas, de tal forma que todas ellas resultan ser secundarias, subjetivas, sólo apariencias o ideas en nosotros de manera similar a lo que ocurre con el fenomenalismo atribuido a Berkeley. Daré una interpretación a este pasaje a partir de lo que he venido sugiriendo desde el capítulo anterior respecto de la naturaleza inevitablemente relacional de la experiencia humana; con ello mostraré que no existe contradicción alguna en la propuesta kantiana sobre el espacio: la realidad objetiva de éste en cuanto cualidad primaria del fenómeno queda en pie, aun con lo afirmado en el pasaje recién referido de los *Prolegómenos*.

Al revisar la propuesta kantiana del espacio en la Estética trascendental dentro del presente capítulo, hemos visto que el idealismo trascendental acerca de que el espacio es

[484] Nagel 1986, p. 150. Describí la crítica de Nagel a lo que considera el reduccionismo en el primer capítulo de esta investigación (apartado 1.5 "La crítica de Nagel al 'reduccionismo'").

[485] Ver por ejemplo, B 44/A 28.

condición subjetiva de toda experiencia externa, en absoluto merma la realidad empírica de éste en cuanto a que "pertenece necesariamente […] al fenómeno o intuición de los objetos externos"[486]. Kant otorga un papel determinante al espacio en nuestra objetividad, ya que de modo contundente afirma que "si las cosas son para nosotros objetos externos es sólo gracias al espacio"[487]. Para el filósofo, el espacio es la única representación de orden subjetivo que a la vez puede llamarse "*a priori* objetiva" en virtud de que ésta refiere a algo exterior[488]; como hice notar líneas arriba, el estatus de la representación del espacio en cuanto intuición es definitivo, ya que es justamente la intuición la clase de representación subjetiva que refiere inmediatamente a los objetos. La sensación, aunque comparte con la intuición el ser una representación subjetiva que corresponde al ámbito peculiar de nuestra manera de "sentir", por ejemplo, al ámbito de la vista, del oído, del tacto, en absoluto puede reconocer un objeto y "mucho menos *a priori*", aclara Kant.[489]

La diferencia que existe entre la intuición y la sensación en referencia a la objetividad permite ver claramente que para el filósofo, el espacio en absoluto puede ser una cualidad secundaria de los objetos. Esto queda en total evidencia en A 29; al señalar que la representación del espacio puede llamarse "*a priori* objetiva" en la medida en que es la única representación subjetiva referente a algo exterior, aclara lo siguiente:

> Por ello [por ser el espacio la única representación subjetiva que puede llamarse "*a priori* objetiva"] no puede esta condición subjetiva de todo fenómeno externo compararse con ninguna otra. *El sabor de un vino no forma parte de las determinaciones objetivas del vino ni, consiguientemente, de las determinaciones de ningún objeto*, aunque sea considerado como fenómeno, sino que pertenece a la especial naturaleza del sentido de quien lo saborea. *Los colores no son propiedades de los cuerpos a cuya intuición van ligados*, sino que son simples modificaciones del sentido visual al ser éste afectado de alguna forma por la luz. El espacio, en cambio pertenece necesariamente, en cuanto condición de los objetos externos, al fenómeno o intuición de éstos. Ni el sabor ni los colores son condiciones indispensables para que puedan convertirse en objeto de nuestros sentidos. Se hallan ligados al fenómeno como efectos, producidos de forma puramente accidental, de nuestra peculiar organización. Consiguientemente, no constituyen representaciones *a priori*, sino que se basan en una sensación […][490]

[486] A 29.
[487] A 29.
[488] B 44/ A 28.
[489] B 45.
[490] A 29. Las cursivas son mías. Es importante advertir que hay un error en la traducción de Pedro Ribas en la siguiente oración: "Ni el sabor ni los colores son condiciones indispensables para que puedan convertirse

Notemos en esta cita el compromiso kantiano en torno al espacio en cuanto propiedad que pertenece necesariamente al fenómeno, en contraste con los colores o los sabores que únicamente son modificaciones que ocurren en los órganos sensoriales de cada sujeto. Tanto el color de las cosas como su sabor tienen un carácter contingente, son resultado de los efectos del fenómeno sobre los sentidos por lo que el vínculo que tienen con él es meramente accidental. El espacio es condición indispensable de todo objeto externo *qua* fenómeno; ni el sabor ni el color resultan ser condiciones *a priori* de éste, por el contrario, son producidos por él (son *a posteriori*). El espacio forma parte de las determinaciones objetivas del fenómeno a diferencia de todo color y sabor; éstos no son propiedades de "los cuerpos a cuya intuición van ligados", el espacio sí lo es.

Con base en las razones arriba descritas, Kant recomienda no ilustrar por medio de "ejemplos tan insuficientes" como el sonido, el calor, el sabor, etc., la idealidad del espacio, ya que no son propiedades que pertenecen necesariamente a los fenómenos. Con esta observación, podemos advertir de nuevo que en la propuesta kantiana, el espacio –en contraste con toda sensación- es una propiedad objetiva del fenómeno; las cualidades espaciales de los objetos, a saber, la figura y la extensión son objetivas, primarias:

> La intención de esta observación es simplemente la de evitar que se le ocurra a quien defienda la idealidad del espacio el explicarla mediante ejemplos tan insuficientes. Efectivamente, los colores, el sabor, etc., no son considerados, con razón, como propiedades de las cosas, sino como meras modificaciones subjetivas que pueden incluso ser diferentes según las personas. […][491]

Sin embargo, la posición de Kant frente al espacio en cuanto determinación objetiva de las cosas parece ser opuesta en los *Prolegómenos*, en especial en un pasaje que aparece en la Observación II del § 13, vayamos a éste:

---

en objeto de nuestros sentidos". El equívoco es fácil de detectar: el sabor y los colores son *cualidades de* los objetos, no objetos; la oración así escrita da a entender que "ni el sabor ni los colores son condiciones indispensables para que [ellos mismos] puedan convertirse en objeto de nuestros sentidos"; esto porque el verbo "puedan" se encuentra coordinado con "el sabor y los colores". A continuación presento la traducción de Mario Caimi, en la versión bilingüe (alemán-español) publicada por el Fondo de Cultura Económica: "Sabor y color no son condiciones necesarias, | sólo bajo las cuales los objetos puedan llegar a ser, para nosotros, objetos de los sentidos." ["Geschmack und Farben sind gar nicht northwendige | Bedingungen, unter welchen die Gegestände allein für uns Objecte der Sinne werden können".] pp. 731-732.

[491] B 45. Las cursivas son mías.

> Es algo generalmente aceptado y admitido ya desde mucho antes de los tiempos de *Locke*, pero especialmente después de éste, que, sin perjuicio de la existencia real de las cosas externas, se puede decir de muchos de sus predicados: que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos y que no tienen ninguna existencia propia fuera de nuestra representación. Entre estos predicados se encuentran el calor, el color, el sabor, etc. Pero si yo, por importantes razones, además de éstos cuento también entre los meros fenómenos a las restantes cualidades de los cuerpos, llamadas *primarias*: la extensión, el lugar, y en general el espacio con todo lo que le pertenece (impenetrabilidad o materialidad, figura, etc.) no se puede alegar la menor razón para no admitir esto; y así como no se puede llamar idealista a quien considera que los colores no son propiedades inherentes a los objetos en sí mismos, sino modificaciones inherentes al sentido de la vista, así tampoco se puede llamar idealista mi doctrina sólo porque yo encuentro que aun más propiedades, y en verdad, que *todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo*, pertenecen meramente a su fenómeno: pues con esto no se suprime como en el verdadero idealismo, la existencia de la cosa que aparece, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma.[492]

En una primera lectura, parece que lo que Kant hace aquí es convertir las cualidades primarias de los objetos en secundarias. Toda cualidad espacial como la extensión, el lugar, la figura, e incluso, la materialidad o impenetrabilidad, del mismo modo que el color, el sabor o el calor de las cosas "no tienen ninguna existencia propia fuera de nuestra representación". El filósofo parece afirmar que los objetos y todas sus cualidades no existen con independencia de nuestra mente: solamente son representaciones en nosotros.

Es innegable que, a primera vista, puede haber cercanía entre lo que sostiene Kant aquí y la propuesta de Berkeley. Recordemos que en la metafísica del obispo de Cloyne solamente existen dos tipos de entidades: las mentes que son capaces de percibir, por una parte, y las ideas que son percibidas, por otra. En otras palabras, algo existe si o bien percibe, o bien, es percibido, compromiso que es plasmado en el conocido principio "Ser es ser percibido o percipiente" (*Esse est percipi aut percipere*). De esta manera, para el filósofo irlandés, la existencia de un objeto radica –justamente- en ser percibido. Revisemos, sólo a manera de ejemplo, algunos parágrafos de los *Principios*[493] y comparemos éstos con lo dicho por Kant en el pasaje en que nos encontramos. Dice Berkeley:

[492] *Prolegómenos*. § 13, Observación II, p. 101 290. Las cursivas son del original.
[493] Ver Berkeley. 1993 [1734].

> 3. […] Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, que la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente. Había un olor, esto es, se olía; había un sonido, es decir, se oía; un color o una figura, y se percibía por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entender por estas y otras expresiones semejantes. Porque, respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.[494]

Nada existe fuera de la percepción. Los objetos son ideas, sensaciones. Para el obispo de Cloyne, afirmar que algo existe sin ser percibido implica incurrir –incluso- en una contradicción:

> 4. Es, en verdad, una opinión que prevalece de manera sorprendente entre los hombres el que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento. Pero, por grande que sea la seguridad y aquiescencia con que este principio es considerado en el mundo, quienquiera que crea necesario ponerlo en tela de juicio puede, si no me equivoco, darse cuenta de que envuelve una contradicción manifiesta. Pues ¿qué son los mencionados objetos sino las cosas que percibimos por los sentidos? ¿Y qué percibimos además de nuestras propias ideas o sensaciones? Y no es totalmente contradictorio que cualquiera de éstas o una combinación de las mismas pueda existir no percibida?[495]

La posible semejanza entre la posición kantiana y la de Berkeley podría ser incluso más notoria si tomamos en cuenta que en el pasaje de los *Prolegómenos* en que nos encontramos, el filósofo alemán nombra la materialidad o impenetrabilidad y la figura de los objetos, entre las cualidades primarias que carecen de existencia propia; cualidades que, en principio, corresponden a la descripción de un objeto físico. Bajo el lenguaje aparentemente fenomenista que Kant emplea en este pasaje, los cuerpos parecieran ser sólo representaciones. Vayamos a la propuesta de Berkeley y observemos que, para el filósofo irlandés, la distinción entre cualidades primarias y secundarias es por completo falsa, así como la noción misma de materia:

[494] Berkeley 1993 [1734], Parte I.
[495] Berkeley 1993 [1734], Parte I.

> 9. Hay algunos que hacen una distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*: por las primeras entienden la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la solidez o impenetrabilidad y el número; por las últimas designan todas las restantes cualidades sensibles, como colores, sonidos, sabores, etc. Reconocen que las ideas que tenemos de éstas son semejanzas de algo que existe sin la mente o sin ser percibido; pero aceptan que nuestras ideas de las cualidades primarias son modelos (*patterns*) o imágenes de cosas que existen independientemente de la mente en una substancia no pensante que llaman *materia*. Por materia, pues, debemos entender una substancia inerte e insensible en la que subsisten realmente la extensión, la figura y el movimiento. Pero es evidente, a partir de lo que ya hemos demostrado, que la extensión, la figura y el movimiento son sólo ideas que existen en la mente y que una idea no puede parecerse más que a otra idea y, consecuentemente, ni ellas ni sus arquetipos pueden existir en una substancia no percipiente. Por lo cual está claro que la noción misma de lo que se denomina *materia* o *substancia corpórea* entraña en sí una contradicción.[496]

Estos pasajes berkeleyanos parecen mostrar que la línea divisoria entre la posición de Kant en el pasaje en que nos encontramos y la del obispo de Cloyne quizá sea sumamente tenue[497]; esto, a partir de la descripción que el filósofo alemán realiza de las cualidades primarias de los objetos, mismas que –como vimos- en su propuesta al parecer resultan ser secundarias. Sin embargo, el resultado de la descripción kantiana frente a las cualidades del fenómeno es un tanto extraño ya que provoca el efecto contrario al objetivo enunciado claramente en el texto: marcar la profunda diferencia entre su posición y el idealismo; esto es aún más notorio en las primeras líneas que siguen a la descripción que realiza sobre las cualidades de los objetos, en ellas escribe en tono quizá exasperado: "[m]e gustaría saber cómo deberían estar constituidas mis afirmaciones para no implicar idealismo"[498]. Desde mi punto de vista, en un afán por desvincularse del idealismo, en particular del de Berkeley[499], Kant –en el pasaje que nos ocupa- apela a la figura de Locke

[496] Berkeley 1993 [1734], Parte I.
[497] Como veremos en el siguiente capítulo, a juicio de Strawson, el idealismo trascendental de Kant se encuentra próximo a Berkeley, más de lo que el filósofo alemán puede suponer. Ver Strawson 1975, p. 31.
[498] *Prol* AA IV 290.
[499] Más adelante en este apartado, abordaré la distinción del filósofo alemán en torno a la apariencia (*Schein*) y el fenómeno (*Erscheinung)*, observaremos cómo a través de ella Kant pone en evidencia la distancia que lo separa del idealismo, primordialmente del berkeleyano. Es importante comentar que varios filósofos han coincidido al señalar que la redacción de los *Prolegómenos* (1783), así como la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) tuvo entre sus objetivos, el dar una respuesta a las objeciones recibidas tras la aparición por primera vez de esta gran obra en 1781 (ver, por ejemplo Caimi 1999, en referencia a los *Prolegómenos*; o bien, Guyer y Wood 1997). Resulta impresionante notar cómo desde que sale a la luz la

para hacer valer su propuesta: si especialmente a partir del filósofo inglés se ha aceptado que los predicados de los objetos como el color o el sabor no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos, sin llamar 'idealista' a quien sustente esto ("no se puede llamar idealista a quien considera que los colores no son propiedades inherentes a los objetos en sí mismos, sino modificaciones inherentes al sentido de la vista"[500]), entonces tampoco Kant tendría por qué ser llamado de este modo, si encuentra "por importantes razones" que "aun más propiedades, y en verdad, que *todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo* pertenecen a su fenómeno […][501]". La rotunda negativa de Kant a ser considerado idealista nos obliga a examinar algunos de los argumentos que el filósofo presenta en contra de esta posición; a continuación me concentraré en esta tarea y con base en lo analizado, volveré de nuevo a lo dicho por él aquí.

Como recién comenté, pareciera que el intento de Kant por desmarcarse del idealismo no hace sino acercarlo de manera verdaderamente peligrosa a éste y, peor aún, al tipo de idealismo que ve con total desagrado: el de Berkeley[502]. La alusión kantiana a

---

primera *Crítica*, los comentarios desfavorables tuvieron como blanco el estrecho parecido entre la propuesta kantiana y el fenomenalismo de Berkeley, a decir de los críticos. Del mismo modo que Nagel en 1986, doscientos cuatro años antes, los filósofos Christian Garve y Johann Georg Feder en un documento publicado en enero de 1782 –conocido como reseña de Gotinga- acusan al filósofo alemán de "transformar al mundo y a los seres humanos en representaciones". De acuerdo con lo publicado en la reseña referida, la propuesta kantiana es de un "idealismo superior" (un idealismo más complejo que el de Berkeley, observa Nagel en 1986) y de manera explícita acusan a Kant de negar la existencia fuera de nuestras mentes del tiempo y del espacio así como de los objetos, a la manera de Berkeley; sobre la propuesta kantiana afirman que: "Ni el espacio ni el tiempo son algo real fuera de nosotros; ni son tampoco relaciones, ni conceptos abstractos; sino leyes subjetivas de nuestra facultad representativa, formas de las sensaciones, condiciones subjetivas de la intuición sensible. En estos conceptos de las sensaciones como meras modificaciones de nuestro yo (sobre lo cual edifica su idealismo, en lo esencial, también Berkeley); y en los conceptos del espacio y del tiempo, reposa uno de los pilares fundamentales del sistema kantiano". (Ver Mario Caimi, *Prolegómenos*. pp. 318 y 319). Kant elabora una respuesta expresa al cargo de la reseña de Gotinga en la sección titulada "Ejemplo de un juicio sobre la *Crítica*, que precede al examen", incluida en el Apéndice de los *Prolegómenos*. Líneas más adelante analizaré algunos argumentos que Kant expone en defensa suya contra la acusación de berkeleyanismo, tanto en este sitio como en algunos de los parágrafos de los *Prolegómenos*.

[500] *Prol,* § 13, Observación II 290.

[501] *Prol,* § 13, Observación II 290.

[502] Tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos*, Kant identifica dos clases de idealismo: el de Descartes, por una parte y el de Berkeley, por otra; el escaso aprecio filosófico hacia el idealismo del obispo es notorio en contraste con la descripción que presenta sobre la propuesta cartesiana. Esto es patente, incluso, en los nombres con los que distingue uno de otro: en la primera *Crítica*, el idealismo de Descartes es llamado 'problemático' (en la Refutación del idealismo) o 'escéptico' (en los Paralogismos de la razón pura) mientras que el idealismo de Berkeley recibe el nombre de 'dogmático' en ambas secciones. En los *Prolegómenos*, el idealismo cartesiano es también llamado 'empírico' o 'material', lo que contrasta con los adjetivos que da al idealismo de Berkeley: 'místico y fantástico' o 'quimérico' (esto último debido a que "convierte las cosas reales, (no los fenómenos) en meras representaciones", de acuerdo con lo que aclara en la Observación III del § 13 de los *Prolegómenos*). Con base en lo que Kant expone en la Refutación del

las cualidades de los objetos conforme a la propuesta de Locke en el pasaje que nos ocupa, contiene desde mi punto de vista, al menos dos planteamientos correlacionados que conducen a pensar que la propuesta del filósofo alemán es de orden fenomenalista, *i.e,* que convierte las cualidades primarias de los objetos en representaciones, estados mentales o ideas: (1) sumar al conjunto de las cualidades secundarias, descritas en términos de modificaciones sensoriales exclusivas del sujeto (los colores son "modificaciones inherentes al sentido de la vista"), las cualidades "llamadas primarias" y (2) la negación explícita de la existencia de las cualidades de los objetos fuera de nuestra representación. Todo esto enlazado, además, con la afirmación acerca de que no podemos conocer a través de los sentidos las cosas en sí mismas; planteamiento que propiamente no encontramos en Berkeley.

Ante la evidencia textual recién presentada, parecería que quizá Nagel está en lo cierto cuando afirma que Kant, de manera similar a Berkeley, "transita de la subjetividad de la forma a la subjetividad del contenido"[503]. Bajo la propuesta kantiana, acusa el filósofo norteamericano, las cualidades primarias de los objetos obedecen a una lógica similar a la de las cualidades secundarias, es decir, son relativas a nuestro punto de vista, pero ya no sólo a nuestro punto de vista perceptual, sino de una manera más compleja, son relativas a todo nuestro punto de vista cognitivo. En otras palabras, Kant compromete la independencia del contenido de nuestras creencias que pretenden ser objetivas, de tal modo que el estado de cosas al que apuntan resultan ser sólo representaciones en nosotros. El conjunto de explicaciones científicas sobre el mundo, en la perspectiva kantiana, es tomado como una apariencia en sí mismo, asevera Nagel:[504]

---

idealismo, a grandes rasgos la distinción entre las dos propuestas es la siguiente: el idealismo problemático sólo sostiene que es "dudosa e indemostrable" la existencia de los cuerpos en el espacio fuera de nosotros ya que, a través de la experiencia, no somos capaces de probar la existencia de los objetos externos; este idealismo es "razonable y propio de un pensamiento filosófico riguroso" hace notar Kant. En contraste, el idealismo berkeleyano sostiene que la existencia de las cosas en el espacio es "falsa e imposible". Kant describe este idealismo de la siguiente manera: "[el idealismo de Berkeley] afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas en el espacio constituyen meras fantasías" (ver B 274 y 275). Como veremos más adelante, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos*, para Kant el idealismo del obispo es una consecuencia inevitable que resulta de adscribir el espacio a las cosas en sí mismas. Contra este tipo de idealismo y "contra otras quimeras semejantes" la crítica kantiana tiene "el remedio adecuado"; afirma en los *Prolegómenos* en tono tajante y, quizá, con un dejo de desdén (ver la Observación III del § 13).

[503] Nagel 1986, p. 149.

[504] Nagel 1986, p. 147.

> El punto de vista kantiano de que también las cualidades primarias describen al mundo sólo bajo la forma en que aparecen ante nosotros depende de que se tome al sistema entero de explicaciones científicas de fenómenos observables como una apariencia en sí mismo, cuya explicación última, a fin de evitar la circularidad, no ha de hacer referencia a cualidades primarias, puesto que éstas, por el contrario, se tienen que explicar recurriendo a aquél.[505]

Bajo la perspectiva kantiana, entonces, ¿el mundo objetivo no es más que una apariencia?

Mi respuesta ante esta pregunta es decididamente negativa. Como hemos visto a partir del capítulo anterior, el compromiso kantiano frente a la realidad objetiva del fenómeno y, por tanto, de las cualidades espaciales de éste, es por completo compatible con la idealidad y la subjetividad del espacio. Este compromiso queda en pie incluso en el pasaje de *Prolegómenos* en que nos hallamos; a continuación mostraré esto con base en la propuesta que he venido presentando en torno a la naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia, cuyo signo se encuentra en el espacio como intuición *a priori*.

Como punto de inicio, considero que aquí juega un papel decisivo la observación que el propio Kant realiza en torno a la distinción entre 'fenómeno' (*Erscheinung*) y 'apariencia' (*Schein*); aclaración que aparece tanto en la *Crítica de la razón pura* (Observación III de la Estética trascendental) y en los *Prolegómenos* (Observación III, § 13). A mi juicio, esta distinción es un recordatorio respecto de que nuestro conocimiento empírico es inevitablemente relacional. En lo que sigue, abordaré la distinción referida y a la luz de ella mostraré que la realidad objetiva del espacio en cuanto cualidad primaria queda en pie en el pasaje referido de los *Prolegómenos*.

En la Estética trascendental, Observación III, Kant aclara que al señalar que la intuición de los objetos externos representa a éstos en el espacio y en el tiempo como aparecen a nuestros sentidos, en absoluto pretende afirmar que tales objetos sólo sean "pura *apariencia*". Inmediato a esto, Kant de manera totalmente clara nos hacer ver que el objeto, así como las propiedades de él, son "realmente dadas", es decir, se trata de objetos independientes de nosotros que son recibidos a través de la intuición:

> En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como *algo realmente dado.*[506]

[505] Nagel 1986, p. 147.
[506] B 69. Las cursivas son mías.

A continuación Kant hace notar que al ser el objeto, un objeto dado a nuestra intuición, las propiedades que advertimos en él se inscriben en el seno de la relación necesaria entre éste y nosotros (dependen de la manera particular en que el objeto nos es dado). Por esta razón en su propuesta el filósofo establece la distinción del objeto en cuanto fenómeno (el objeto considerado en relación con la forma de nuestra sensibilidad) y ese mismo objeto concebido fuera de esta relación, es decir, como objeto *en sí*:

> Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*.[507]

Y, dicho esto, aclara que su propuesta no sustenta que los cuerpos en cuanto fenómenos *parecen* estar fuera de nosotros (lo que por implicación se sigue que son considerados *realmente* fuera de nuestras mentes) cuando afirma que el tiempo y el espacio no corresponden a éstos sino a nuestro modo de intuir (recordemos que la manera humana en que recibimos todo particular es bajo una ordenación espacio-temporal). Enseguida añade en tono resuelto que convertir todo cuerpo –que debe ser considerado como fenómeno- en mera *apariencia*, sería una falta suya. Lo que no deja lugar a dudas del compromiso realista kantiano en torno al fenómeno, en oposición a la apariencia:

> Así, por ejemplo, no digo que los cuerpos simplemente *parecen* estar fuera de mí […] cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo (de acuerdo con la cual, como condición de su existencia pongo los cuerpos […]) no reside en tales objetos, sino en mi modo de intuir. Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno.[508]

El fenómeno, entonces, es el objeto dado a nuestros sentidos, cuerpo independiente de nosotros, no una representación, un estado mental o una apariencia.

---

[507] B 69. Analicé este pasaje en el capítulo anterior, apartado 3.3.3.

[508] B 69. Con el propósito de advertir la diferencia kantiana entre 'fenómeno' y 'apariencia', a continuación presento en alemán la afirmación final: "Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno." ["*Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur* ***Erscheinung*** *zählen sollte, bloßen* ***Schein*** *machte*."]. Las negritas son mías. Recupero la versión en alemán de la edición bilingüe de la *Crítica de la razón pura* publicada por el Fondo de Cultura Económica. México, 2009.

Por el contrario, cuando atribuimos el tiempo y el espacio a las cosas en sí mismas, entonces "es imposible evitar que todo quede convertido en apariencia"[509], precisa Kant. La apariencia surge cuando dejamos de considerar el objeto en cuanto dado a nuestros sentidos y lo consideramos como algo en sí mismo, es decir, como algo que existe fuera de la relación que de modo necesario existe entre los cuerpos y nuestra capacidad receptiva.[510]

La apariencia emerge, entonces, cuando dejamos de considerar que todo aquello que nos es posible conocer de los objetos es de carácter relacional, esto es, cuando atribuimos cualquier predicado a las cosas consideradas fuera de la relación necesaria que existe entre los objetos y nuestra modo particular de intuirlos. Podemos apreciar esto de manera más clara en la nota que el propio Kant introduce en B 70:

> […] Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno. Está, pues, justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa *en sí*, las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores *en sí*, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia.[511]

Lo expuesto en la Estética trascendental concuerda con lo que Kant plantea en los *Prolegómenos*. Por ejemplo, en la Observación III de esta obra, el filósofo apunta claramente que la apariencia surge cuando damos por universalmente válidas, las condiciones de espacio y tiempo cuyo ámbito de aplicación se restringe a los objetos de los sentidos; es decir, cuando perdemos de vista que tales condiciones adquieren validez con seguridad para todo objeto que puede presentarse ante los rasgos particulares de nuestra intuición (para todo objeto de experiencia posible). En otras palabras, todo objeto queda irremediablemente convertido en apariencia si no consideramos la relación que de suyo mantienen los objetos con nuestra receptividad. La única garantía que tenemos de la realidad de un objeto externo, es que éste se presenta ante nuestra sensibilidad bajo una

[509] B 70.
[510] Aquí es preciso tener presente que la diversidad sensible del fenómeno se presenta ante nuestra receptividad bajo una ordenación espacio-temporal, de modo indefectible.
[511] B 70. Hice alusión a este pasaje en el apartado 3.3.3. "Algunas reflexiones a favor de la naturaleza metafísica de la distinción "fenómeno/cosa en sí" del capítulo anterior.

ordenación espacial, lo que nos permite tener experiencia de las cualidades primarias de él como la extensión y la figura; esto pone de manifiesto el compromiso kantiano con la realidad empírica del fenómeno y con ello, el carácter necesariamente relacional de nuestra experiencia:

> Pero si me atrevo a ir con mis conceptos de espacio y tiempo más allá de toda experiencia posible, lo cual es inevitable si los doy por modos de ser propios de las cosas en sí mismas (pues, ¿qué me impediría entonces otorgarles validez con respecto a esas mismas cosas, aunque mis sentidos estuviesen constituidos de otra manera, y ya se acomodasen o no a ellas?); entonces puede surgir un error grave, que se basa en una apariencia ilusoria, puesto que lo que era una condición para la intuición de las cosas, condición inherente solamente a mi sujeto, válida seguramente para todos los objetos de los sentidos, y por tanto, para toda experiencia posible, lo di por universalmente válido porque referí aquellos conceptos de espacio y de tiempo a las cosas en sí mismas, y no los limité a condiciones de la experiencia.[512]

En suma, el fenómeno es el objeto en relación con nuestros sentidos, cuerpo en el espacio. La apariencia surge cuando suscribimos el tiempo y el espacio a las cosas en sí mismas, es decir, fuera de las restricciones que impone nuestra receptividad. Esto, justamente, ocurre con Berkeley: el principio referido a que todo objeto *es* un objeto percibido, presupone que el espacio como cualquiera otra propiedad pertenece al objeto de la percepción; en este sentido, el espacio así como los objetos en él, en la oferta del filósofo irlandés, son representaciones empíricas, tenemos conocimiento de ellos por medio de la experiencia o percepción; el espacio en absoluto constituye una condición de posibilidad de nuestra experiencia de objetos externos. Como resultado de no poner el espacio como el fundamento *a priori* de los fenómenos a partir de que éste es la forma de nuestra sensibilidad, la experiencia en la propuesta de Berkeley sólo es "mera apariencia ilusoria", observa Kant al confrontar su teoría con la del obispo irlandés en la sección titulada "Ejemplo de un juicio sobre la *Crítica*, que precede al examen"[513] en el Apéndice de los *Prolegómenos*:

---

[512] *Prol,* Observación III 292.

[513] Como señalé líneas arriba, en este sitio Kant de manera explícita hace referencia a la reseña de Gotinga y presenta una respuesta al cargo de berkeleyanismo, conforme a lo publicado en dicho suplemento por los filósofos Christian Garve y Johann Georg Feder.

> […] Yo, por el contrario, muestro primeramente: que el espacio (y así también el tiempo, al cual *Berkeley* no prestó atención), junto con todas sus determinaciones, puede ser conocido *a priori* por nosotros, porque él, tal como el tiempo, está en nosotros, antes de toda percepción o experiencia, como forma pura de nuestra sensibilidad, y hace posible toda intuición de ésta, y también, por tanto, hace posibles todos los fenómenos. De aquí se sigue: que, puesto que la verdad reposa en leyes necesarias y universales, que son los criterios de ella, la experiencia, para *Berkeley*, no podría tener ningún criterio de verdad, porque nada *a priori* fue puesto (por él) en el fundamento de los fenómenos de la experiencia; de lo cual se seguía, entonces, que la experiencia no era nada más que mera apariencia ilusoria […][514]

Es importante observar que a través de la distinción entre el fenómeno y la apariencia, Kant se esfuerza en mostrar que su propuesta es opuesta al idealismo, en particular al del de Berkeley; es decir, se empeña en hacer notorio el compromiso realista que tiene frente al fenómeno en cuanto objeto dado a los sentidos. Podemos corroborar esto en la sección del Apéndice en que nos encontramos. Líneas más adelante de manera explícita señala que su propuesta demuele el "idealismo habitual", de tal manera que "por primera vez" otorga realidad objetiva a nuestros conocimientos *a priori*; sin la idealidad del tiempo y del espacio, tal demostración habría quedado fuera de alcance, incluso para los defensores más apasionados del realismo:

> Este que llaman mi idealismo (propiamente: idealismo crítico) es, pues, de una clase muy particular, a saber, es tal, que derriba al idealismo habitual, y es tal, que gracias a él todos los conocimientos *a priori*, aun los de la geometría, adquieren por primera vez realidad objetiva, la cual, sin esta idealidad del espacio y del tiempo, no podría ser afirmada aun por los realistas más fervientes. En tal estado de cosas quisiera, para prevenir todo mal entendido, poder denominar de otro modo esta concepción mía; pero no parece factible modificarla por completo. Permítaseme, pues, llamarla en lo futuro, […] idealismo formal y aún mejor, idealismo crítico, para distinguirlo del idealismo dogmático de *Berkeley* y del escéptico de *Descartes*.[515]

De manera similar en la Observación III de los Prolegómenos, encontramos a modo de clara protesta, el esfuerzo de Kant en hacernos ver que su compromiso frente a la idealidad del tiempo y del espacio, en absoluto puede ser comparado con el idealismo, y menos con el de Berkeley. En alusión explícita a este último, Kant sostiene que su

[514] *Prol,* AA IV 375 Apéndice: "De lo que puede hacerse para realizar la metafísica como ciencia".
[515] *Prol,* AA IV 376. En líneas anteriores describí la distinción de Kant entre el idealismo empírico de Descartes y el idealismo quimérico de Berkeley.

propuesta tiene "el remedio adecuado" contra él; de esta manera refrenda su posición frente a la existencia de los objetos externos a la mente humana:

> […] el que yo haya dado a esta teoría mía el nombre de idealismo trascendental no autoriza a nadie a confundir este nombre con el idealismo empírico de *Descartes* (aunque éste era solamente un problema, por causa de cuya insolubilidad cada uno quedaba libre, según Descartes, de negar la existencia del mundo corpóreo, ya que el problema nunca podría ser resulto de manera satisfactoria), ni con el idealismo místico y fantástico de Berkeley (contra el cual, y contra otras quimeras semejantes, nuestra crítica contiene, más bien, el remedio adecuado). Pues este idealismo que yo he llamado así *no se refería a la existencia de las cosas* (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en el sentido tradicional), *pues nunca se me ocurrió ponerla en duda* […][516]

Desde mi punto de vista, mostrar que la idealidad del espacio (y del tiempo) no comprometen la realidad objetiva de los fenómenos y sus propiedades es, precisamente, uno de los objetivos que alientan el pasaje en que alude a Locke y la propuesta de éste respecto de las cualidades primarias y secundarias de los objetos, que hemos venido analizando. Este pasaje se inscribe en la Observación II de los *Prolegómenos*; en los primeros párrafos de ésta podemos apreciar con claridad que Kant busca hacer patente su posición frente a la realidad empírica del fenómeno y, con esto, desmarcarse del idealismo. Vayamos a ella.

Las dos primeras aseveraciones de la Observación II son reveladoras del realismo empírico kantiano; nos remiten a la tesis de la receptividad y a su inevitable restricción: "[t]odo lo que haya de sernos dado como objeto, debe sernos dado en la intuición. Pero toda nuestra intuición se produce solamente mediante los sentidos." Tras una línea en que aclara que no es tarea del entendimiento intuir sino reflexionar, Kant presenta un argumento cuya consecuencia (que fue escrita por el filósofo entre comillas) es formulada con la clara intención, me parece, de hacer ver que a primera vista, su propuesta parece expresar la tesis central del idealismo: los cuerpos no existen salvo en nuestro pensamiento. Veamos el argumento:

> [P]uesto que los sentidos, según lo demostrado, nunca, ni una sola vez, nos dan a conocer las cosas en sí mismas, sino sólo sus fenómenos, y éstos son meras representaciones de la sensibilidad, «entonces los cuerpos todos y con

[516] *Prol*, Observación III 293. Las cursivas son mías.

> ellos el espacio en que se encuentran tampoco deben ser tenidos por más, sino sólo por meras representaciones en nosotros, y no existen en ninguna otra parte, sino sólo en nuestros pensamientos». ¿Esto no es el idealismo manifiesto?[517]

La pregunta retórica que Kant añade enseguida del argumento abre la oportunidad para mostrar que su posición es por completo opuesta al idealismo, aunque aparenta no serlo. Lo que coloca al filósofo alemán en el sitio antagónico a esta corriente es, exactamente, el compromiso que tiene frente a la realidad empírica del objeto de los sentidos: objeto externo a nosotros:

> El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos. Yo, al contrario, digo: Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, *objetos situados fuera de nosotros*; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos.[518]

Es importante advertir en esta cita cómo el compromiso del filósofo frente a la existencia real de los objetos de los sentidos (en tanto que somos afectados por ellos y por esta razón es que tenemos representaciones de éstos) se encuentra enlazado con la afirmación acerca de que no podemos conocer las cosas en sí mismas. En otras palabras, Kant parte de la tesis de la receptividad y de ella deriva nuestra imposibilidad para conocer los objetos en sí.[519] Sin embargo, sostener que no podemos conocer los objetos en sí mismos, dada la

---

[517] Prol, AA IV 289.
[518] Prol, AA IV 289 Las cursivas son mías.
[519] Considero pertinente destacar que Strawson, en *Los límites del sentido*, observa que Kant sin dar argumento alguno, llega a la conclusión de que no podemos conocer las cosas en sí, a partir de que requerimos ser afectados por los objetos. Esta tesis es una premisa "fundamental, compleja y carente de argumentos" en la *Crítica de la razón pura*. ("Es imposible conocer, a través de las percepciones, las cosas que existen independientemente de la percepción. Pues las únicas percepciones que podrían brindarnos algún conocimiento de esas cosas deben ser el resultado de nuestro ser afectado precisamente por éstas. Por esta razón, tal conocimiento sólo puede ser conocimiento de esas cosas tal como se manifiestan, de los fenómenos de esas cosas, y no de las cosas como realmente son o como son en sí. Es ésta una compleja premisa, fundamental e inargüida, de la *Crítica*". Strawson 1975, p. 222). En *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Rae Langton enfrenta el problema señalado por Strawson acerca de la falta de argumentos para derivar de la tesis de la receptividad, la tesis referida a nuestra imposibilidad para conocer las cosas en sí mismas (tesis de la humildad) y propone agregar una premisa más: la tesis de la irreductibilidad (las propiedades extrínsecas no son reducibles a las propiedades íntrínsecas de los objetos). De este modo, bajo la propuesta de Langton, la tesis de la humildad tiene como apoyo tres premisas: 1) la distinción entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos; 2) la receptividad de nuestro

receptividad de nuestra intuición, en absoluto compromete la realidad de los cuerpos que provocan su influjo en nosotros. De ahí que su posición sea opuesta al idealismo, como hace ver a continuación:

> En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real. ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.

Una vez que ha hecho patente su posición acerca de que la imposibilidad que tenemos de conocer las cosas en sí mismas en absoluto menoscaba la realidad de los cuerpos *qua* objetos de los sentidos, Kant introduce el famoso pasaje en que apela a las cualidades de los objetos lockeanos y que, como vimos, parece que en éste convierte las cualidades primarias en secundarias. A mi juicio, el objetivo en él es hacer notar que en el seno de la relación que tenemos con los objetos a partir de que el espacio es la forma de la intuición, toda propiedad es de orden relacional; sin embargo, ello no demerita la realidad empírica del fenómeno, *i.e.,* ello no implica la reducción del objeto a un estado mental en nosotros. Por esta razón apela a la figura de Locke. Observemos cómo Kant hace notar que la referencia lockeana a las cualidades secundarias de los objetos *qua* fenómenos es aceptada, sin que ello comprometa la realidad de los objetos externos, es decir, es posible bajo una posición realista asumir que algunas propiedades de los objetos corresponden a los fenómenos:

> Es algo generalmente aceptado y admitido ya desde mucho antes de los tiempos de Locke, pero especialmente después de éste, que, *sin perjuicio de la existencia real de las cosas externas*, se puede decir de muchos de sus predicados: que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos y que no tienen ninguna existencia propia fuera de nuestra representación. Entre estos predicados se encuentran el calor, el color, el sabor, etc.[520]

---

conocimiento y 3) la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas respecto de las intrínsecas. (Sobre la tesis de la irreductibilidad es posible consultar en particular los capítulos 4-6 de la obra citada). En este trabajo he hecho referencia a la propuesta de Langton desde el capítulo precedente.

[520] *Prol*, AA IV 290. Las cursivas son mías.

Si a Locke no se le ha llamado idealista por sostener que las cualidades como el calor, el color, el sabor no pertenecen a las cosas en sí mismas, entonces, tampoco Kant tendría por qué ser llamado de esta manera, si "por importantes razones" encuentra que las propiedades primarias también pertenecen al fenómeno, incluso que "*todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo*, pertenecen meramente a su fenómeno". Advirtamos cómo de inmediato aclara que asumir esto en absoluto compromete su posición realista; sólo demarca los límites de nuestro conocimiento: "con esto no se suprime como en el verdadero idealismo, la existencia de la cosa que aparece, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma".[521]

Ahora bien, ¿cuáles podrían ser las "importantes razones" de Kant para sostener que *todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo* pertenecen meramente a su fenomeno"? Desde mi punto de vista la posición de Kant en torno a que no podemos conocer las cosas en sí mismas a partir de la tesis de que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos, sólo hace ver que en función de los rasgos de nuestra intuición es imposible describir el objeto fuera de la relación que tenemos necesariamente con éste. Esto es, si tomamos en cuenta que el espacio es la forma en que se presenta ante nosotros todo particular, *i.e.,* es la forma de la intuición, y que a través de la intuición solamente se nos dan representaciones de relación -de la relación entre el sujeto y el objeto-, entonces sólo podemos conocer las propiedades relacionales de los objetos, no las cosas en sí mismas, a saber, las propiedades intrínsecas de ellos.[522] Esto pone en relieve lo que he señalado acerca de la naturaleza necesariamente

[521] *Prol*, AA IV 290. Las cursivas son mías.

[522] En esta interpretación recupero la propuesta de Langton en torno a las propiedades intrínsecas y extrínsecas de los objetos, así como la tesis de la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas a las propiedades intrínsecas; he abordado ambas tesis tanto en el capítulo precedente como en éste. No obstante lo anterior, considero –a diferencia de Langton- que tanto la tesis de la receptividad como la tesis de la irreductibilidad se enlazan con la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición. En B 67, por ejemplo, Kant claramente afirma que "por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma", dentro del pasaje en que hace referencia explícita a la idealidad del sentido externo. El espacio es la forma del sentido externo *y a través de éste* sólo se nos dan "representaciones de relación, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo." Como hice notar en la sección anterior, la tesis de la receptividad y la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de los fenómenos, (*i.e.,* en cuanto orden de presentación de particulares) se implican mutuamente. Un tratamiento completo de la tesis de la receptividad, implicaría hablar de la forma de ésta, es decir, del espacio en cuanto forma de la capacidad receptiva humana. En suma, considero que si inscribimos tanto la tesis de la receptividad como la tesis de la irreductibilidad dentro de la investigación trascendental kantiana referida a nuestro modo de conocer (modo que para Kant "ha de ser posible *a priori*" A 12/B 25), es posible ver con mayor claridad por qué nuestro conocimiento sólo es de

relacional de nuestra experiencia, a partir del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de nuestra intuición. Bajo este marco, todas las propiedades de los objetos a las que podemos tener acceso son de índole relacional, fenoménicas; esto, sin menoscabo de la realidad de tales objetos.

En este pasaje, lejos de convertir las cualidades primarias en secundarias, lo único que Kant nos hace ver es que del mismo modo que las cualidades secundarias responden a la relación del sujeto con el objeto, las cualidades primarias también se inscriben en dicha relación; desde este punto de vista, las cualidades primarias son relacionales y subjetivas (se inscriben en la relación del sujeto con el objeto). Sin embargo, dado que -como él mismo se encarga de hacer patente- esto no compromete la existencia real del fenómeno, entonces la figura, el lugar, la materialidad y "en general todo lo que pertenece al espacio" son ellas cualidades que pertenecen a los objetos de los sentidos, es decir, cualidades primarias cuya realidad objetiva queda en pie. De este modo, no hay contradicción alguna con lo señalado en la Estética trascendental.[523]

Con base en lo visto en esta sección podemos decir que Nagel está en lo cierto cuando observa con agudeza que en la propuesta kantiana tanto las cualidades primarias de los objetos como las secundarias son relativas a nosotros, es decir, son de naturaleza relacional; sin embargo, como hemos visto, ello no compromete la existencia de los fenómenos con independencia de nuestras mentes, a diferencia de lo que sostiene el filósofo norteamericano.

---

fenómenos y no de cosas en sí mismas, sin menoscabo del compromiso realista de Kant. Tal es el sentido de la propuesta que he venido presentando en este trabajo acerca del carácter necesariamente relacional de la experiencia humana, cuyo signo se encuentra en el espacio como intuición *a priori*. Como he hecho notar a lo largo del presente capítulo, la idealidad trascendental del espacio es compatible con la realidad empírica del fenómeno, así que no hay por qué *temer* al idealismo kantiano (afirmo esto último como resonancia del título de la Variación II "La amenaza del idealismo" de *Disonancias de la Crítica*. *Variaciones sobre cuatro temas kantianos*; ver Lazos 2014, pp. 60-151).

[523] Es importante señalar que Langton sostiene que las cualidades del fenómeno en un sentido son primarias, en tanto que son de carácter objetivo y científico y, del mismo modo, en otro sentido resultan ser secundarias porque son de orden relacional y disposicional. La filósofa identifica el carácter objetivo, relacional y disposicional de las cualidades del fenómeno con un tercer tipo de cualidades propuesto por Locke. Ver Langton 2001 [1998], 147-161.

Conclusión

Al revisar la propuesta de Kant en torno al espacio como intuición *a priori* en la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* y en algunos pasajes de los *Prolegómenos*, he puesto en evidencia que la idealidad del espacio en cuanto forma de la intuición, en absoluto pone en riesgo o mina el compromiso del filósofo alemán frente a la realidad empírica del fenómeno y las propiedades que le pertenecen, entre ellas las espaciales como la figura y la extensión. El idealismo trascendental expresado en la tesis acerca de que el espacio es una condición subjetiva que hace posible nuestra experiencia espacial es por completo compatible con el realismo empírico kantiano manifiesto en la afirmación acerca de que el espacio pertenece necesariamente al fenómeno en cuanto objeto dado a los sentidos.

Para hacer evidente la compatibilidad entre los compromisos recién descritos, destaqué en este capítulo dos tesis presentes en la propuesta kantiana sobre el espacio como intuición *a priori*, las cuales se encuentran desde el parágrafo inicial de la Estética trascendental: la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de la intuición. En la primera vimos que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos, lo cual hace evidente el compromiso realista de Kant, ya que careceríamos de intuiciones sin la presencia de objetos externos que impactan nuestros sentidos; por otra parte, en la tesis del carácter *a priori* e intuitivo del espacio como 'forma de la intuición' o 'forma de los fenómenos', encontramos que Kant se refiere al orden en que la diversidad sensible del fenómeno se presenta ante nuestra receptividad; la manera humana en que recibimos todo particular es bajo una ordenación espacial, gracias a ello es que podemos detectar las relaciones espaciales que configuran un cuerpo y que existen entre los cuerpos, incluido el nuestro. Como vimos, la tesis del espacio en cuanto orden de presentación de particulares sólo presupone que la ordenación en que recibimos el material sensible es espacial; cuáles sean, en particular, los elementos ordenados y la localización específica de éstos, depende de los impactos que producen los objetos en nuestros órganos sensoriales, depende del mundo.

Como hice notar, existe una relación de mutua implicación entre la tesis de la receptividad (TR) y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos, *i.e.,* en cuanto orden de presentación de los particulares (TEF), esta relación queda aún más evidente a

partir del papel protagónico de las intuiciones en ambas tesis: TR implica TEF puesto que el espacio es la manera en que es recibida toda intuición externa, es la condición bajo la cual somos afectados por los objetos; del mismo modo, TEF implica TR ya que careceríamos de intuiciones sin la existencia de objetos externos que afectan nuestra sensibilidad. A través de la mutua implicación entre ambas tesis, es posible apreciar con mayor claridad que el idealismo trascendental kantiano respecto del espacio como forma de la intuición o forma del sentido externo es por completo compatible con la propuesta realista de Kant referida a la existencia del fenómeno en tanto que objeto dado a los sentidos.

Al abordar la tesis del espacio en cuanto forma del sentido externo, vimos con mayor detalle por qué nuestra experiencia tiene un carácter necesariamente relacional, como apunto a partir del capítulo anterior en que abordo el giro copernicano. En el presente capítulo, en particular, vimos que a través del sentido externo sólo podemos tener representaciones de relación, de la relación del objeto con el sujeto. Ante el observador, el objeto se presenta ubicado espacialmente. En el plano compartido entre el observador y el objeto, de lo único que nos es posible tener conocimiento es de las propiedades que se inscriben en el ámbito de la relación del objeto con el sujeto. Sólo podemos conocer las propiedades relacionales de los objetos como la figura y la extensión, no las propiedades intrínsecas. Las propiedades extrínsecas no son reductibles a las intrínsecas (tesis de la irreductibilidad). Como hice notar, la tesis de la irreductibilidad se encuentra enlazada con la tesis del carácter *a priori* del espacio en cuanto forma de la intuición (TEF), por lo que un tratamiento cabal de esta tesis implica hablar de TEF y, asimismo, de la estructura de la capacidad receptiva humana. En el seno de la investigación trascendental kantiana dirigida a nuestra *facultad* de conocer[524] (encaminada a nuestro modo de conocer, modo que ha de ser *a priori*[525]), tanto la tesis de la receptividad como la tesis de la irreductibilidad adquieren pleno soporte. La primera, porque la explicación acerca de por qué nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos, se encuentra en que *nuestra intuición* es sensible; y en lo que concierne a la segunda tesis, porque el espacio es la forma de *nuestra capacidad* receptiva (la "forma del sentido

[524] Ver el § 293 (Observación III) de los *Prolegómenos*.
[525] A 12/B 25.

externo") y dado que a través de éste sólo se nos dan representaciones de relación, las propiedades intrínsecas de los objetos quedan fuera de nuestro alcance.

Con base en la propuesta de lectura que he venido presentando en torno a la naturaleza necesariamente relacional de nuestra experiencia, cuyo signo se encuentra en el espacio como intuición *a priori*, abordé en la parte final de este capítulo, la aparente contradicción que existe en el discurso kantiano en torno al espacio como cualidad primaria del fenómeno (del objeto dado a los sentidos) en la Estética trascendental, y lo dicho en los *Prolegómenos* -Observación II- acerca de que el espacio pareciera ser una cualidad secundaria. Como hice notar, Kant en esta última obra nos hace ver que del mismo modo que las cualidades secundarias responden a la relación del sujeto con el objeto, las cualidades primarias también se inscriben en dicha relación; bajo esta óptica, las cualidades primarias son relacionales y subjetivas; pero esto –tal y como el filósofo pone en relieve- no compromete la existencia real del fenómeno. Por tanto, las cualidades espaciales como la figura, el lugar e, incluso, la materialidad, pertenecen necesariamente a los objetos de los sentidos, son objetivas. De este modo, mostré que lejos de convertir las cualidades primarias en ideas, estados mentales o apariencias en nosotros, la realidad empírica del fenómeno y sus cualidades queda en pie. Esto, en respuesta al cargo de berkeleyanismo que varios filósofos han imputado al filósofo alemán, entre ellos Nagel. En relación con la crítica del filósofo norteamericano a Kant, hice notar que, a mi juicio, está en lo cierto al advertir que en la propuesta de éste tanto las cualidades primarias de los objetos como las cualidades secundarias, son relativas al punto de vista humano; sin embargo, ello no compromete la existencia real del fenómeno en cuanto objeto de los sentidos; en la investigación del filósofo de Königsberg, el contenido (el estado de cosas) al que apuntan nuestras afirmaciones que pretenden ser objetivas, es independiente de nuestras mentes. Para tener experiencia, es preciso satisfacer determinadas condiciones impuestas por los rasgos de nuestro aparato cognitivo; entre ellas, las condiciones inherentes a la forma de nuestro sentido externo, como vimos en este capítulo al acercarnos a la propuesta kantiana sobre el espacio como intuición *a priori*.

A pesar de que los resultados del presente capítulo son parciales ya que centré prioritariamente el análisis en la propuesta de Kant sobre el espacio, considero que –aunado a lo visto en el capítulo precedente- contamos con elementos teóricos suficientes para observar que a diferencia de la posición de Nagel, la propuesta del filósofo alemán

sobre los límites de la objetividad se encuentra comprometida con un realismo empírico (RE) en enlace con una objetividad condicionada por los rasgos de nuestra subjetividad (OC), lo que niega la presencia de un realismo fuerte (RF) y una objetividad incondicionada (OI) en su propuesta. De este modo (por *Modus Tollens*), se sigue que no existe afinidad, en principio, entre la propuesta del filósofo norteamericano y la de Kant.

Con el propósito de dar paso al siguiente y último capítulo de esta investigación, considero pertinente resaltar que lo abordado en torno a la propuesta kantiana, ha tenido como uno de sus principales pilares el compromiso del filósofo alemán sobre el carácter *a priori* e intuitivo del espacio, dentro del idealismo trascendental; en este sentido, he hecho notar que el espacio en cuanto forma de la intuición, así como las consecuencias que se derivan de este compromiso en lo que atañe a la idealidad del espacio, por una parte, y a la subjetividad del espacio, por otra, en absoluto minan el realismo empírico kantiano. Sin embargo, la propuesta de lectura que presento no sólo se opone a la de Nagel, sino también a la de Strawson.

Como vimos en el segundo capítulo del presente trabajo, tanto el filósofo norteamericano como el filósofo inglés rechazan la tesis kantiana referida a la idealidad del tiempo y del espacio. Sin embargo, a pesar de la coincidencia que tienen los dos filósofos contemporáneos en este punto, mi apreciación -como he señalado- es que la propuesta de Nagel tampoco es, de suyo, afín a la posición de Strawson. Mostraré esto en el siguiente capítulo, a la par que haré notar algunos de los atractivos y también algunas dificultades que, a mi juicio, entraña la propuesta de Strawson.

Capítulo 5

Peter F. Strawson

El trazo de los límites de la objetividad conforme a la estructura general de la experiencia; la interpretación austera del tiempo y del espacio

> *Es imposible conocer, a través de las percepciones, las cosas que existen independientemente de la percepción. Pues las únicas percepciones que podrían brindarnos algún conocimiento de esas cosas deben ser el resultado de nuestro ser afectado precisamente por éstas. Por esta razón, tal conocimiento sólo puede ser conocimiento de esas cosas tal como se manifiestan, de los fenómenos de esas cosas, y no de las cosas como realmente son o como son en sí.*
> *Es ésta una compleja premisa, fundamental e inargüida, de la Crítica.*
>
> Peter F. Strawson

Introducción

Como vimos en el segundo capítulo de este ensayo, Nagel no sólo entabla una polémica con Kant en relación con el trazo de los límites de la objetividad, sino que también discute la interpretación que realiza Strawson sobre la propuesta kantiana referida a dicho trazo. En esta última disputa, Nagel señala que es afín al filósofo inglés en su rechazo a la tesis kantiana acerca de que conocemos las cosas únicamente bajo la forma en que se nos aparecen; sin embargo, a pesar de este punto en común, Nagel a su vez se pronuncia en contra de Strawson en lo que concierne a una noción de realidad, en principio, al alcance de nuestras mentes humanas. La realidad por entero no se puede identificar con lo que pensamos o con lo que podríamos llegar a pensar; incluso en la máxima extensión del entendimiento, la realidad probablemente incluye cosas que escapan por completo a nuestra comprensión humana, afirma Nagel. Recordemos esta discusión en voz del filósofo norteamericano:

> Concuerdo con Strawson en rechazar que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma que se nos aparecen, pero estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. Nuestro conocimiento del mundo fenoménico es un conocimiento parcial del mundo tal como es en sí mismo; pero no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano, como sugiere Strawson, en direcciones que en este momento no somos capaces de imaginar.[526]

Es posible apreciar de manera clara las afinidades y discrepancias que mantiene Nagel tanto con Kant como con Strawson en la tabla comparativa que aparece en el segundo capítulo de este ensayo.[527] Vale la pena observarla nuevamente para ubicar de manera más precisa la polémica de Nagel con el filósofo inglés, tema del presente capítulo:

Tipo de tesis	Kant	Nagel	Strawson	Nagel
Epistemológica	Conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen Tesis: (S)	En contra (*Kant reduce el contenido de nuestras creencias objetivas, a la forma en que los objetos se nos presentan*)	"No es cierto que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen" Tesis: (No S)	A favor (*Conocemos las cosas como son en sí mismas, parcialmente*)
Metafísica	"La forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana" Paráfrasis: La realidad no se identifica con lo pensable Tesis: (No I)	A favor (*Esta tesis expresa el "escepticismo" de Kant, según Nagel*)	El mundo entero se identifica con toda posible apariencia o concepción humana Tesis: (I)	En contra (*Strawson reduce la extensión de la realidad conforme a lo que nos es posible concebir*)

[526] Nagel 1986, 146. Examiné este pasaje en el segundo capítulo de este trabajo.
[527] Analicé esta tabla en el parágrafo 2.2 del presente ensayo. El texto que aparece escrito con letras cursivas y entre paréntesis corresponde la explicación de Nagel da sobre su postura.

En un resumen muy breve de lo que estudiamos en el segundo capítulo, cabe recordar que desde el punto de vista de Nagel, Strawson reduce la extensión de la realidad conforme a lo que nos es posible concebir. No olvidemos que en lo que concierne al tema que atañe a la relación entre nuestros pensamientos y la realidad, la posición de Strawson representa lo que Nagel identifica como "reduccionismo"; la estrategia del reduccionista consiste en "reinterpretar el dominio de las posibilidades como el dominio de lo que no es o podría sernos concebible, garantizando así (definitivamente) que nuestros pensamientos puedan entrar en contacto con él";[528] todo esto con el propósito de huir del escepticismo, explica el filósofo norteamericano.

Por otra parte, Nagel está de acuerdo con Strawson en el rechazo a la tesis kantiana acerca de que nuestro conocimiento del mundo es sólo de apariencias y no de las cosas como son. Ello implica, en específico, la negativa de ambos ante el idealismo trascendental kantiano cuya tesis central es la idealidad del tiempo y del espacio. De acuerdo con Nagel, Kant, de manera similar a Berkeley, "[transita] de la subjetividad de la forma a la subjetividad del contenido",[529] de tal modo que las cualidades primarias de los objetos son "[…] esencialmente relativas a nuestro punto de vista, aunque de un modo más amplio que las cualidades secundarias: no sólo relativas a nuestro punto de vista perceptual, sino a todo nuestro punto de vista cognitivo".[530] Como veremos en el presente capítulo, Strawson en la crítica que realiza a la tesis kantiana sobre la idealidad trascendental del tiempo y del espacio, identifica una estrecha cercanía entre el filósofo

[528] Nagel 1986, p. 144. En el primer capítulo de este trabajo abordé la crítica de Nagel al "reduccionismo" (§ 1.5) y en el segundo capítulo (§§ 2.1 y 2.4.2) examiné el cuestionamiento de Nagel frente al "reduccionismo" o "idealismo" de Strawson.
[529] Nagel 1986, p. 149.
[530] Nagel 1986, p. 150.

alemán y Berkeley, por lo que, en efecto, tanto Nagel como Strawson rechazan el berkeleyanismo o fenomenalismo[531] que, desde su óptica, advierten en Kant.[532]

No obstante este punto de acuerdo entre Nagel y Strawson, mi lectura es que, en principio, no existe afinidad alguna entre las posiciones de estos dos filósofos contemporáneos sobre el trazo de los límites de la objetividad. Lo anterior debido a que los supuestos intrínsecos a cada propuesta son, desde mi perspectiva, mutuamente excluyentes.

Como hice evidente en el capítulo inicial de este trabajo, la propuesta de Nagel sobre los límites de la objetividad se encuentra comprometida con un realismo fuerte en enlace con una objetividad incondicionada. Por el contrario, como veremos, la interpretación de Strawson sobre la propuesta kantiana en torno a los límites de nuestro conocimiento objetivo, parte de la premisa de que los objetos son, en principio, espacio-

---

[531] En el capítulo anterior describí el "fenomenalismo" que se ha identificado con la propuesta de Berkeley como la posición en la que las cualidades primarias de los objetos se comportan del mismo modo que las cualidades secundarias, es decir, se trata únicamente de ideas, apariencias o representaciones en nosotros. (Ver la nota al pie de página 30). Como vimos en dicho capítulo, el cargo de berkeleyanismo en Kant ocurre desde la primera recepción de *La crítica de la razón pura*, a partir de lo que exponen Garve y Feder en *La reseña de Gotinga*, el 19 de enero de 1782. Poco después, en 1785, Friedrich Heinrich Jacobi elabora el mismo cargo en *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus.* Es conocida la declaración de Jacobi en contra del idealismo trascendental kantiano: sin el presupuesto de que nuestra sensibilidad es receptiva y por ello nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos (tesis de la receptividad), no puede entrar al sistema, mientras que con este supuesto, no puede permanecer en el mismo: "[…] for several years running I […] had to repeatedly start the *Critique of Pure Reason* from de beginning because I continued to be confused by the fact that **without** this presupposition, I could not find my way into the system, whereas **with** it I could not stay there." Ver Brigitte Sassen, 2000, p. 173. Aquí surge una disyuntiva en absoluto favorable para la propuesta kantiana: si el objeto que nos afecta es la cosa en sí misma, entonces emerge el problema de que sabemos que las cosas en sí mismas existen espacio-temporalmente y que tienen poderes causales, lo cual contradice la afirmación kantiana de que no conocemos las cosas en sí mismas; por otra parte, si el objeto que causa nuestras representaciones es el fenómeno –entendido como "mera representación en nosotros"-, entonces ello trae consigo el problema de que el fenómeno es producto de la afección y, en esa medida, no puede explicarla, además de que bajo esta óptica, el idealismo kantiano y el berkeleyano resultarían ser muy similares. Jacobi se inclina por la interpretación acerca de que la cosa en sí causa nuestras representaciones, lo que conduce a que la propuesta kantiana sea ininteligible. Ver Lazos 2014, pp. 64 y 65; 72, 147 y 148.

[532] En contra de las interpretaciones tanto de Nagel como de Strawson en este tema, mi apreciación es que el idealismo trascendental, en particular la tesis del espacio como forma de la intuición, en absoluto mina el compromiso del filósofo alemán con la realidad de los objetos espacio-temporales, sino que es acorde con él. El objetivo de los capítulos tercero y cuarto de este ensayo ha sido mostrar lo anterior, bajo el planteamiento de lo que he llamado "el carácter indefectiblemente relacional de la experiencia humana". Esta afirmación ha tenido como sustento la distinción entre propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos y la tesis de la irreductibilidad que suscribe Rae Langton, así como la tesis del espacio en cuanto orden de presentación de particulares, con base en las propuestas de Lorne Falkenstein, por una parte y de Efraín Lazos, por otra. Con base en estos aportes teóricos, hice notar, por ejemplo, que existe un vínculo de mutua implicación entre la tesis de la receptividad y la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos, del mismo modo que resalté el papel de las intuiciones en nuestra experiencia objetiva. Estos elementos han apuntado hacia el rechazo al cargo de berkeleyanismo en el filósofo alemán.

temporales, *i.e.,* son susceptibles de ser concebidos y conocidos por nuestras mentes humanas; el realismo empírico de la posición de Strawson a la vez engarza con el reconocimiento de que los objetos deben de satisfacer determinadas condiciones para ser concebidos como objetos de conocimiento humano posible. Cualquier intento de conocer cómo son las cosas en abstracción de tales condiciones será una empresa destinada al fracaso, asevera el filósofo inglés.[533]

El objetivo del presente capítulo consiste, entonces, en mostrar que la posición de Strawson sobre los límites de la objetividad se halla comprometida con un realismo empírico (RE) en enlace con una objetividad condicionada (OC). Esta demostración me permitirá negar el consecuente del condicional establecido al final del segundo capítulo del presente ensayo, el cual afirma lo siguiente: 'si la propuesta de Nagel sobre el trazo de los límites de la objetividad es afín, en principio, a la de Strawson, entonces la propuesta del filósofo inglés debe de contener los supuestos encontrados en la posición de Nagel, *i.e*., un realismo fuerte (RF) articulado con una noción de objetividad incondicionada (OI)'.[534] La propuesta de Strawson no contiene tales supuestos (por el contrario, encontramos un realismo empírico (RE) enlazado con una objetividad condicionada (OC)). Por tanto, es posible concluir (por *Modus Tollens*), que no existe afinidad, en principio, entre la propuesta del filósofo norteamericano y la del filósofo inglés.[535]

Para lograr el objetivo de este último capítulo, centraré mi análisis en los principales argumentos que presenta Strawson en torno al espacio y al tiempo en *Los límites del sentido*; esto acotado específicamente a cada una de las dos interpretaciones que el filósofo inglés propone: la "austera", por una parte y la del idealismo trascendental, por otra. A través de este examen haré notar que aunque, en efecto, encontramos en Strawson un franco rechazo a la tesis kantiana de la idealidad del tiempo y del espacio tal y como ocurre con Nagel, este punto en común en absoluto implica una coincidencia de fondo o una afinidad de suyo, dados los supuestos intrínsecos a cada una de las propuestas; tales compromisos son incompatibles entre sí como –incluso- expresa

[533] Ver Strawson 1997a, pp. 232 y 233.
[534] Formulé este condicional al final del segundo capítulo de la presente tesis.
[535] Esto con base en el "Criterio para establecer la afinidad entre teorías" (CAT), descrito en la Introducción de la presente tesis.

claramente la crítica de Nagel al "reduccionismo" de Strawson que mencioné líneas arriba.[536]

Con el fin de hacer notar la presencia de RE y OC en la propuesta de Strawson, este capítulo presenta la siguiente estructura: en el apartado 5.1 describo los objetivos que persigue *Los límites del sentido*. En 5.2 examino la posición de Strawson frente a lo que denomina "los dos rostros" de la *Crítica de la razón pura*. En el tercer parágrafo (5.3), me concentro en el análisis de Strawson sobre el espacio y el tiempo como formas de la intuición. En 5.3.1 examino la interpretación "austera"· de Strawson y en 5.3.2 abordo la interpretación "subjetivista", así como sus consecuencias. Por último, en el apartado 5.4 presento una serie de reflexiones en torno a la interpretación austera del tiempo y del espacio de Strawson. Señalo algunos atractivos y dificultades de la propuesta. Entre los rasgos atrayentes de la propuesta hago notar que es posible dar una respuesta al cargo de berkeleyanismo en Kant a través de ella.[537]

5.1 Los objetivos de *Los límites del sentido*

La manera en que comienza *Los límites del sentido* es sumamente atractiva y convincente, a la vez que en estas primeras líneas aparece ya un bosquejo del programa de Strawson. En el párrafo inicial de la primera parte, nos dice que cualquiera de nosotros puede imaginar mundos y tipos de experiencia muy diferentes del mundo que conocemos y la experiencia que tenemos. Sin embargo, nos advierte que aunque pudiéramos formular una descripción con sentido y gramaticalmente autorizada de un posible tipo de experiencia, ello no constituiría una descripción realmente inteligible para nosotros. La razón de ello obedece a que hay límites para lo que podemos pensar o hacernos comprensible para nosotros mismos como estructura general posible de la experiencia. La investigación sobre la estructura que limita nuestros pensamientos sobre el mundo y nuestra experiencia

[536] Cabe señalar que en este capítulo hago referencia al cargo de "reduccionismo" o "idealismo" únicamente con el propósito de hacer evidente la incompatibilidad que existe entre las propuestas de Nagel y de Strawson. Este cargo fue estudiado en el segundo capítulo del presente ensayo.

[537] Como veremos, es posible tejer una respuesta al cargo de berkeleyanismo en Kant con base en la interpretación austera de Strawson; sin embargo, desde mi punto de vista, el costo de ello es alto, ya que elimina la tesis de Kant en torno a la idealidad del espacio y del tiempo, lo cual es el "elemento central y esencial" del idealismo trascendental, como el propio Strawson identifica. Ver Strawson, 1997a, p. 240. Desde la perspectiva del filósofo inglés, perder las tesis del idealismo trascendental no es perder gran cosa, ya que resultan ser superfluas en lo que respecta a la argumentación analítica. Ver, por ejemplo, Strawson, 1975 [1966], pp. 232 y 233.

del mundo es una tarea de profunda importancia en la que Kant, como ningún filósofo, ha empeñado todo su esfuerzo, afirma el filósofo inglés:

> Es posible imaginarse especies de mundos muy diferentes del mundo que nosotros conocemos. Es posible describir tipos de experiencia muy diferentes de la experiencia que, de hecho, tenemos. Sin embargo, cualquier descripción con sentido y gramaticalmente lícita de un posible tipo de experiencia no constituiría una descripción realmente inteligible. Hay límites a lo que podemos concebir, o hacernos inteligible a nosotros mismos como estructura general posible de la experiencia. El estudio de tales límites, el estudio del conjunto de ideas que forman la estructura que limita todo nuestro pensamiento acerca del mundo y de la experiencia del mundo es, sin duda alguna, una tarea filosófica muy importante. Ningún filósofo como Kant ha hecho un esfuerzo tan tenaz al respecto.[538]

Sin embargo, Strawson identifica una seria dificultad al momento de entender el intento de Kant por trazar los límites del marco que determina la estructura más general de nuestra experiencia y ello radica –explica el filósofo- en que el sabio alemán concibió su investigación en términos de una analogía errónea: del mismo modo que en una explicación científica, o incluso, del sentido común, la manera en que las cosas se nos manifiestan está determinada parcialmente por los rasgos del aparato perceptual y cognitivo humano (por la naturaleza de nuestro sistema nervioso y de los órganos de los sentidos), Kant encuentra el origen de los rasgos generales necesarios o limitantes de nuestra experiencia en la constitución cognitiva humana. Pero, –aclara Strawson- el modo en que nuestra experiencia depende causalmente de los rasgos del mecanismo perceptivo humano, es asunto de la investigación empírica y científica, no de la filosófica. A pesar de que Kant sabía muy bien la diferencia entre una indagación de carácter científico y la suya de naturaleza filosófica, concibió el estudio sobre el conjunto de ideas que conforman la estructura que limita nuestra experiencia, en analogía con la indagación científica, de tal modo que, incluso, consideró indispensable la teoría sobre nuestra constitución cognitiva para explicar la posibilidad de conocer la estructura necesaria de la experiencia humana, observa el filósofo inglés. El resultado de esto fue caro para la investigación del sabio alemán. De acuerdo con Strawson, la teoría kantiana que encuentra en la constitución cognitiva humana el origen de los rasgos limitantes o

[538] Strawson, 1975 [1966], p. 13. El programa de Kant en torno al trazo de los límites del marco que determina la estructura más general de nuestro conocimiento empírico es enunciado varias veces en *Los límites del sentido*. Ver, por ejemplo, las páginas 9, 15, 16, 17, 38 y 45.

necesarios de nuestra experiencia resulta ser incoherente, además de que "enmascara en vez de explicar" el verdadero carácter de la investigación que emprende el filósofo de Königsberg.[539]

Por la razón referida líneas arriba, Strawson identifica como un problema indispensable para comprender la *Crítica de la razón pura*, el realizar una tarea de separación entre lo que depende del argumento analítico de aquello es independiente de éste. Tarea que se inscribe en un trabajo de mayor amplitud: "dividir entre lo que resta de fecundo e interesante y lo que ya no parece aceptable, o incluso prometedor, en sus enseñanzas".[540]

Con base en el marco recién descrito, Strawson presenta los objetivos de la tarea que emprenderá: iniciará el trabajo en la sección introductoria "deslindando, en oposición cruda" los elementos de la división arriba referida, a saber, los elementos que dependen de la argumentación estrictamente analítica, de aquellos que son por completo independientes de ella. Una vez hecho este trabajo de diagnóstico, abordará algunos de los temas de mayor relevancia de la *Crítica*, de modo introductorio.[541] En algunas partes su trabajo consistirá, además, en solamente indicar cómo algunos argumentos y conclusiones pueden ser modificados de tal modo que resulten ser más aceptables.[542]

Es interesante observar cómo la descripción de los objetivos que Strawson persigue en *Los límites del sentido*, expresa el carácter ambivalente de su posición ante la propuesta kantiana: por una parte, el reconocimiento de la ardua tarea desarrollada por Kant en torno al trazo de los límites de la estructura de la experiencia humana, y por otra, el rechazo abierto a lo que Strawson considera no-filosófico, incoherente e inaceptable de la propuesta kantiana. La tarea de Strawson consiste, entonces, en poner en evidencia el rostro fértil y prometedor de la *Crítica*, oculto bajo aquella otra cara que resulta ser por completo inadmisible. Como veremos, el idealismo trascendental kantiano condensado en la tesis de la idealidad del tiempo y del espacio, es la cara de la *Crítica* que -bajo la mirada de Strawson- es necesario rechazar. Revisemos con mayor detalle lo que el filósofo nos dice sobre estas dos caras.

[539] Strawson 1975 [1966], pp. 13 y 14.
[540] Strawson 1975 [1966], p. 14.
[541] Strawson 1975 [1966], p. 14.
[542] Strawson 1975 [1966], p. 9.

5.2 Los dos rostros de la *Crítica de la razón pura*

Con el propósito de proporcionar un marco de referencia previo al análisis de la posición de Strawson frente a la propuesta kantiana acerca del tiempo y del espacio, en lo que sigue presentaré una descripción de algunos de los rasgos más sobresalientes de cada una de las dos caras que Strawson advierte en la *Crítica de la razón pura*.[543] A la vez, en este bosquejo será posible apreciar la presencia de OC y RE en cuanto compromisos intrínsecos al estudio que realiza el filósofo inglés.

Como punto de partida, Strawson hace alusión al "principio de significatividad" enunciado y empleado por Kant a lo largo de la *Crítica* como principio indispensable para limitar las pretensiones de la filosofía y, de este modo, colocarla "en el camino seguro de la ciencia" como el filósofo alemán aseveró.[544] Este principio señala que el único uso legítimo, incluso con sentido, que es posible dar a las ideas y a los conceptos, solamente tendrá lugar si se especifican las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación. Si no somos capaces de determinar el tipo de "experiencia-situación" en el que deseamos aplicar un concepto empleado de determinado modo, entonces no estamos usando de manera legítima dicho concepto: "Usándolo de esta forma, no sólo estamos diciendo lo que no conocemos, sino que no conocemos, realmente, lo que estamos diciendo", puntualiza Strawson.[545]

La alusión al principio de significatividad por parte de Strawson adquiere un papel relevante para los fines que persigo en este capítulo, ya que este principio expresa de manera nítida el realismo empírico que el filósofo inglés encuentra en la propuesta

---

[543] Para la elaboración de este parágrafo recupero fundamentalmente lo que Strawson afirma en las diferentes secciones del "Panorama general" que constituye la primera parte de *Los límites del sentido*. Esto, debido a que el contenido de la primera parte del libro en sus diferentes apartados, nos remite constantemente a la posición del filósofo sobre los dos perfiles que observa en la *Crítica*. Ver Strawson 1975 [1966], pp. 13-39. No obstante esto, he complementado el tratamiento de algunos de los temas del presente parágrafo, con lo que Strawson expone en las secciones 5 ("La-cosa-en-sí y los fenómenos del sentido externo) y 6 ("Idealismo trascendental y realismo empírico") de la cuarta parte de *Los límites del sentido*, titulada "La metafísica del idealismo trascendental". Ver Strawson 1975 [1966], pp. 222-233.

[544] Strawson 1975 [1966], p. 14.

[545] Strawson 1975 [1966], p. 14. Aquí Strawson ejemplifica el empleo que hace Kant del principio de significatividad, citando al pie de página el contenido de B 195 y B 724, parágrafos en los que el filósofo alemán hace hincapié en que fuera del marco de su relación con las intuiciones empíricas, de los datos de una posible experiencia, el uso de todo concepto y todo principio carece de significado, *i.e*., de validez objetiva. De acuerdo con Strawson, en la *Crítica* encontramos de manera reiterada afirmaciones como ésta. Ello, desde mi perspectiva, manifiesta de manera palmaria los compromisos OC y RE en la propuesta de Kant, compromisos que también aparecen en la interpretación de Strawson.

kantiana. De acuerdo con Strawson, Kant con base en el principio de significatividad, manifiesta su total rechazo a la metafísica trascendente. Contra aquellos filósofos que parecía que daban información de la Realidad como es en sí misma, al ser liberados del compromiso de especificar las condiciones empíricas de la aplicación de los conceptos empleados por ellos, la propuesta de Kant sostiene que solamente podemos conocer la realidad "tal y como aparece en la experiencia, limitada y dependiente del sentido de criaturas como nosotros",[546] afirma Strawson.

La realidad, por tanto, se encuentra al alcance humano y el conocimiento que podemos tener de ella se halla exclusivamente en el ámbito de la experiencia; el conocimiento empírico que nos es posible tener ha de restringirse a las condiciones que estructuran la experiencia humana. Mostrar cuán ilusorio es creer que hemos obtenido algún conocimiento fuera del marco de la experiencia, constituye el primer objetivo de una filosofía crítica y *científica* como la que Kant emprende, explica Strawson. El primer trabajo de la filosofía es trazar sus propios límites.[547]

Bajo la mirada de Strawson, Kant no sólo demuestra con detalle la imposibilidad de una metafísica trascendente como forma de conocimiento, sino que también nos hace ver que es posible una genuina metafísica científica –una metafísica de la experiencia- si llevamos a cabo una difícil tarea de investigación, tarea a la que el propio filósofo alemán dedicó sus esfuerzos:

> [L]a investigación de la estructura que fija las ideas y los principios cuyo uso y aplicación son esenciales para el conocimiento empírico y los cuales están implícitos en toda concepción coherente que de la experiencia nos podamos formar.[548]

Esta labor realizada por Kant, al menos parcialmente, constituye la "parte más original, interesante y difícil de la *Crítica*", a decir del filósofo inglés, comentario en el que es posible entrever en el reconocimiento mismo, la sombra de lo que pudiera no resultar tan atractivo de la obra. Pero, continuemos con la descripción de los rasgos altamente favorables y armónicos que Strawson encuentra en la *Crítica*; entre ellos el filósofo explica que el método de Kant (llamado por el filósofo alemán "trascendental" en

[546] Strawson 1975 [1966], p. 15.
[547] Strawson 1975 [1966], p. 15. Las cursivas son mías.
[548] Strawson 1975 [1966], p. 15.

oposición a "trascendente") centra su interés en la estructura conceptual que se presupone en toda investigación empírica, y que por esta razón, es *a priori*. Esto que apunta Strawson es importante por lo siguiente: si bien es cierto que la defensa del principio de significatividad y, derivado de éste, la franca oposición a una metafísica trascendente colocan a Kant cerca del empirismo clásico en la tradición de Berkeley y Hume, el filósofo alemán se distancia de esta posición al hacer notar que solamente tiene sentido la mínima concepción empirista de la experiencia si se le ubica en una estructura más amplia en la que necesariamente se incluye "el uso y aplicación en la experiencia de conceptos de un mundo objetivo",[549] precisa Strawson. Esto implica el rechazo de Kant a cualquier posición filosófica que para justificar nuestra creencias objetivas nos conmine o nos rete a "salir hacia afuera" a partir de los datos privados de la conciencia individual; ello muestra, en todo caso, que no se ha sido capaz de comprender las condiciones que hacen posible la experiencia en general (error que cometen filósofos con propuestas disímiles como las que existen entre Descartes y Hume). A través de la breve descripción que Strawson presenta de los temas recién tratados, (a saber, la adherencia kantiana al principio de significatividad y derivado de ello, la franca oposición a una metafísica trascendente, más la distancia que pone Kant frente a la tradición clásica del empirismo a través de la indagación de la estructura conceptual que presupone una noción de experiencia con sentido para nosotros), el filósofo inglés expresa su aprecio hacia esta cara de la *Crítica*, ya que tales temas no sólo exhiben una evidente armonía, sino que frente al tratamiento que Kant da a ellos, el propio Strawson se siente tentado a afirmar que:

> [T]omados en conjunto, forman la estructura de una filosofía verdaderamente empirista, libre, por una parte, de las ilusiones de la metafísica trascendente, y, por otra, de la obsesión por los contenidos privados de la conciencia, típica del empirismo clásico.[550]

Elogio ante el que no cabe duda alguna de que la interpretación de Strawson privilegia el compromiso kantiano en torno a una objetividad condicionada en conjunción con un realismo empírico. Sin embargo, no olvidemos que esto solamente en la cara atractiva, filosófica, de la *Crítica*.

[549] Strawson 1975 [1966], p. 16.
[550] Strawson 1975 [1966], p. 17.

De acuerdo con Strawson, el trabajo filosófico de mayor dificultad –el "corazón"- de la *Crítica de la razón pura* se encuentra en la Analítica trascendental, división en la que Kant intenta mostrar los rasgos que limitan cualquier noción de experiencia que podamos hacer inteligible para nosotros. En el programa de Kant, Strawson identifica seis tesis que el filósofo alemán defiende.[551] Entre ellas cabe citar dos: la "tesis de la objetividad" y la "tesis de la espacialidad". Sobre la primera de ellas nos dice que:

> La experiencia debe incluir el conocimiento de objetos que sean distinguibles de sus experiencias, en el sentido de que los juicios acerca de esos objetos son juicios acerca de lo que sucede, independientemente de que se dé de hecho la experiencia particular y subjetiva de ellos.[552]

Y, a su vez, la "·tesis de la espacialidad" afirma que: "Los objetos a los que se refiere el apartado tercero [el apartado que corresponde a la "tesis de la objetividad"] son esencialmente espaciales".[553]

Es preciso detenernos en las tesis anteriores y, sobre todo, centrar nuestra atención en la denominada "tesis de la objetividad". Veamos que a través de la formulación de esta tesis, Strawson identifica claramente el compromiso de Kant con el conocimiento objetivo que tenemos del mundo; incluso, la noción misma de "objetividad" intrínseca a la tesis es definida a través de la distinción entre el conocimiento que tenemos de los objetos y nuestras experiencias subjetivas de ellos. Observemos el énfasis imperativo de la tesis: "la experiencia *debe incluir* el conocimiento de objetos que sean distinguibles de sus experiencias […]", esto es, resulta obligado en la experiencia, dos cosas: 1) que incluya el conocimiento de objetos y 2) que en ella sea distinguible el conocimiento de

[551] Las tesis a las que alude Strawson son las siguientes: 1) tesis de la temporalidad: la experiencia exhibe fundamentalmente una sucesión temporal; 2) tesis de la necesaria unidad de la conciencia: es preciso que exista una unidad entre los miembros de alguna serie de experiencias temporalmente extendida de tal forma que sea posible la autoconciencia o la autoadscripción de las experiencias por parte del sujeto de tales experiencias; 3) tesis de la objetividad: la experiencia debe de incluir el conocimiento de objetos que sean distinguibles de sus experiencias, en el sentido de que los juicios acerca de esos objetos son juicios sobre lo que acaece, con independencia de que de hecho ocurra la experiencia particular y subjetiva de ellos; 4) tesis de la espacialidad: los objetos a los que se refiere la tesis de la objetividad enunciada en el apartado "3" son esencialmente espaciales; 5) tesis de la unidad espacio-temporal: es preciso una estructura espacio-temporal unificada de la realidad empírica que englobe a toda la experiencia así como a los objetos; 6) tesis de las Analogías: determinados principios de permanencia y causalidad debe ser satisfechos en el mundo físico u objetivo de las cosas situadas en el espacio. Ver Strawson 1975 [1966], p. 21. Cabe aclarar que –a excepción de la tesis de la objetividad y la tesis de la espacialidad de las que me ocupo en este apartado- el análisis de las tesis anteriores excede los propósitos del presente capítulo, por esta razón solamente las enuncio aquí.

[552] Strawson 1975 [1966], p. 21.

[553] Strawson 1975 [1966], p. 21.

los objetos, por una parte, y las experiencias subjetivas que tenemos de ellos, por otra. Los juicios que formulamos acerca de los objetos son juicios sobre lo que acaece, con independencia de que se dé de hecho la experiencia subjetiva y particular de ellos, aclara el filósofo inglés.

Es importante observar cómo en la descripción que presenta Strawson de esta tesis florece el realismo empírico de Kant. Lo que primero salta a la vista es que los objetos son concebidos con independencia de la experiencia subjetiva y particular que tenemos de ellos. Esto es, los objetos existen con independencia de nuestras mentes, de tal modo que es posible diferenciarlos de nuestras experiencias subjetivas y, con ello, tener conocimiento de ellos. En la metafísica de la experiencia kantiana, el contenido de nuestros juicios objetivos refiere a los objetos -a lo que es el caso en el mundo- con independencia de la manera subjetiva y particular en que los objetos se nos presentan. Esto que apunto se ve reforzado si, además, tomamos en cuenta la "tesis de la espacialidad": los objetos a los que aluden nuestros juicios objetivos son objetos espaciales, no representaciones o estados mentales en nosotros.

Lo que recién he esbozado muestra que, bajo la interpretación de Strawson, en la metafísica de la experiencia kantiana existe una clara distinción entre apariencia y realidad; concebimos los objetos de nuestra experiencia en cuanto objetos espacio-temporales, gobernados por leyes, con independencia de las experiencias temporalmente sucesivas que tenemos de ellos:

> […] nuestra experiencia es esencialmente experiencia de un mundo espacio-temporal con objetos regulados y concebidos como distintos de las experiencia temporal sucesiva que de ellos tenemos.[554]

La noción de experiencia que propone Strawson, en vínculo tanto con las tesis de la objetividad y la espacialidad recién descritas, configuran un cuadro en el que el realismo empírico de Kant se mantiene incólume ante cualquier sospecha de fenomenalismo o berkeleyanismo. Sin embargo, en *el otro* rostro de la *Crítica* -el que resulta despreciable ante los ojos del filósofo inglés- esto en absoluto sucede.

Como mencioné al inicio del apartado anterior, en la perspectiva de Strawson, Kant encuentra en los rasgos del aparato cognitivo humano el origen de las características

[554] Strawson 1975 [1966], p. 18.

generales limitantes, o necesarias, de nuestra concepción de experiencia; esto trae como consecuencia que el lenguaje que atraviesa a la *Crítica* sea de carácter psicologista. La dualidad inevitable que aparece en cualquier estudio filosófico que trate sobre la experiencia o el conocimiento empírico, a saber, la dualidad entre los conceptos generales, por una parte, y las instancias particulares encontradas en la experiencia en las que han de aplicarse los conceptos, por otra, es descrita por Kant bajo un lenguaje de orden psicológico que divide la mente en facultades o departamentos: la facultad receptiva de la sensibilidad a través de la cual las intuiciones son recibidas y la facultad activa del entendimiento, que es la fuente de los conceptos.[555]

A juicio de Strawson, la división de la mente en facultades constituye el germen de un modelo que resultará "desastroso" porque Kant adscribe a ambas facultades, el origen de las características delimitantes de la noción general de experiencia. Puesto que, al parecer, no hay otro modo concebible en que los conceptos puedan funcionar en la experiencia, sino a través del conocimiento de sus instancias particulares en tiempo y en espacio o, al menos, en el tiempo, se sigue que el espacio y el tiempo están "en nosotros": son simplemente las formas de nuestra sensibilidad; nada son, excepto, nuestro modo de conocer las cosas particulares susceptibles de ser subsumidas en conceptos.[556] De manera paralela, la necesariedad de la aplicación de las categorías en el material sensible como condición de posibilidad del conocimiento empírico, Kant la adscribe a los requisitos de nuestro entendimiento. Las consecuencias de este modelo son funestas: las características necesarias, o delimitantes, que el filósofo alemán encuentra en la noción de experiencia en general resultan ser los modos en los que a nosotros, o a seres como nosotros dotados de la misma sensibilidad y el mismo entendimiento, las cosas se manifiestan. Dadas las características inherentes a nuestra constitución cognoscitiva, solamente podemos tener conocimiento de las cosas como se nos presentan y no como son en sí mismas, incluido el conocimiento de nosotros mismos.[557]

Es aquí, en el planteamiento kantiano de que solamente podemos tener conocimiento de fenómenos y no de las cosas en sí mismas, dadas las características de nuestra constitución cognoscitiva –en particular de nuestra receptividad- donde Strawson encuentra graves problemas en la propuesta de Kant, esto no sólo en la cara no-filosófica

[555] Staswson 1975 [1966], p. 18.
[556] Strawson 1975 [1966], p. 18.
[557] Strawson 1975 [1966], pp. 18 y 19.

de la *Crítica* –la del idealismo trascendental- sino también en el argumento analítico, como veremos. En lo que concierne a la metafísica del idealismo trascendental, bajo la tesis de que el espacio y el tiempo son ideales -están en "nosotros"- y que somos afectados por objetos que no están ellos mismos en el tiempo y en el espacio, la propuesta kantiana se vuelve ininteligible, incluso viola el principio de significatividad propuesto por el filósofo alemán:

> La teoría de que sólo conocemos las cosas como fenómenos y no como son en sí mismas, dado que su manifestársenos es el resultado de la afección de nuestra constitución por los objetos, es una teoría que podremos entender siempre y cuando la "afección" sea entendida como algo que ocurre en el espacio y en el tiempo; pero cuando se nos añade que hemos de entender el mismo espacio y tiempo nada más que como una capacidad o aptitud de nuestro ser afectados de una forma determinada por objetos que no están ellos mismos en el espacio ni en el tiempo, no podemos seguir entendiendo tal doctrina, pues ya no sabemos lo que quiere decir "afectar", o lo que hemos de entender por "nosotros".[558]

Aunado al carácter ininteligible de la propuesta, otro de los graves problemas que encuentra Strawson en la metafísica del idealismo trascendental bajo la tesis de la idealidad del espacio y del tiempo, es la idea a la que va asociada: la mente humana que produce la Naturaleza como la conocemos, a partir de una realidad incognoscible conformada por cosas en sí mismas.[559]

Las objeciones recién descritas marcan la pauta para la crítica al berkeleyanismo en Kant, del cual Strawson también hace eco. Si bien es cierto –dice Strawson- que frente al "idealismo empírico"[560] que concibe los estados de conciencia temporalmente

---

[558] Strawson 1975 [1966], p. 36. Es interesante observar cuán similar es la objeción de Strawson aquí respecto de la crítica que hiciera Jacobi en 1785. Solamente podemos entrar al sistema kantiano bajo el supuesto de que nuestro conocimiento es resultado de la afección de los objetos. La cosa en sí sólo puede causar tal afección; no el fenómeno puesto que éste es resultado de la afección. Si esto es así, entonces no es posible permanecer en el sistema ya que éste nos dice que no podemos conocer las cosas en sí mismas, no podemos saber que éstas existen ni atribuirles propiedades espacio-temporales ni causales. La propuesta kantiana se vuelve ininteligible. Ver la nota 6 de este capítulo. Ver Lazos 2014, pp. 64 y 65; 147 y 148.

[559] Strawson 1975 [1966], p. 37.

[560] En el capítulo anterior vimos que Kant distingue el idealismo "quimérico" o "dogmático" de Berkeley (que convierte las cosas reales en representaciones ya que considera imposible la existencia en sí misma del espacio y de todas las cosas a las que sirve de condición), del idealismo "problemático" de Descartes quien sólo sostiene que es "dudosa e indemostrable" la existencia de los cuerpos en el espacio fuera de nosotros dado que, a través de la experiencia, no somos capaces de probar la existencia de los objetos externos. De acuerdo con Kant, este idealismo es "razonable y propio de un pensamiento filosófico riguroso". Ver B 274 y B 275. Ver *Prolegómenos* Observación III, §§ 291-294. Ver también las notas 12 y 215 del capítulo anterior.

sucesivos como reales y de ahí parte para cuestionar o negar la existencia real y/o el conocimiento de los cuerpos en el espacio, el idealismo trascendental -según afirma Kant- es realismo empírico, por lo que los estados de conciencia no son concebidos con una superioridad de estatus sobre los objetos físicos, en lo que atañe a su realidad o a la certeza de su existencia. Sin embargo, acota el filósofo inglés, es preciso tomar con escepticismo la manera en que Kant defiende esta tesis. No obstante que ella nos garantiza un conocimiento inmediato tanto de los objetos físicos del "sentido externo" como de los estados psicológicos del "sentido interno" y que, además, afirma que nuestra experiencia no nos proporciona un conocimiento mayor de nosotros mismos tal como somos que aquel que tenemos de las cosas externas tal como son en sí mismas, estas aseveraciones no se traducen en conferir la misma realidad a los cuerpos en el espacio (llamados por Kant "objetos externos") frente a las "determinaciones internas", a saber, los estados de conciencia:

> La teoría según la cual los constituyentes material y mental del mundo natural son igualmente fenómenos no llega, finalmente, a atribuir igual peso a los cuerpos y a los estados de conciencia. Kant, como idealista trascendental que es, está más cerca de Berkeley de lo que él mismo cree.[561]

En consonancia con lo que Strawson afirma en esta cita, más adelante hace hincapié en la similitud que existe entre la propuesta de Kant y Berkeley, ya que el idealismo trascendental "al final, niega al mundo natural todo tipo de existencia independiente de nuestras "representaciones" o percepciones."[562]

Ahora bien, pudiéramos pensar que Kant es un filósofo con mente científica como, por ejemplo, Locke y Russell quienes reconocen que el hecho de que los objetos solamente pueden manifestarse a nosotros si afectan nuestra constitución, representa una buena razón para pensar que cómo aparecen estos objetos depende tanto de nuestra constitución como de las características que los objetos poseen. Esto niega que somos sensiblemente conscientes acerca de cómo las cosas de hecho son, o como en sí mismas

[561] Strawson 1975 [1966], p. 19. La cercanía que advierte Strawson entre la propuesta de Kant y Berkeley, es un tema que aparece en varias ocasiones en *Los límites del sentido*, principalmente en la primera parte del libro ("Panorama general") y el primer inciso ("Espacio y tiempo") de la segunda parte, titulada "La metafísica de la experiencia; aunque también en la cuarta parte del libro ("La metafísica del idealismo trascendental") encontramos el cargo.
[562] Strawson 1975 [1966], p. 31.

son. Esto, por ejemplo, ocurre en el caso de los colores de los objetos –acota Strawson- ya que los objetos aparecen ante nosotros coloreados como producto del efecto de sus características físicas sobre los rasgos de nuestra constitución física. Esta línea de pensamiento es por completo inteligible puesto que en ella es claro a qué nos referimos cuando hablamos de "los objetos como realmente son":

> Son objetos pensados como dotados solamente con aquellas propiedades que les adscriben las teorías físicas, especialmente aquellas que explican el mecanismo causal de la percepción. Son objetos pensados como poseedores realmente de aquellas propiedades (primarias) que les hacen capaces de manifestarse de diferentes maneras a seres equipados con aparatos sensores y nerviosos distintos, pero no como poseedores de aquellas propiedades ulteriores (secundarias), cuya aparente posesión queda explicada por el efecto de las propiedades primarias sobre el mencionado aparato.[563]

De acuerdo con Strawson, Kant y el filósofo con mente científica comparten el mismo punto de partida: no conocemos los objetos como son en sí mismos, debido a que nuestro conocimiento de los objetos depende de que seamos afectados por ellos y, como resultado de la afección, conocemos los objetos a partir de la manera en que se nos manifiestan. Sin embargo, a pesar de este primer punto en común, el siguiente paso es por completo diferente en las dos concepciones: mientras que el filósofo con mente científica solamente niega que las propiedades a través de las cuales los objetos se nos manifiestan en condiciones normales, estén incluidas o estén todas incluidas entre las propiedades que poseen y que tenemos conocimiento que poseen como son en sí mismos,

[563] Strawson 1975 [1966], p. 35. Ver también las páginas 222 y ss. en las que Strawson establece un paralelismo entre la posición de Kant y la del filósofo con mente científica. En este tema es importante señalar que de acuerdo con Strawson es posible interpretar la perspectiva kantiana a partir de dos conceptos que naturalmente utilizamos y que son inseparables: el concepto de la identidad de referencia y el concepto de la perspectiva corregida. Si afirmamos que algo se nos manifiesta de determinada manera pero que en realidad no es de tal modo, entonces parece que implicamos que existen dos perspectivas distintas sobre una y la misma cosa, por lo que es natural que existan juicios diferentes e incompatibles sobre tal cosa; ello también parece implicar que uno de esos dos juicios es en cierto sentido, una corrección del otro juicio que ha sido emitido desde una perspectiva distinta. De acuerdo con el filósofo inglés, seguramente estas dos perspectivas han de tener algo en común ya que existe un camino neutral entre ambas que es capaz de asegurar la identidad de la referencia a la cosa sobre la que juzgamos. La visión corregida puede ser, por ejemplo, la de un observador que se encuentra mejor situado en relación con otros, o la de un observador sin problemas en sus capacidades receptivas frente a alguien que presenta alguna limitante especial. En el ámbito de la filosofía adquieren relevancia los conceptos anteriores debido a su empleo en la explicación del contraste entre el fenómeno y la realidad. Bajo la interpretación de Strawson es posible leer el contraste kantiano fenómeno/realidad en paralelo con la propuesta de cualquier filósofo con mente científica: los objetos espacio-temporales son percibidos por nosotros bajo determinada forma y es posible tener una visión corregida de estos mismos objetos si aplicamos métodos de revisión con fines correctivos o una investigación más detallada, como ocurre con la indagación científica.

Kant rechaza por completo la posibilidad del conocimiento empírico de las cosas que nos afectan para producir la experiencia sensible, tal como son en sí mismas. Como podemos notar, para Strawson, incluso en esta lectura en la que confiere a Kant una línea de pensamiento similar a la de un filósofo con mente científica, queda sin argumentar por qué, a partir de la tesis acerca de que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos, en virtud de que nuestra sensibilidad es receptiva (tesis de la receptividad), se sigue que no podemos conocer las cosas en sí mismas.

Como hemos visto, el rechazo de Strawson hacia la noción de que existe un ámbito conformado por cosas en sí mismas que, de algún modo, causan las representaciones que tenemos de los objetos (los fenómenos) es totalmente claro, ya que esta versión resulta ser por completo ininteligible. Carece de sentido afirmar que nuestro esquema conceptual en absoluto corresponde con la Realidad. En virtud de este franco rechazo, cabe preguntarse, entonces, acerca del significado que –acaso pudiera tener- la propuesta kantiana sobre lo nouménico bajo la cara atractiva de la *Crítica*, *i.e*., en la argumentación analítica. La posición del filósofo inglés es también aquí clara y contundente: cumple con una función eminentemente negativa en tanto que limita las pretensiones de que el conocimiento humano pudiera ser concebido como coextensivo con lo real. Aquí me permitiré retomar el mismo pasaje que, como estudiamos en el capítulo segundo de este trabajo, Nagel cita:

> Al rechazar el dogma, carente de sentido, de que nuestro esquema conceptual no corresponde en ningún punto con la Realidad, no debemos abrazar el dogma restrictivo de que la Realidad tal como es queda completamente comprehendida en ese esquema. Admitimos fácilmente que existen hechos que no conocemos. Debemos también admitir que puede que existan *tipos* de hechos de los que, actualmente, no tenemos una concepción mayor de la que tenían nuestros antepasados sobre cierto tipo de hechos, admitidos en nuestro esquema conceptual pero no en el suyo. No sólo aprendemos a contestar viejas preguntas, sino también a cómo plantear otras nuevas. La idea de los aspectos de la Realidad que serían descritos en las contestaciones a las preguntas que aún no sabemos plantear, como la idea del ámbito nouménico, aunque no tan drásticamente, limita la pretensión del conocimiento humano real y de la experiencia a ser "coextensivos con lo real".
> Este parece ser el límite necesario y no muy avanzado, a la simpatía por la metafísica del idealismo trascendental.[564]

[564] Strawson 1975 [1966], p. 37. Ver Nagel 1986, p. 145. Ver también el apartado 2.4.2 de la presente tesis.

Este pasaje refleja claramente la posición de Strawson en la lectura que realiza sobre la propuesta kantiana en la argumentación analítica o conceptual que observa en la *Crítica*. En él podemos ver que bajo el realismo empírico que advierte en Kant, si bien es cierto que la realidad se encuentra por completo al alcance de nuestras mentes, ello no significa que nuestro conocimiento agote la realidad puesto que hay preguntas que todavía no hemos planteado, aspectos de la realidad que quizá no conocemos pero que, en principio, son susceptibles de ser conocidos. Esta posición marca la pauta para la crítica de Nagel:

> Mi discrepancia con Strawson […] se centra en la forma en que interpreta la idea de que estamos insertos en un mundo más amplio de lo que somos capaces de concebir. Lo que se halla detrás de nuestra comprensión corriente no puede captarse de manera adecuada con la idea de responder a preguntas que todavía no sabemos cómo plantear. Podría incluir cosas acerca de las cuales jamás podríamos formular preguntas nosotros ni criaturas como nosotros.[565]

A través de lo que hemos revisado hasta este momento acerca de la posición de Strawson, es posible ver que aunque tanto él como Nagel en apariencia coinciden con el rechazo a que "conocemos las cosas *sólo* como aparecen ante nosotros" (tesis "S" de la tabla comparativa), esta mera coincidencia no implica una afinidad de suyo entre las propuestas ya que la posición que cada uno mantiene frente al ámbito nouménico que aparentemente Kant propone, es opuesta. Strawson rechaza esta tesis porque no cabe decir que conocemos las cosas *sólo* como aparecen ante nosotros, puesto que ello implica la existencia de un ámbito de la realidad que escapa por completo a nuestras posibles concepciones; esto, como hemos visto, carece de sentido bajo la visión del filósofo inglés. Por el contrario, Nagel rechaza la misma tesis en tanto que conocemos las cosas como son en sí mismas, al menos parcialmente. Aunado a esto, simpatiza por completo con la aparente afirmación kantiana de que existe un ámbito nouménico. No obstante el antagonismo que existe en sus interpretaciones frente al nóumeno kantiano, ambos coinciden en el rechazo a la tesis referida a la idealidad del tiempo y del espacio. Con base en el marco previo que hemos estudiado sobre la propuesta de Strawson, analicemos de cerca la posición de él frente al tiempo y al espacio kantianos; esto, tanto en la interpretación "austera" como en la del idealismo trascendental.

[565] Nagel 1998 [1986], pp. 151 y 152.

5.3 La posición de Strawson frente al espacio y al tiempo como formas de la intuición

En esta sección analizaré cada una de las dos interpretaciones que Strawson realiza de la propuesta kantiana en torno al tiempo y al espacio como formas de la intuición, a saber, la lectura que efectúa de esta tesis inscrita en el idealismo trascendental y, en oposición a ella, la interpretación "austera" que el filósofo inglés propone. Dado que estas lecturas corresponden una a una a las dos caras que Strawson identifica en la *Crítica de la razón pura* (la lectura del idealismo trascendental a la cara no-filosófica de la *Crítica* y la austera a la argumentación analítica), algunos de los elementos teóricos de ambas interpretaciones fueron ya abordados en los apartados 5.1 y 5.2 del presente capítulo. Comenzaré con la interpretación austera de Strawson; en ella será posible advertir los supuestos OC y RE intrínsecos a la propuesta del filósofo.

5.3.1 La interpretación austera

Strawson identifica cuatro dualidades que permean la investigación de Kant sobre la naturaleza de nuestra experiencia: la dualidad de lo *a priori* y lo empírico; la de los fenómenos y las cosas en sí mismas; la de lo interno y lo externo; por último, la de las intuiciones y los conceptos. Estas dualidades aparecen desde la Estética trascendental y el filósofo tratará de comprender la interrelación que existe entre ellas a partir del dualismo de las intuiciones y los conceptos.[566]

El dualismo de las intuiciones y los conceptos aparece necesariamente bajo diferentes formas en las tres direcciones de cualquier filosofía que aborde seriamente el conocimiento humano, sus objetos, así como su comunicación y expresión, observa Strawson. En la teoría del ser resulta inevitable la distinción entre los ítems concretos y las clases generales o características que los primeros ejemplifican; en la teoría del conocimiento es preciso reconocer la necesidad de contar con conceptos generales y de conocer las cosas en la experiencia, las cuales se subsumen en aquellos; por último, en la teoría de la proposición es indispensable reconocer la necesidad de contar con recursos lingüísticos que nos permitan clasificar o describir de modo general y a la vez nos señalen en qué casos particulares se aplican las clasificaciones o descripciones que llevamos a

[566] Strawson 1975 [1966], p. 43.

efecto. Ante los ojos de Strawson, Kant privilegia la dirección epistemológica, lo que –observa el filósofo- en sí mismo no es erróneo, pero "como muestra espectacularmente su propio ejemplo", encierra graves peligros, los cuales aparecerán pronto.[567]

Es preciso partir de la base de que, en efecto, no podemos formarnos ningún concepto del conocimiento empírico que no nos permita conocer en la experiencia ítems particulares que nos sea posible reconocer o clasificar como casos de tipos o características generales. Es necesario tener conceptos generales y también lo es el tener lo que Kant llama "intuiciones", *i.e.,* ocasiones para ejercitar y desarrollar nuestra capacidad para hacer reconocimientos y clasificaciones, asevera Strawson.[568]

El problema que el filósofo inglés encuentra en la teoría kantiana radica en que las necesidades descritas de manera austera en el párrafo anterior, son expresadas por Kant en un lenguaje que alude a la cooperación necesaria de las facultades de la mente, a saber, la cooperación entre la sensibilidad que es receptiva y que nos provee de intuiciones y el entendimiento que es activo y constituye la fuente de los conceptos.[569] Esto, a juicio del filósofo inglés, incrementa de manera enorme los peligros del sesgo epistemológico que advierte en la propuesta kantiana, por lo que nos invita a hacer la lectura de lo afirmado por Kant en la clave austera que nos ha propuesto; dicho de modo breve: "debemos tener conceptos generales; y debemos tener ocasiones para ejercitar y desarrollar esta capacidad, es decir, debemos tener lo que Kant denomina intuiciones."[570]

Bajo la clave austera, Strawson nos hace ver que la dualidad del concepto y la intuición no es más que el perfil epistemológico de la dualidad entre la clase general y el caso particular, dualidad que líneas antes ha identificado en la teoría del ser; con ello, desde mi punto de vista, Strawson da un giro metafísico a la explicación que nos propone sobre el espacio y el tiempo kantianos. Este cambio de dirección, a mi juicio, será decisivo en la crítica que el filósofo inglés elaborará contra la propuesta kantiana del espacio y el tiempo como formas de la intuición en la perspectiva del idealismo trascendental, como veremos.

---

[567] Strawson 1975 [1966], p. 43. Conviene notar que la teoría del ser y la teoría de la proposición son descritas por el filósofo inglés en función del conocimiento humano, *sus* objetos y *su* expresión. En todo caso, el sesgo epistemológico que Strawson advierte en Kant, también aparecería en su propuesta tal y como aquí la describe.

[568] Ver Strawson 1975 [1966], pp. 43 y 44. Ver también Strawson 1997a, p. 237 y Strawson 1997b, p. 245.

[569] Esta objeción se encuentra también en el "Panorama general" que constituye la primera parte de *Los límites del sentido*. Revisamos esta crítica en los parágrafos 4.1 y 4.2 del presente capítulo.

[570] Strawson 1975 [1966], p. 44.

La dualidad de la intuición y el concepto no es otra cosa más que "el pensamiento del caso particular tal como es encontrado en la experiencia y allí reconocido como un caso de alguna clase general",[571] acota el filósofo. Con esta base, Strawson introduce las nociones de espacio y tiempo, en relación íntima con la idea de un ítem particular. Nuestro pensamiento en su máxima generalidad –explica el filósofo- establece una conexión estrecha y particular entre la idea de un ítem particular (el caso particular del concepto general), por una parte, y el espacio y el tiempo, por otra. Si tomamos cualquier concepto general será evidente que cualquiera de sus instancias particulares que de hecho ocurren, deben de suceder en determinado momento y deben de localizarse en determinado sitio. Esto, puntualiza Strawson, siempre y cuando los casos particulares que se subsuman en el concepto elegido, en caso de que exista alguno, puedan concebirse como posibles términos de la experiencia y puedan convertirse en objetos del conocimiento empírico; restricción que exhibe –dicho sea de paso- el realismo empírico con el que el filósofo se encuentra comprometido. Es preciso encontrar una ubicación espacio-temporal, o al menos temporal, para que un nombre general pueda aplicarse a un caso particular. La identidad, así como la existencia de los casos particulares de los conceptos generales se halla vinculada al tiempo y al espacio:[572]

> La identidad, al igual que la existencia, de los casos particulares de los conceptos generales (es decir […] de aquellos conceptos generales cuyos casos particulares, si es que hay alguno, son tales que pueden encontrarse en

[571] Strawson 1975 [1966], p. 44.

[572] Es importante advertir cómo la propuesta austera de Strawson tal y como aparece formulada aquí nos remite al principio metafísico de "identidad de los indiscernibles", lo mismo que a su contrario, el principio de "indiscernibilidad de los idénticos". Cabe recordar que el primero sostiene que si dos cosas son indiscernibles, *i.e.,* tienen las mismas propiedades, entonces son idénticas; el segundo principio afirma que si dos cosas son idénticas, entonces tienen las mismas propiedades. Con base en el primer principio, por ejemplo, basta con que exista alguna diferencia espacio-temporal entre dos objetos para considerarlos discernibles y, en consecuencia, no idénticos. A partir de este principio es posible discriminar particulares. Es interesante ver cómo ambos principios, centrales en la metafísica de Leibniz, son a su vez empleados por Kant en sus objeciones contra la metafísica racionalista. Una muestra de ello se encuentra en el pasaje que alude a las "contrapartes incongruentes" el cual aparece, por ejemplo, en los *Prolegómenos* (§ 13); en él Kant nos hace ver que no es posible dar cuenta de las diferencias entre los objetos de una manera exclusivamente descriptivo-conceptual, sino que se requiere la intuición *a priori*, (el espacio en cuanto forma de la intuición, *i.e.,* en cuanto orden de presentación de los particulares). Sólo si concebimos los objetos en cuanto fenómenos, es decir, en cuanto relacionados con nuestra sensibilidad, podemos explicar por qué dos objetos semejantes, o iguales, no pueden ser encerrados en los mismos límites, no pueden ser incongruentes: "[…] la diferencia entre cosas semejantes pero incongruentes (p. ej. espirales de sentido contrario) [no] podemos hacerla inteligible mediante concepto alguno, sino sólo mediante la relación con la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición." Ver *Prol,* AA IV § 13. Para el principio de identidad de los indiscernibles en Leibniz ver, por ejemplo, el § 9 del *Discurso de metafísica* en Leibniz 2003 [1686], p. 333.

> la experiencia) está ligada en el espacio y en el tiempo. La posición espacio-temporal suministra el terreno fundamental para distinguir entre un ítem particular y otro del mismo tipo general, siendo por tanto el terreno fundamental de la identidad de los ítems particulares.[573]

El espacio y el tiempo son, por tanto, las formas de la particularidad.[574]

Ahora bien, recordemos que para Strawson la labor más fructífera y de mayor dificultad que emprende Kant se encuentra en la investigación sobre la estructura más general de cualquier noción de experiencia que pudiéramos hacer inteligible para nosotros. Si tal armazón existe -apunta Strawson- si hay un conjunto de ideas que de manera indispensable entran en tal estructura, entonces los miembros de ese conjunto tendrán un estatus distintivo. Esto puede verse con mayor claridad si tales elementos son contrastados con aquellas ideas menos generales que refieren a los aspectos de nuestra experiencia de los que –si hacemos abstracción- en absoluto ponen en riesgo la estructura misma de nuestra concepción de la experiencia; y como con los conceptos, esto mismo debe ocurrir con las características de las que son conceptos, precisa el filósofo.[575] A través del contraste recién referido, Strawson nos invita a ubicar la distinción entre lo *a priori* y lo empírico. Bajo la interpretación austera, el tiempo y el espacio no son sólo formas de la intuición, sino formas *a priori* de la intuición; esto es, nos enfrentamos al pensamiento de una conexión necesaria entre la idea de ítems particulares –susceptibles de ser hallados en la experiencia- y la idea de que son ítems ordenados espacio-temporalmente: "[…] esta conexión es tan vital que no puede ser quebrada sin anular toda la concepción de la experiencia."[576]

Strawson reconoce que la interpretación que propone sobre el tiempo y el espacio en cuanto formas *a priori* de la intuición, no es la acepción que en primer plano aparece en las teorías de la Estética trascendental: el sentido que prevalece en esta primera parte

---

[573] Strawson 1975 [1966], pp. 44 y 45.
[574] Ver, por ejemplo, Strawson, 1975 [1966], p. 47.
[575] Strawson 1975 [1966], p. 45.
[576] Strawson 1975 [1966], pp. 45 y 46.Ver también Strawson 1997a, pp. 239 y 240; Strawson 1997b, pp. 246 y 247; Strawson 1997 [1992], pp. 70 y 71.
Sobre el carácter *a priori* del espacio, Strawson observa que en la Estética trascendental Kant no argumenta, e incluso no afirma explícitamente que la ordenación espacial de algunos de los ítems particulares susceptibles de ser hallados en la experiencia, sea un elemento necesario a cualquier concepción de experiencia que podamos hacernos inteligible. A juicio del filósofo inglés, solamente hasta la Refutación del idealismo y la Observación general sobre el sistema de los principios, en la Analítica trascendental, Kant alude explícitamente a las intuiciones del sentido externo como condición necesaria de la posibilidad de la experiencia. Ver Strawson 1975 [1966] pp. 22, 23 y 46, por ejemplo.

de la *Crítica* "nos introduce ineluctable e inmediatamente en las fantasías doctrinales del idealismo trascendental",[577] afirma con evidente desprecio. Este modelo se expresa casi con toda su potencia desde los primeros párrafos de la Estética y debemos poner todo nuestro esfuerzo en separarlo de la argumentación analítica. Examinemos las razones de Strawson en contra de la propuesta del espacio y del tiempo en la interpretación del idealismo trascendental.

5.3.2 La interpretación del idealismo trascendental. Consecuencias.

De acuerdo con lo que analizamos en la sección anterior, ante la perspectiva de Strawson la afirmación kantiana acerca de que el espacio y el tiempo son formas de la intuición, adolece de un sesgo epistemológico. Frente a ello, nos propone leer esta tesis en un sentido austero, es decir, dicho aserto sólo afirma que el espacio y el tiempo son las formas de la particularidad; esto, en tanto que el pensamiento establece una conexión estrecha entre la idea de un ítem particular, el caso particular de un concepto y la idea de la ordenación espacio-temporal.[578] A juicio de Strawson, el sesgo epistemológico que advierte en el planteamiento kantiano acerca de que el espacio y el tiempo son formas de la intuición introduce una ambigüedad que resulta ser peligrosa:

> Leamos: lo espacial y lo temporal son modos por los que conocemos los casos particulares de los conceptos generales, en cuanto ordenados en relación uno a otro. Aquí la ambigüedad se muestra a sí misma. ¿Son lo espacial y lo temporal las formas por las que los casos particulares están ordenados y *por lo tanto* las formas por las que *nosotros* los conocemos como ordenados? ¿O son *nuestras* formas de conocer los casos particulares en cuanto ordenados y *por lo tanto* las formas como están ordenados? Basta leer la afirmación acentuando el "nosotros" para inclinar la balanza hacia la subjetividad.[579]

Strawson nos hace ver, además, que la afirmación kantiana acerca de que el espacio y el tiempo son formas de la intuición sensible no es sólo producto del sesgo epistemológico presente en la propuesta: el armazón esencial del modelo mismo ha sido conscientemente estructurado con base en esta tesis.

---

[577] Strawson 1975 [1966], p. 47.
[578] Ver Strawson 1975 [1966], p. 44.
[579] Strawson 1975 [1966], p. 47.

A continuación el filósofo nos explica que en primera instancia, afirmar –como hace Kant- que la intuición humana es sensible no presupone ningún "aventurismo filosófico"; esto solamente implica sostener que nuestro conocimiento, o percepción, de un objeto depende de que seamos afectados por él,[580] lo que equivale a afirmar la existencia de un objeto percibido, por una parte, y la existencia de nuestra percepción de él, por otra. Nuestra percepción del objeto depende de la existencia de éste en un sentido no-lógico o causal, aunque es correcto describir la percepción del objeto en cuanto dependiendo lógicamente de la existencia del mismo. Éstos son los compromisos de cualquier teoría que presupone que tenemos conocimiento de objetos cuya existencia es independiente de nosotros, precisa el filósofo.[581] Si Kant de manera temprana (en los inicios de la Estética trascendental) nos sorprende con ella es porque esta tesis debe ser argumentada con el objetivo de afirmar un elemento necesario de la experiencia. Tal es la manera en que es posible interpretar a Kant en cuanto analista de la experiencia, precisa Strawson. Una vez hecha esta acotación, enseguida alude implícitamente a Berkeley: "Pero no es algo evidente que no podría haber experiencia posible –o ninguna de la que nos pudiésemos formar una concepción coherente- en la que el *esse* de los objetos de conocimiento no fuese sino su *percipi*".[582] Notemos que en las aclaraciones anteriores es evidente el realismo empírico que Strawson identifica en Kant; esto, por supuesto, sólo en la argumentación analítica, no así en el idealismo trascendental. El realismo empírico que Strawson advierte en Kant se opone a la teoría acerca de que el tiempo, el espacio y los objetos situados en él son solamente representaciones en nosotros. Por ello es que, en contraparte, nos remite en el mismo párrafo inmediatamente a Berkeley:[583] si nos atenemos a la lectura del idealismo trascendental, entonces la propuesta kantiana resulta ser muy cercana a la del obispo irlandés; bajo este marco resulta imposible formarnos una concepción de la experiencia con significado para nosotros. Continuemos con la explicación de Strawson acerca del porqué de esto.

Hasta aquí Strawson nos ha hecho ver que podemos comprender qué significa afirmar que el espacio y el tiempo son la formas de la intuición sensible. Pero, la interpretación austera del filósofo abarca aún más: podemos dar sentido al énfasis de

[580] Lo que aquí Strawson afirma se condensa en la denominada "tesis de la receptividad" a la que me he referido en los capítulos anteriores.
[581] Esta aclaración expresa el realismo empírico (RE) que Strawson advierte en la propuesta kantiana.
[582] Strawson 1975 [1966], p. 48.
[583] Ver Strawson 1975 [1966], p. 48.

Kant acerca de que el espacio y el tiempo no son sino formas de nuestra sensibilidad, *a condición de que* leamos este planteamiento como un aserto de sesgo epistemológico que afirma que lo espacial y lo temporal son las formas de la particularidad.[584] Bajo esta lectura, es posible suponer que los objetos "que afectan", sobre cuya existencia depende en un sentido no-lógico o causal nuestro conocimiento de los casos particulares (dado que nuestra intuición es "sensible"), son los mismos casos ordenados espacio-temporalmente a los que aplicamos nuestros conceptos generales.[585]

Sin embargo, la interpretación descrita en el párrafo anterior, no es la que Kant pretende, advierte el filósofo inglés. La fuerza subjetiva de la teoría de Kant acerca de que el espacio y el tiempo son las formas de nuestra sensibilidad es patente al afirmar que los objetos que nos afectan no son los ítems ordenados espacio-temporalmente sino –a lo sumo- sus efectos, es decir, los fenómenos que aparecen ante nosotros conforme los modos espaciales y temporales que caracterizan nuestra intuición. De acuerdo con Strawson, señalar además que estos modos son *a priori*, no es más que acentuar el carácter subjetivo de estas formas: dado que el espacio y el tiempo "están en nosotros, anteriores a la experiencia", en cuanto rasgos de nuestra constitución cognoscitiva, se sigue que son condición de posibilidad de la experiencia tal y como los seres humanos la tenemos; el conocimiento que poseemos de los ítems ordenados espacial y temporalmente es producto de la manera particular en que somos afectados por los objetos, conforme a las características de nuestra intuición sensible:[586]

> Tanto el espacio como el tiempo están asignados a la constitución subjetiva de nuestras mentes, y todos los ítems ordenados espacial y temporalmente que tienen lugar en nuestra experiencia son declarados simplemente como el resultado de que esa constitución es afectada por los objetos tal como desconocidamente son en sí mismos.[587]

Puesto que la intuición de los objetos es requisito para el conocimiento de los mismos, y que nuestros modos de intuición son sensibles, se sigue que nos es imposible conocer

[584] Strawson 1975 [1966], p. 48.
[585] Ver Strawson 1975 [1966], p. 49.
[586] Ver Strawson 1975 [1966], p. 48.
[587] Strawson 1975 [1966], p. 49.

las cosas como son en sí mismas. Lo único que sabemos de ellas –en un sentido negativo- es que no son espacio-temporales, afirma Strawson.[588]

Ahora bien, como hemos visto, Strawson (del mismo modo que varios filósofos en diferentes épocas, incluso en la contemporánea, como Nagel) pone objeciones a la propuesta kantiana debido a su similitud con la teoría de George Berkeley. Los reclamos de Kant acerca de que la idealidad trascendental del tiempo y del espacio, así como la realidad empírica de ambos marcan la pauta para diferenciar su propuesta de la del obispo irlandés -quien "degrada los cuerpos a mera apariencia"[589]- no convencen a Strawson; esto, pese a que reconoce que tales reclamos son, efectivamente, sinceros: "Pero nosotros podemos preguntarnos si es tan clara como él pensó esa distinción", dice el filósofo inglés refiriéndose a la diferencia que según Kant existe entre el idealismo que él sustenta y el de Berkeley.

El punto de partida de la objeción de Strawson consiste en hacer notar que en la propuesta kantiana todos los estados particulares de conciencia se encuentran ordenados temporalmente, lo que incluye las percepciones que tenemos de los objetos ordenados espacialmente.[590] Strawson parte del argumento kantiano acerca de que el tiempo es la condición inmediata de los fenómenos internos y, en consecuencia, la condición mediata de los fenómenos externos: "todo fenómeno cualquiera […] descansa necesariamente en

---

[588] Conviene notar cómo en la crítica que Strawson elabora aquí, de la tesis de la receptividad se sigue que no podemos conocer las cosas como son en sí mismas (tesis de la humildad), planteamiento con el que el filósofo inglés en absoluto está de acuerdo. Más adelante en "La metafísica del idealismo trascendental"(cuarta parte de *Los límites del sentido*), Strawson señala de manera explícita que carece de argumentación el que nos sea imposible conocer las cosas en sí mismas, en virtud de que nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos; es decir, existe un hueco explicativo entre la tesis de la receptividad y la tesis de la humildad. Ver Strawson 1975 [1966], p. 222. Como hice notar en los capítulos tres y cuatro del presente ensayo, la tesis de Langton sobre la distinción entre las propiedades extrínsecas e intrínsecas de los objetos, en conjunto con la tesis de la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas a las intrínsecas, proporcionan una explicación plausible al porqué de nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas, dada la tesis de la receptividad. Ver Lazos 2014, pp. 71 y 72; 148, por ejemplo. Ver la nota 232 del capítulo cuatro de este trabajo.

[589] Aquí Strawson cita lo que afirma Kant en B 71. El parágrafo completo dice lo siguiente: "[…] es imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas formas de representación [al tiempo y al espacio en cuanto intuiciones sensibles]. En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en las cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en que nos enredamos (ya que, admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas todas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a éstas, pero sí algo que existe, es más, algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas), entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia."

[590] Esto bajo la aclaración de que en la Estética no aparece afirmado de manera explícita que la ordenación espacial constituye un elemento esencial a cualquier noción de la experiencia en general que podamos hacernos con sentido. Hice notar esto que observa Strawson en la sección 5.3.1 del presente capítulo.

relaciones de tiempo";[591] en esa medida, todos nuestros estados particulares de conciencia, incluso nuestras percepciones de ítems particulares ordenados espacialmente, se encuentran necesariamente ordenados en el tiempo, y por tanto, esos ítems también exhiben ordenación espacial.[592] Sin embargo, a pesar de que Kant establece que el espacio y el tiempo son empíricamente reales, a pesar de que los ítems situados en el espacio y en el tiempo –ya sea los cuerpos en el espacio o los estados de conciencia- son concebidos en pie de igualdad en lo que atañe a la realidad empírica de su existencia, esto no ocurre así. La teoría kantiana no afirma que las cosas como son en sí –incluidos nosotros- produzcan al afectar nuestra constitución cognoscitiva, por una parte los estados de conciencia, ordenados temporalmente y, los cuerpos ordenados espacio-temporalmente, por otra. Frente a esto que pudiéramos esperar, lo que en realidad afirma la teoría kantiana, es que los efectos de las cosas en sí sobre nosotros produce sólo estados de conciencia ordenados temporalmente y, entre ellos, se incluyen aquellos estados de conciencia "que nosotros consideramos como percepciones en el espacio."[593] En consecuencia, observa Strawson, los estados de conciencia y los cuerpos –el tiempo y el espacio- no se encuentran en el mismo pie de igualdad en lo que concierne a su existencia, es decir, no tienen la misma realidad empírica:

> Los estados de conciencia, ordenados en el tiempo, son fenómenos porque son meramente efectos meramente efectos de las cosas como son en sí y no estados de ciertas cosas (nosotros) como son (somos), atemporalmente en realidad. Pero los cuerpos que están en el espacio son fenómenos de una manera mucho más fuerte. No son ni siquiera efectos de las cosas como son en sí. Lo que sucede es simplemente que entre los efectos de las cosas como son en sí hay ciertos estados de conciencia que nos vemos constreñidos a juzgar como percepciones de cuerpos en el espacio; y los cuerpos, al margen de estas percepciones, no son nada.[594]

Es claro que en la lectura de Strawson sobre la teoría kantiana de la idealidad del tiempo y del espacio, los cuerpos no son otra cosa sino percepciones. Por esta razón, el filósofo nos propone ignorar la perspectiva del idealismo trascendental en la medida en que ubiquemos a Kant como analista de la concepción de una experiencia posible.[595]

---

[591] Strawson aquí se refiere a lo sustentado por Kant en los parágrafos A 34/ B 51.
[592] Ver Strawson 1975 [1966], pp. 49 y 50.
[593] Strawson 1975 [1966], p. 51.
[594] Strawson 1975 [1966], p. 51.
[595] Ver Strawson 1975 [1966], p. 52.

Aquí emerge de manera natural la siguiente pregunta: ¿estamos dispuestos a seguir la invitación de Strawson en lo que concierne a poner entre paréntesis el idealismo trascendental y rescatar solamente el argumento analítico de la *Crítica*? La respuesta a esta pregunta depende en gran medida, de cuán seductora y/o propicia para el proyecto filosófico de cada quien resulte (o no) la propuesta del filósofo inglés. A continuación presentaré algunas reflexiones acerca de los atractivos y las dificultades que, a mi juicio, presenta la propuesta de Strawson.

5.4 Reflexiones en torno a la interpretación austera del tiempo y del espacio de P. F. Strawson. Algunos atractivos y dificultades

La lectura austera que nos ofrece Strawson sobre el espacio y tiempo kantianos es, sin duda, altamente seductora; sin embargo, inherente a ella, se encuentra su mayor debilidad: el rechazo a *lo dicho* por Kant sobre la idealidad del tiempo y del espacio. Comenzaré por los rasgos sumamente atractivos de la propuesta.

En primer término, es preciso notar que a través de la lectura austera de Strawson es posible dar una respuesta al cargo de berkeleyanismo que desde los tiempos de Kant hasta nuestros días, ha sido el blanco de las objeciones al idealismo del filósofo alemán. Esta respuesta tiene como punto de partida el planteamiento de Strawson acerca de que la identidad y la existencia de los casos particulares en cuanto instancias de los conceptos generales, se halla vinculada al espacio y al tiempo:

> La posición espacio-temporal suministra el terreno fundamental para distinguir entre un ítem particular y otro del mismo tipo general, siendo por tanto el terreno fundamental de la identidad de los ítems particulares.[596]

Como hice notar, esta afirmación nos remite al principio metafísico de "identidad de los indiscernibles" que afirma lo siguiente: "si dos cosas son indiscernibles, *i.e.,* si tienen las mismas propiedades, entonces son idénticas"[597] Basta con que dos objetos no compartan la misma ubicación espacio-temporal para que sean discernibles y, por esta

[596] Strawson 1975 [1966], pp. 44 y 45. Revisamos la propuesta austera de Strawson en el apartado 5.3.1 del presente capítulo.

[597] La formulación lógica de este principio es la siguiente: (x)(y) [(P) (Px<—>Py) ⊃ x=y]. Esta formulación corresponde a la lógica de segundo orden que cuantifica propiedades. Las variables "x" y "y" corren sobre objetos y la variable "P" sobre propiedades.

razón, no idénticos. Podemos diferenciar dos objetos (entendidos como instancias particulares de un concepto particular), a partir de cualesquiera de sus propiedades, pero la única manera en que éstos son necesariamente diferentes es respecto de su localización espacio-temporal.[598] Tal es el sentido que Strawson otorga a la tesis kantiana acerca del carácter *a priori* del espacio y del tiempo.

Es importante advertir que la propuesta de Strawson tiene una carga metafísica notoria: parte de la premisa acerca de que los objetos tienen ubicación espacio-temporal, propiedad que los hace necesariamente distinguibles entre sí. Los rasgos acentuadamente metafísicos de su propuesta son palmarios en algunos de los artículos que el filósofo escribe algunas décadas después de la publicación de los *Límites del sentido*; por ejemplo en "The Problem of Realism and the A Priori", Strawson claramente afirma que en un auténtico realismo empírico, los objetos son ellos mismos genuinamente espacio-temporales:

> […] la sola noción de la generalidad de un concepto implica la posibilidad de objetos numéricamente distinguibles cayendo bajo uno y el mismo concepto. Puesto que, bajo el supuesto de un auténtico realismo empírico, los objetos de experiencia son ellos mismos genuinamente espacio-temporales, se sigue que […] espacio y tiempo proveen el medio únicamente necesario para la realización de esta posibilidad en la intuición de objetos. Digo "únicamente necesario" porque los objetos espacio-temporales distinguibles cayendo bajo el mismo concepto general ciertamente pueden ser distiguibles en muchas otras formas, la única manera en que ellos no pueden no ser distinguibles -el único modo en que ellos son *necesariamente* distiguibles- es respecto de su localización espacial y/o temporal.[599]

---

[598] En *Análisis y metafísica*, Strawson alude al siguiente ejemplo para ilustrar que la ubicación espacio-temporal de los objetos es propiedad necesaria para su discriminación: "No fue Leibniz quien insistió en que podrían apreciarse diferencias entre dos hojas del bosque si se les examinaba lo suficiente? E incuso si no es siempre así, ¿no resulta suficiente que pueda serlo? La respuesta a esta objeción es muy simple. Supongamos que dos hojas de árbol se distingan por algo que no sea espacio-temporal. Seguirá siendo el caso que usted no estaría, ni podría decir que estuviera, ante *dos* hojas diferentes *a menos que* fuesen distintas espacio-temporalmente. No es posible que haya dos hojas que difieran en algún respecto la una de la otra y que sean espacio-temporalmente indistinguibles" Strawson 1997 [1992], p. 104.

[599] Strawson 1997b, p. 246. El texto en inglés es el siguiente: "[…] the very notion of the generality of a concept implies the possibility of numerically distiguishable individual objects falling under one and the same concept. Since, on the assumption of unqualified empirical realism, the objects of experiencia are in themselves genuinely spatio-temporal, it follows, as I have argued elsewhere, that space and time provide the uniquely necessary media for the realization of this possibility in sensible intuition of objects. I say 'uniquely necessary' because, although distinguishable spatio-temporal objects falling under the same general concept might certainly be distinguishable in many other ways, the only way in which they *could not fail* to be distinguishable –the one way in whic they are necessarily distinguishable- es in respect of their spatial and/or temporal location." Ver también Strawson 1997ª, p. 239 y 240 y Strawson 1997 [1992], pp. 102-105.

El carácter acentuadamente metafísico de la propuesta de Strawson desempeñará, a mi juicio, un papel importante en la ambigüedad[600] que identifica a partir del aserto kantiano sobre el espacio y el tiempo en cuanto formas de la intuición, como veremos más adelante. Por lo pronto, observemos que aunque la propuesta de Strawson otorga una dirección metafísica a la investigación trascendental kantiana centrada en las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento (y por ello -en principio- de naturaleza epistemológica), tiene el atractivo innegable de que en ella las cualidades primarias de los objetos, entre éstas las espaciales, en absoluto dependen de la manera en que los cuerpos aparecen ante nuestra intuición. Esto resulta atrayente en tanto que la lectura austera, en cierto modo, recupera la intuición del sentido común acerca de que el espacio y el tiempo son propiedades que corresponden a los objetos como son. Aunado a esto, la propuesta de Strawson tiene como un gran punto a su favor, el hacernos ver de manera clara por qué el espacio y el tiempo son formas *a priori* de nuestra intuición; esto, a partir de la explicación que nos da con base en el principio de identidad de los indiscernibles. Con ello es posible apreciar cómo es que el espacio y el tiempo son elementos *a priori*, esto es, necesarios en la estructura más general de una noción de experiencia con sentido para nosotros.

No obstante los rasgos altamente favorables que a mi juicio posee la lectura austera de Strawson, considero que adolece de una gran debilidad: el rechazo contundente a la tesis de la idealidad del espacio y del tiempo. La invitación de Strawson a hacer caso omiso del idealismo trascendental me parece que constituye, en principio, una propuesta para realizar una lectura sesgada de la *Crítica*, una lectura que cercena una parte vital de ella: el idealismo trascendental y su vínculo con el realismo empírico que propone. En los capítulos tercero y cuarto del presente trabajo, hice notar que la tesis del espacio como forma de la intuición, *i.e.,* como orden de presentación de los particulares, en absoluto compromete la realidad empírica de los objetos espacio-temporales en cuanto fenómenos, es decir, en cuanto objetos en relación con nosotros.

Por otra parte, desde mi punto de vista, la afirmación kantiana acerca del espacio y del tiempo en cuanto formas *a priori* de nuestra intuición, no da lugar a la ambigüedad que Strawson identifica. Recordemos que sobre ello el filósofo dice lo siguiente:

[600] Analicé esta ambigüedad en el apartado 5.3.2 del presente capítulo.

> Leamos: lo espacial y lo temporal son modos por los que conocemos los casos particulares de los conceptos generales, en cuanto ordenados en relación uno a otro. Aquí la ambigüedad se muestra a sí misma. ¿Son lo espacial y lo temporal las formas por las que los casos particulares están ordenados y *por lo tanto* las formas por las que *nosotros* los conocemos como ordenados? ¿O son *nuestras* formas de conocer los casos particulares en cuanto ordenados y *por lo tanto* las formas como están ordenados? Basta leer la afirmación acentuando el "nosotros" para inclinar la balanza hacia la subjetividad.[601]

Considero que esta ambigüedad carece de sustento debido a que la pregunta que marca la pauta para las dos posibilidades de lectura (en la ambigüedad), interroga sobre la ordenación de los objetos y el vínculo que ésta mantiene en relación con las formas de la intuición. Desde mi punto de vista, tal pregunta debido a su cariz metafísico, se aleja de la interrogante por excelencia que concierne a la investigación trascendental kantiana: cómo es posible nuestra experiencia del mundo, en este caso, cómo es posible nuestra experiencia espacial.[602] Me parece que la dirección metafísica que Strawson confiere a la propuesta kantiana puede explicar por qué ante la perspectiva del filósofo inglés surge la ambigüedad en cuestión. Del mismo modo, cabe advertir que dicha ambigüedad presupone dos órdenes diferentes: por una parte la ordenación espacio-temporal de los objetos y, por otra, nuestra ordenación. Como vimos en el cuarto capítulo de este trabajo, el orden de presentación de los particulares es uno y el mismo. Los particulares se presentan ante nosotros bajo una ordenación espacial; las relaciones espaciales específicas entre los particulares depende del mundo.[603] Aquí conviene recordar lo que Kant sostiene en los parágrafos B 197/A 158 de la *Crítica* acerca de que las condiciones de posibilidad de la experiencia son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia:

> Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.

---

[601] Strawson 1975 [1966], p. 47.
[602] Elaboro este comentario con base en lo que Lazos sostiene acerca de que el tema central de la tesis de la subjetividad del espacio es la intuición externa: "¿en qué consiste, o qué requiere, nuestra capacidad de detectar relaciones espaciales entre los particulares de la percepción?". Lazos 2014, pp. 101 y 102.
[603] Ver Lazos 2014, p. 102, por ejemplo.

Conclusión

En el presente capítulo realicé un análisis de los principales planteamientos que configuran la propuesta austera de Strawson sobre el tiempo y el espacio. Este examen tuvo el siguiente recorrido: inicié con la descripción de los objetivos que persigue el filósofo inglés en *Los límites del sentido* en lo que concierne a separar lo que depende del argumento analítico de lo que es independiente de él, dentro de la *Crítica de la razón pura*. Esto condujo a la descripción de las dos caras que bajo la perspectiva del filósofo presenta la primera obra crítica kantiana: la cara analítica en la que Kant desarrolla *como ningún otro filósofo* la ardua tarea de trazar los límites de la estructura más general de cualquier noción de experiencia con significado para nosotros, por una parte, y el rostro del idealismo trascendental en el que Kant encuentra en las características de nuestra constitución cognoscitiva la explicación de los rasgos limitantes o necesarios de nuestra experiencia, por otra. En este segundo rostro –el del idealismo trascendental- vimos que el lenguaje "de corte psicologista" que Kant emplea trae consigo resultados que Strawson estima desastrosos: los rasgos limitantes de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento impiden que podamos tener un conocimiento de las cosas como son en sí mismas. Tales rasgos son los modos en los que a nosotros –o seres como nosotros, dotados con la misma sensibilidad y el mismo entendimiento- los objetos se manifiestan. Es aquí donde, como vimos, Strawson advierte una estrecha cercanía entre la propuesta de Berkeley y la de Kant, ya que el idealismo trascendental -que convierte la naturaleza en mero fenómeno- no otorga la misma realidad a los cuerpos en el espacio y a los estados de conciencia.

La notoria similitud que Strawson advierte entre el idealismo trascendental y el idealismo berkeleyano, anunciada por el filósofo inglés desde la primera parte de *Los límites del sentido*, marcó la pauta en este capítulo para realizar un examen de los principales planteamientos del filósofo inglés en torno a la propuesta kantiana sobre el tiempo y el espacio en cuanto formas *a priori* de la intuición; esto, tanto en la lectura austera como en la del idealismo trascendental.

En lo que concierne a la interpretación austera, vimos que Strawson considera que el dualismo kantiano entre intuiciones y conceptos, constituye la cara epistemológica de la dualidad entre caso particular y clase general; con base en este marco, el filósofo inglés explica el carácter *a priori* del tiempo y del espacio en términos de que existe una

conexión necesaria entre la idea del caso particular –susceptible de ser hallado en la experiencia- y la idea de que el caso particular es un ítem ordenado espacio-temporalmente. La ubicación espacio-temporal proporciona el terreno necesario para distinguir entre un caso particular y otro del mismo tipo general, por lo que tal ubicación constituye la base fundamental para la identidad de los casos particulares; vimos que Strawson sostiene esto haciendo eco del principio de identidad de los indiscernibles. El tiempo y el espacio son, por tanto, las formas de la particularidad.[604] Para poder emplear y aplicar conceptos generales a objetos empíricos, requerimos un criterio certero que nos permita discriminar un objeto de otro cayendo bajo uno y el mismo concepto. La única manera en que los objetos son necesariamente diferentes, es respecto de su ubicación espacio-temporal, de ahí que el espacio y el tiempo sean elementos necesarios en nuestro conocimiento de objetos empíricos. En suma, la propuesta de Strawson sustenta que el tiempo y el espacio son los modos en que los objetos se encuentran ordenados y, en consecuencia, los modos en que nosotros los conocemos en cuanto ordenados. Propuesta que, como estudiamos, se opone por completo al subjetivismo que el filósofo inglés encuentra en la tesis de la idealidad del tiempo y del espacio inscrita en el seno del idealismo trascendental.

En la interpretación que Strawson realiza del idealismo trascendental, el tiempo y el espacio son las formas en que los seres humanos conocemos los objetos en cuanto ordenados y, en consecuencia, las formas en que se encuentran ordenados. Aquí el filósofo inglés es implacable: el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la intuición, es decir, se encuentran en nosotros. Los objetos que se encuentran en el espacio y en el tiempo no son los objetos que que nos afectan, sino sus efectos, *i.e.,* los fenómenos, que aparecen ante nosotros o seres como nosotros dotados de formas espaciales y temporales de intuición sensible. En otras palabras, bajo el idealismo trascendental, el tiempo y el espacio corresponden a la constitución subjetiva de nuestra cognición y los casos particulares ordenados espacio-temporalmente que encontramos en nuestra experiencia, son concebidos únicamente como el resultado en que nuestra constitución es afectada por objetos que son desconocidos en sí mismos. Incluso, como vimos, Strawson advierte que la cercanía entre Kant y Berkeley es sumamente estrecha ya que los efectos de las cosas

[604] Ver, por ejemplo, Strawson 1975 [1966], p. 48.

en sí causan en nosotros estados de conciencia y, entre ellos, hay determinados estados de conciencia que nos vemos forzados a juzgar como cuerpos en el espacio.[605]

En el último apartado del presente capítulo hice notar que, bajo mi perspectiva, la dirección metafísica que el filósofo inglés otorga a la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos -traducida en clave strawsoniana a la dualidad entre el caso particular y el concepto general- trae consigo que la propuesta de Strawson se aleje del propósito de la investigación trascendental acerca de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo, investigación que, en principio, es de carácter epistemológico. En este sentido, el centro de gravedad de la propuesta kantiana de orden epistemológico, bajo la interpretación de Strawson, se convierte en metafísico, lo cual conduce a la ambigüedad[606] que el filósofo inglés advierte en la tesis kantiana sobre el tiempo y el espacio en cuanto formas de la intuición. Como señalé, la pregunta que, en todo caso, subyace en la ambigüedad en cuestión, refiere al orden de los objetos y al vínculo entre éste y las formas de nuestra intuición. La ambigüedad en cuestión parece no tener fundamento en la propuesta kantiana, ya que como vimos en el capítulo cuarto de este ensayo, la pregunta que da lugar a la tesis sobre el carácter *a priori* e intuitivo del espacio gira en torno a cómo es posible nuesta experiencia, en particular, cómo es posible nuestra experiencia espacial, y no sobre la ordenación de los objetos empíricos, pregunta de orden metafísico.[607] Aunado a esto, la ambigüedad en cuestión presenta otra dificultad más ya que presupone dos órdenes espacio-temporales distintos: por una parte el de los objetos y, por otra, el nuestro, referido al espacio y al tiempo en cuanto formas de nuestra intuición. Como vimos en el capítulo cuarto de este trabajo, el espacio en cuanto orden de presentación de los particulares es uno y el mismo: el espacio en cuanto forma de la intuición sostiene que la manera en que todo particular se presenta ante nuestra receptividad es bajo una ordenación espacial, sin embargo, la ubicación espacial específica de cada particular no depende de nosotros sino del mundo.[608]

El énfasis metafísico que Strawson da a la propuesta kantiana es notorio en la interpretación austera del tiempo y el espacio. Como hice ver, la lectura de Strawson parte del presupuesto de que los objetos son ellos mismos espacio-temporales; por ello

[605] Ver, por ejemplo, Strawson 1975 [1966], pp. 48 y ss.
[606] Ver las secciones 5.3.2 y 5.4 en las que enuncio de manera explícita la ambigüedad que Strawson identifica en la tesis kantiana sobre el espacio y el tiempo en cuanto formas de la intuición.
[607] Ver Lazos 2014, pp. 101 y 102.
[608] Ver Lazos pp. 101-103.

es que precisamente la ubicación espacio-temporal específica de cada particular, constituye el único modo en que los objetos son necesariamente distinguibles. El supuesto del que parte la propuesta austera es palmariamente metafísico; como señalé, se aleja del carácter epistemológico de la investigación trascendental kantiana en la que la tesis sobre nuestra ignorancia de las cosas en sí mismas constituye uno de los principales ejes argumentativos.

No obstante las dificultades anteriores, como mencioné en el inciso final del capítulo, la propuesta austera de Strawson es seductora ya que a través de ella es posible dar una respuesta al cargo de berkeleyanismo en Kant desde un marco teórico libre de *la amenaza del idealismo trascendental*.[609] Las cualidades espaciales de los objetos en conjunto con el resto de las cualidades primarias pertenecen a los objetos empíricos, sin duda. La lectura austera de Strawson resulta atractiva, además, porque recupera la intuición del sentido común acerca de que el espacio y el tiempo pertenecen a los objetos como son; aunado a esto, con base en el principio de identidad de los indiscernibles, muestra de manera clara el carácter *a priori* del espacio y del tiempo como un elemento necesario en la estructura más general de nuestro conocimiento de objetos empíricos. Sin embargo, como señalé, bajo mi perspectiva el costo de todo ello es alto ya que deja fuera un elemento vital de la investigación kantiana sobre los límites de nuestra experiencia: el idealismo trascendental y el realismo con el que va de la mano.

A lo largo de los diferentes apartados del presente capítulo, he puesto en evidencia que la propuesta austera de Strawson se encuentra comprometida con un realismo empírico (RE) en enlace con una objetividad condicionada (OC); los objetos son, en principio, espacio-temporales, es decir, susceptibles de ser concebidos y conocidos por nuestras mentes humanas; el realismo empírico de la propuesta austera de Strawson se enlaza con el reconocimiento de que en el trazo de los límites que demarcan la estructura más general de una noción de experiencia con sentido para nosotros, los objetos deben de satisfacer determinadas condiciones para conformarse en objetos del conocimiento empírico posible. Cualquier intento de conocer cómo son las cosas en abstracción de tales condiciones será una empresa destinada al fracaso, puntualiza el filósofo inglés:

[609] Aquí hago eco de la Variación II "La amenaza del idealismo" publicada en Lazos 2014, pp. 61-151.

> Si en realidad hay condiciones formales altamente generales, las cuales los objetos deben de satisfacer para convertirse en posible objetos del conocimiento humano, entonces, evidentemente, todos los objetos del conocimiento humano posible deben de conformarse de acuerdo a estas condiciones. Cualquier intento de establecer cómo son las cosas en total abstracción de estas condiciones estará destinado al fracaso.[610]

De este modo, la propuesta de Strawson no sólo no contiene los supuestos intrínsecos a la propuesta de Nagel, a saber una noción de objetividad incondicionada (OI) en enlace con un realismo fuerte (RF), sino que se opone contundentemente a ellos.

Con base en el contenido teórico revisado en el presente capítulo, es posible concluir que la propuesta de Nagel no es afín, en principio, a la de Strawson. La negación de esta afinidad de suyo entre las propuestas se mantiene, pese a que tanto Nagel como Strawson coinciden en el rechazo a la tesis kantiana acerca de que conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que las cosas se nos aparecen (Tesis "S" de la tabla comparativa)[611]. Strawson rechaza esta tesis porque carece de sentido la idea de un ámbito nouménico y, como hemos visto, en el caso de Nagel porque considera que tenemos un conocimiento parcial de las cosas en sí mismas. La coincidencia en el rechazo a la tesis "S" es sólo un punto de intersección entre dos programas filosóficos con presupuestos opuestos. La demostración de la no afinidad de suyo entre la propuesta de Nagel y la de Strawson, me ha permitido cumplir con el objetivo rector del presente capítulo.

[610] Strawson 1997a, pp. 232 y 233. El original en inglés dice lo siguiente: "If there indeed are highly general formal conditions which objects must satisfy in order to become possible objects of human knowledge, then, evidently, all objects of possible human knowledge must conform to those conditions. Any attempt to establish how things really are in total abstraction from those conditions will be doomed to failure."

[611] Me refiero a la tabla comparativa que aparece en el segundo capítulo de la presente tesis, así como en el capítulo final.

Conclusión

Como vimos en el presente ensayo, en el capítulo V de *Una visión de ningún lugar*, Nagel entabla una discusión con Kant y con Strawson sobre el trazo de los límites de la objetividad. En ella el filósofo norteamericano presenta sus objeciones y puntos de afinidad con cada uno de ellos:

> Concuerdo con Strawson en rechazar que conozcamos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen, pero estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. Nuestro conocimiento del mundo fenoménico es un conocimiento parcial del mundo tal como es en sí mismo; pero no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano, como sugiere Strawson, en direcciones que en este momento no somos capaces de imaginar.[612]

En esta discusión el filósofo norteamericano coincide con Strawson en rechazar el planteamiento kantiano acerca de que conocemos las cosas *sólo* bajo la forma en que se nos aparecen y, al mismo tiempo, se erige en contra de la posición del filósofo inglés referida a que la realidad se encuentra, en principio, al alcance de nuestras mentes humanas. Por otra parte, Nagel es afín a Kant en lo que concierne a la existencia de un especie de ámbito nouménico ("la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana").

Mi punto de vista es que la afinidad que Nagel dice tener con la propuesta de Kant, por una parte, y con la de Strawson, por otra, es aparente. Esto, debido a que los supuestos intrínsecos a la propuesta de Nagel son opuestos a los que encontramos tanto en la posición de Kant, como en la oferta de Strawson. El objetivo de este trabajo ha sido mostrar que los supuestos en los que descansa la propuesta de Nagel en absoluto se encuentran en la propuesta de Kant, ni tampoco, en la de Strawson; por ello, es posible concluir que de suyo, no existe afinidad alguna entre la propuesta de Nagel y la de Kant; ni tampoco entre la de Nagel y Strawson.

[612] Nagel 1986, 146. Examiné este pasaje en los capítulos segundo y quinto de este trabajo.

La demostración anterior tuvo el siguiente curso. En el primer capítulo de este trabajo mostré que la propuesta de Nagel en relación con los límites de la objetividad se encuentra comprometida con los siguientes supuestos:

a) El planteamiento de la objetividad como un método incondicionado para comprender el mundo, es decir, como un método –en principio- libre de cualquier determinación de la subjetividad; por lo que la aplicación del método de la objetividad nos permite obtener gradualmente un punto de vista cada vez más imparcial de la realidad, al tiempo que dirige nuestra búsqueda hacia un punto de máximo alcance: un punto de vista de ningún lugar. Identifiqué este rasgo como 'OI' (objetividad incondicionada).

b) El compromiso de la propuesta de objetividad de Nagel con un realismo fuerte, es decir, con una noción de realidad en la que una parte de ella se encuentra, en principio, más allá de nuestras capacidades humanas epistémicas y cognitivas. Esta parte de la realidad en principio vedada para la cognición humana constituye, en última instancia, la guía del método de la objetividad en la propuesta que nos ofrece el filósofo norteamericano. Nombré este supuesto 'RF' (realismo fuerte).

En el segundo capítulo analicé la discusión que Nagel entabla con Kant y con Strawson, respectivamente y mostré que precisamente los compromisos OI y RF que aparecen en la propuesta de Nagel constituyen la plataforma a partir de la cual el filósofo norteamericano expresa tanto las objeciones como las afinidades que tiene con cada uno. En el caso de la crítica a Kant, el rechazo a negar que conozcamos los objetos sólo como aparecen ante nuestra perspectiva, expresa el compromiso de Nagel con una noción de objetividad libre, en principio, de todo condicionamiento impuesto por la subjetividad humana. Tenemos un conocimiento parcial de las cosas como son, éstas, en principio, no tienen por qué ajustarse a las restricciones que impone nuestra subjetividad; nuestras afirmaciones que pretenden ser objetivas aluden a cómo son los objetos y no cómo aparecen ante la perspectiva de nuestra cognición. En el caso de Strawson, el realismo fuerte que defiende Nagel constituye la plataforma de ataque al "reduccionismo" del filósofo inglés; en esta discrepancia se expresa el rechazo de Nagel a reconocer que, en principio, la realidad se encuentra al alcance de nuestras mentes humanas y que, por ello, se abre la posibilidad de obtener el conocimiento de los objetos empíricos con el que contamos, así como de seguir formulando nuevas interrogantes que abren senderos inéditos en la investigación.

No obstante las objeciones a las propuestas de Kant y de Strawson, Nagel expresa sus coincidencias con ellos. En el caso de Kant dice ser afín a él en la tesis referida a que "la forma que tienen las cosas en sí mismas rebasa toda posible apariencia o concepción humana", es decir, coincide con el planteamiento de que en la propuesta kantiana existe un ámbito conformado por cosas en sí mismas en cuanto entidades no espacio-temporales que se encuentran por completo fuera de nuestro alcance, un ámbito nouménico. Y en lo que concierne a la afinidad con Strawson, está de acuerdo en rechazar la tesis acerca de que "conocemos las cosas sólo bajo la forma en que se nos aprecen". Mi apreciación ha sido que, debido a la presencia de los supuestos en los que se sostiene la propuesta del filósofo norteamericano, no existe alguna afinidad, en principio, entre su posición y la de Kant, por una parte, y su propuesta y la de Strawson, por otra. Las afinidades son sólo aparentes. Esto me permitió plantear al final del segundo capítulo el siguiente enunciado condicional: Si acaso la propuesta de Nagel fuera afín, en principio, a la de Kant, la propuesta del filósofo alemán tendría que estar comprometida con un realismo fuerte enlazado con una noción de objetividad libre de cualquier condicionamiento impuesto por nuestra subjetividad humana. Formulé, a su vez, el mismo condicional para el caso de la afinidad entre Nagel y Strawson, con los cambios pertinentes.[613] Esto marcó la pauta para que en los capítulos tercero y cuarto del presente ensayo, negara el consecuente del condicional en relación con la propuesta de Kant y en el último capítulo, ocurriera lo mismo con la propuesta de Strawson.

Fue así como en el tercer capítulo de la presente tesis, mostré que la propuesta de Kant sobre el trazo de los límites de nuestro conocimiento objetivo, en absoluto contiene los supuestos OI y RF como ocurre con la oferta de Nagel. Por el contrario, la investigación que el filósofo alemán llama "trascendental" se encuentra dirigida a investigar aquellas condiciones que, en virtud de los rasgos de nuestras capacidades receptivas y cognitivas, es preciso satisfacer para tener conocimiento de objetos empíricos. Llevé a cabo la demostración anterior a partir de una exploración de algunos de los conceptos centrales que forman parte de la teoría de Kant; posteriormente analicé el pasaje de la «revolución copernicana» y de él extraje dos tesis que ponen en relevancia

[613] Formulé esto, con base en el criterio 'CAT' (Criterio para determinar la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en referencia a la subjetividad humana). Ver la Introducción del presente ensayo.

el realismo empírico de la propuesta kantiana (RE) en enlace con una objetividad condicionada (OC); tales tesis fueron las siguientes: (1) "Hablar de experiencia en Kant es hablar de conocimiento de objetos empíricos", y (2) "La experiencia tiene de suyo un carácter necesariamente relacional signado por el espacio en cuanto intuición *a priori*". Esta segunda tesis constituyó un eje argumentativo que atravesó el resto del ensayo. Con base en la tesis recién referida, en el capítulo tercero exploré, además, algunos pasajes de Fenómenos y noúmenos, Conceptos de reflexión y la Estética trascendental con el propósito de argumentar a favor de la tesis acerca de que nuestra experiencia es receptiva, relacional, de manera inescapable: debido a la capacidad receptiva de nuestra sensibilidad en tanto que el conocimiento humano depende de que seamos afectados por los objetos,[614] y en virtud de que a través del espacio (única condición subjetiva por medio de la cual podemos ser afectados por los objetos externos[615]) solamente pueden darse representaciones de relación,[616] no podemos sustraernos de la relación, del influjo que ejercen los cuerpos sobre nuestras mentes y cuerpos; este límite constituye –al mismo tiempo- la posibilidad de nuestro conocimiento.

En el tercer capítulo hice notar, además, que el dualismo kantiano fenómeno/nóumeno refiere a dos rasgos constitutivos pertenecientes a uno y el mismo objeto; por una parte, en el término 'fenómeno' se condensa la nota distintiva del objeto en cuanto a la relación indisoluble de éste con nuestra subjetividad, en particular, con nuestra sensibilidad; por otra parte, a través del 'nóumeno' se decanta –a su vez- un rasgo del mismo objeto: su carácter indefectiblemente impenetrable. Lejos de aludir a dos entidades enteramente opuestas entre sí, el 'fenómeno' y el 'nóumeno' refieren cada uno de ellos a dos rasgos presentes en uno y el mismo objeto: su carácter inexorablemente relacional y, a la vez, su inaccesibilidad. En consonancia con esto, hice notar que mi posición recupera la propuesta de Rae Langton acerca de la distinción entre las propiedades extrínsecas y las intrínsecas pertenecientes a uno y el mismo objeto ("tesis de la distinción"), así como la tesis de la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas respecto de las propiedades intrínsecas, sin embargo, a diferencia de ella, mi posición es que la tesis de la distinción adquiere pleno sentido en la investigación trascendental acerca

[614] Ver, por ejemplo, A 19/B 33. Este planteamiento se condensa en la denominada "tesis de la receptividad; tesis a la que hice referencia a lo largo del presente ensayo.
[615] A 26/ B 42.
[616] B 67.

de las condiciones *a priori* que hacen posible nuestra experiencia, en esa medida, la investigación kantiana en principio de naturaleza epistemológica presenta compromisos metafísicos en torno a los objetos concebidos como objetos de conocimiento, *i.e.,* normados por los requerimientos de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. En este sentido, la tesis de la irreductibilidad, así como la tesis de la receptividad (nuestro conocimiento depende de que seamos afectados por los objetos), se encuentran necesariamente vinculadas con la tesis del espacio en cuanto forma de los fenómenos, es decir, con la tesis de la idealidad del espacio. Esto me obligó a examinar con mayor detalle los argumentos de Kant sobre el carácter *a priori* e intuitivo del espacio en la Estética trascendental, en el cuarto capítulo.

El capítulo número cuatro tuvo como propósito continuar con la demostración de los compromisos OC y RE en la propuesta de Kant, compromisos opuestos a los supuestos OI y RF que contiene la alternativa de Nagel. Para ello me interné en la Estética trascendental, así como en algunos pasajes de los *Prolegómenos*, con la finalidad de mostrar que la propuesta kantiana en torno a la idealidad trascendental del espacio, no mina ni aniquila el realismo empírico de Kant, sino que va de la mano con él. Con base en la propuesta de Lorne Falkenstein y de Efraín Lazos, hice notar que la tesis del espacio en cuanto forma *a priori* de nuestra intuición alude a la manera en que la diversidad sensible del fenómeno es recibida por nosotros (Falkenstein); el espacio es la forma en que todo particular se presenta ante nuestra receptividad, es el orden de presentación de los particulares (Lazos). Asumir que todo particular se presenta ante nosotros bajo un orden espacial, en absoluto compromete la realidad empírica de los objetos: la localización específica de los particulares depende del mundo, no de nuestra receptividad.

A partir del marco recién descrito, ofrecí una interpretación de las consecuencias "a" y "b" que –con base en la demostración de Lazos- se siguen de manera paralela de los argumentos a favor del carácter *a priori* e intuitivo del espacio. Sobre la consecuencia "a" (conocida como "tesis de la idealidad del espacio") mi posición es que esta tesis expresa el realismo empírico de Kant, en tanto que el espacio no es una propiedad de las cosas en sí mismas, sino de los fenómenos, esto a partir de la tesis de la distinción entre propiedades que pertenecen a uno y el mismo objeto, propuesta por Langton. En cuanto a la consecuencia "b" realicé una reconstrucción del argumento que a primera vista no es

evidente en este pasaje. Para ello propuse insertar en él una premisa implícita referida a que el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana, tesis que aparece desde el inicio de la Estética trascendental. A partir de la reconstrucción que propuse del argumento en cuestión, hice notar el vínculo de mutua implicación que existe la tesis del espacio en cuanto forma del fenómeno (TEF) y la tesis de la receptividad (TR). Ello me permitió hacer notar que el espacio es la forma de la capacidad receptiva humana, es una "mera" condición subjetiva, es la manera humana de recibir el material sensible. La idealidad trascendental del espacio en absoluto compromete el realismo empírico de Kant, sino que florece con él. A partir de lo recién descrito y con apoyo en algunos pasajes de los *Prolegómenos*, mostré que las cualidades primarias de los objetos tienen un carácter necesariamente relacional: es imposible dar cuenta de ellas fuera de la relación que nuestras mentes y cuerpos mantienen con los objetos dados a nuestra sensibilidad; esto, sin detrimento de su carácter objetivo, en cuanto a que pertenecen a los objetos empíricos. En este sentido, estas cualidades en absoluto son apariencias o estados mentales en nosotros. Con ello niego la estrecha cercanía que tanto Nagel como Strawson advierten entre las propuestas de Kant y la de Berkeley.

Finalmente, en el capítulo quinto de la presente tesis, mostré que la propuesta de Strawson no se encuentra comprometida con una noción de objetividad incondicionada ni con un realismo fuerte, supuestos intrínsecos a la propuesta de Nagel. Puse en evidencia que, por el contrario, la propuesta austera de Strawson se encuentra comprometida con un realismo empírico (RE) en enlace con una objetividad condicionada (OC); los objetos son, en principio, espacio-temporales, es decir, susceptibles de ser concebidos y conocidos por nuestras mentes humanas; el realismo empírico de la propuesta austera de Strawson se encuentra vinculado con el reconocimiento de que -en el trazo de los límites que demarcan la estructura más general de una noción de experiencia con sentido para nosotros-, los objetos deben de satisfacer determinadas condiciones para conformarse en objetos del conocimiento empírico posible. Cualquier intento de conocer cómo son las cosas en abstracción de tales condiciones será una empresa destinada al fracaso, acota el filósofo inglés.

Para lograr este objetivo, exploré los argumentos de Strawson sobre el tiempo y el espacio tanto en la versión "austera" como en la del idealismo trascendental, en los *Límites del sentido*. Tal y como señalé en dicho capítulo, considero que la propuesta

austera de Strawson es seductora ya que a través de ella es posible dar una respuesta al cargo de berkeleyanismo en Kant. La lectura austera de Strawson resulta atractiva, además, porque recupera la intuición del sentido común acerca de que el espacio y el tiempo pertenecen a los objetos como son; aunado a esto, con base en el principio de identidad de los indiscernibles, muestra de manera nítida el carácter *a priori* del espacio y del tiempo como un elemento necesario en la estructura más general de nuestro conocimiento de objetos empíricos. Sin embargo, como señalé, el costo de todo ello es sumamente alto ya que deja fuera un elemento vital de la investigación kantiana sobre los límites de nuestra experiencia: el idealismo trascendental y el realismo con el que va de la mano.

Con base en la demostración de los capítulos tercero y cuarto acerca de que en la propuesta kantiana no se encuentran los supuestos OI y RF como ocurre con la alternativa de Nagel, es posible concluir, (por *Modus Tollens*) que, en principio, la propuesta de Kant no es afín a la de Nagel. De la misma manera, a partir de la demostración en el capítulo quinto respecto de que en la interpretación de Strawson sobre la propuesta kantiana no aparecen los supuestos OI y RF –como sucede con la propuesta de Nagel-, se sigue que la propuesta del filósofo inglés no es afín, de suyo, a la de Nagel (también por *Modus Tollens*). La conjunción de ambas conclusiones conduce a la conclusión general de la presente tesis: ni la propuesta de Kant ni la propuesta de Strawson sobre el trazo de los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana, son afines, en principio, a la propuesta de Nagel.

Bibliografía

Allais, L., 2015, *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism,* Oxford University Press, New York.

Allison, H., 1992, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa,* Pról. y Tr. Dulce María Granja Castro, Anthropos, Barcelona, - Universidad Autónoma Metropolitana, México,. (Col. Autores, Textos y Temas. Filosofía; 40).

Berkeley, G., 1999 [1734], *Principles of Human Knowledge. Three Dialogues,* Edited with an Introduction and Notes by Howard Robinson, Oxford University Press, New York.

Cabrera, I., 1999, "El espacio como condición trascendental de la experiencia", en L. Benítez y J. A. Robles (coords.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado-UNAM, México.

_____, 1994, "El espacio kantiano: interpretaciones recientes", *Diánoia. Anuario de filosofía,* año XL, núm. 40, pp. 143-176.

Carl, W., 1994, "Objectivity and Realism" en P. Parrini, ed., *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer, Dordrecht.

Colomer, E., 2001, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* 3ª. ed.*,* Herder. Barcelona.

Copi, I., y C. Cohen, 2001, *Introducción a la lógica,* trad. E. A. González Ruiz, Limusa, México.

Devitt, M., 1991, *Realism and Thuth*, Basil, Blackwell, Oxford.

Falkenstein, L., 1995, *Kant´s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press.

Hahn, L. E., 1998, *The Philosophy of P. F. Strawson*, Open Court, Chicago and Lasalle, Illinois.

Hume, D., 1987, *A Treatise of Human Nature. Book One, Of The Understanding,* Edited by D. G. C. Macnabb, Fontana/Collins, Oxford. [Versión en castellano: *Tratado de la naturaleza humana.* Gernika, México, 1992. (Tomo I).]

Hurtado, G., 1998, "Realismo, relativismo e irrealismo"*, Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXX, No. 90, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 23-46.

KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, ed. Königlichen Preißischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter, 1900-. *Kritik der Reinen Vernunft* (1781: A/1788 B) [Versión al castellano por P. Ribas: *Crítica de la razón pura,* Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, S.A., 2000 (18ª. ed.)]

_____, 1999 [1783], *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, traducción de M. Caimi.

Körner, S., 1977, *Kant.* Tr. Ignacio Zapata Tellechea, Alianza Editorial, Madrid.

Langton, R., 2001 [1998] *Kantian Humility*. *Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford University Press, Oxford.

_____, R., 2001, "Reply to Lorne Falkenstein", Kantian Review, Volume 5.

Lazos, E., 2014, *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos,* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Leibniz, G. W., 2003 [1686], *Discurso de metafísica.* [Versión en castellano: T. E. Zwanck en Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos.* Ed. Ezequiel de Olaso, Madrid, Mínimo Tránsito].

McGinn, C., 1983, *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Clarendon Press, Oxford.

Nagel, T., 2003 [1974], "¿Cómo es ser un murciélago? en M. Ezcurdia y O. Hansberg (comps.) *La naturaleza de la experiencia*. Vol I. Sensaciones. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

_____, 2000 [1979], *Ensayos sobre la vida humana*. Tr, Héctor Islas Azaís, FCE, México.

_____, 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar.* Tr. Jorge Issa González, FCE, México, 1998.]

Nakano, H., 2010, *La teoría de la autoafección de Kant. Un estudio sobre la intuición sensible en la Crítica de la razón pura*, Universidad Iberoamericana, México.

Ornelas, J. 2004, "Conservando el realismo", *Ideas y Valores*, *Revista colombiana de Filosofía*, No. 124, Universidad Nacional, Bogotá, pp. 35-49.

Quine, W. V. O., 2002 [1953], "Dos dogmas del empirismo" en *Desde un punto de vista lógico,* Tr. Manuel Sacristán, Paidós, Barcelona.

Sassen, B. (comp.), 2000, *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of Theoretical Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge.

Strawson, P. F., 1997, *Análisis y metafísica,* Tr. Nieves Guasch, Paidós, Barcelona.

_____, 1961 [1959], *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen & CO LTD, London.

_____, 1997a, "Kant's New Foundations of Metaphysics", en: *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford.

_____, 2002, *The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason,* Routledge, London. [Versión en castellano: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant.* Tr. Carlos Thiebaut Luis.André: Revista de Occidente, S.A., Madrid, 1975.]

_____, 1997b, "The Problem of Realism and the A Priori", en: *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford.

Van Cleve, J., *Problems from Kant*, Oxford University Press, Oxford.

Wilkerson, T. E., 1976, *Kant's Critique of Pure Reason. A commentary for Students.* Clarendon Press, Oxford.

ANEXOS

Diccionario

OI	La objetividad como imparcialidad, es decir, como un método incondicionado para comprender el mundo
RF	El realismo fuerte
OI_N	Nagel asume OI
RF_N	Nagel se compromete con RF
$(OI_N \cdot RF_N)$	En la propuesta de Nagel hay un planteamiento de la objetividad como imparcialidad en enlace con el compromiso de un realismo fuerte
OI_K	Kant asume OI
RF_K	Kant se compromete con RF
$(OI_K \cdot RF_K)$	En la propuesta de Kant hay un planteamiento de la objetividad como imparcialidad en enlace con el compromiso de un realismo fuerte
A_K	La propuesta de Nagel es afín, en principio, a la de Kant
OI_S	Strawson asume OI
RF_S	Strawson se compromete con RF
$(OI_S \cdot RF_S)$	En la propuesta de Strawson hay un planteamiento de la objetividad como imparcialidad en enlace con el compromiso de un realismo fuerte
A_S	La propuesta de Nagel es afín, en principio, a la de Strawson
---	
CAT	Criterio para establecer la afinidad, en principio, entre dos teorías sobre los límites de la objetividad en relación con la subjetividad humana

Un ensayo sobre objetividad y realismo.
La polémica kantiana entre T. Nagel y P. F. Strawson
en *Una visión de ningún lugar*

Demostración formal del argumento que justifica la estructura lógica de la presente tesis
(Forma lógica de base: *Modus Tollens*)

1. $(OI_N \cdot RF_N)$	Premisa (Conclusión del Cap. 1)
2. $[(OI_N \cdot RF_N) \cdot A_K] \supset (OI_K \cdot RF_K)$	Premisa [Conclusión del Cap. 1 ('$OI_N \cdot RF_N$') , conclusión del Cap. 2 ('A_K') y CAT]
3. $[(OI_N \cdot RF_N) \cdot A_S] \supset (OI_S \cdot RF_S)$	Premisa [Conclusión del Cap. 1 ('$OI_N \cdot RF_N$') , conclusión del Cap. 2 ('A_S') y CAT]
4. $\sim (OI_K \cdot RF_K)$	Premisa (Conclusión del Cap. 3 y del Cap. 4)
5. $\sim (OI_S \cdot RF_S)$	Premisa (Conclusión del Cap. 5)
/ $\therefore \sim A_K \cdot \sim A_S$	Conclusión de la tesis
6. $\sim [(OI_N \cdot RF_N) \cdot A_K]$	2, 4, M. T.
7. $\sim (OI_N \cdot RF_N) \vee \sim A_K$	6, de De M.
8. $\sim \sim (OI_N \cdot RF_N)$	1, D. N.
9. $\sim A_K$	7, 8, S. D.
10. $\sim [(OI_N \cdot RF_N) \cdot A_S]$	3, 5, M. T.
11. $\sim (OI_N \cdot RF_N) \vee \sim A_S$	10, de De M.
12. $\sim A_S$	8, 11, S. D.
13. $\sim A_K \cdot \sim A_S$	9, 12, Conj.