

11  
2g

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FAÇULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

KANT Y EL PROBLEMA DEL  
MUNDO EXTERNO

Tesis que presenta para obtener el grado de Licenciado en Filosofía:

*oberto*  
JORGE R. ORNELAS BERNAL

Asesor: Dr. Pedro Stepanenko G.

México D.F., Diciembre de 1999

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

272749



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	pág. 1
<b>Capítulo I</b>	
<b>El Problema del Mundo Externo</b> .....	pág. 5
1.1) El Escepticismo Antiguo.....	pág. 6
1.2) ¿Existía el problema del mundo externo para el Escepticismo Antiguo?.....	pág. 11
1.3) El Escepticismo cartesiano y el problema del mundo externo.....	pág. 15
<b>Capítulo II</b>	
<b>La Tesis de la Objetividad en la Deducción Trascendental</b> .....	pág. 27
2.1) El diagnóstico kantiano de la Metafísica.....	pág. 29
2.2) El Escepticismo humeano.....	pág. 33
2.3) La <i>Deducción Trascendental</i> como respuesta directa al escepticismo humeano.....	pág. 38
2.4) La Tesis de la Objetividad en la <i>Deducción Trascendental</i> .....	pág. 40
2.4.1) La Autoconciencia.....	pág. 50
2.4.2) Unidad y Objetividad: La Refutación del escepticismo humeano.....	pág. 53
2.5) Las limitaciones del argumento antiescético de Strawson y la necesidad de complementarlo con la <i>Refutación del Idealismo</i> .....	pág. 60
<b>Capítulo III</b>	
<b>La Refutación del Idealismo</b> .....	pág. 69
3.1) La relación Idealismo - Escepticismo desde la perspectiva kantiana.....	pág. 70
3.2) El idealismo dogmático y el idealismo trascendental.....	pág. 75
3.2.1) "Espacialidad" y objetos externos en la <i>Estética Trascendental</i> .....	pág. 77
3.2.2) La Refutación del idealismo dogmático.....	pág. 83
3.3) La Refutación del Idealismo escético.....	pág. 87
3.3.1) El tránsito de la idealidad de los objetos externos (1781) a la posición realista (1787).....	pág. 92
3.3.2) El argumento de la <i>Refutación del Idealismo</i> .....	pág. 102
<b>Conclusiones</b> .....	pág. 108
<b>Bibliografía</b> .....	pág. 114

## INTRODUCCIÓN

Cuando uno se enfrenta por primera vez a la *Crítica de la Razón Pura* resulta difícil comprender por qué Kant, a la vez que rechaza abiertamente el escepticismo, una y otra vez insiste en que los objetos externos no son más que “meras apariencias”, “representaciones” que dependen de nuestra mente. Resulta verdaderamente paradójico que en algunas secciones Kant se declare abiertamente en contra del escepticismo y en otras sustente una posición muy similar a la del escéptico cartesiano, conforme a la cual solamente podemos conocer el ámbito de lo “fenoménico”, de las “apariencias”, de lo que depende de la mente. ¿En qué consiste la estrategia antiescéptica kantiana frente al “problema del mundo externo”? ¿Cómo conciliar el antiescepticismo kantiano con su propuesta trascendental de manera que desaparezcan estas paradojas? El presente trabajo gira en torno a estas preguntas.

Evidentemente, tratar de responderlas implica pronunciarse a favor de una interpretación del texto kantiano. Ahora bien, el panorama interpretativo con relación al antiescepticismo kantiano no es unánime, de ahí que resulte más problemático responder a nuestras preguntas. Existen algunas interpretaciones de la teoría kantiana del conocimiento que la caracterizan como una postura

fenomenalista, mientras que hay otras que la consideran como una postura escéptica. Estas visiones interpretan la epistemología kantiana como una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de la "realidad" (del mundo externo), limitando el conocimiento al reino de lo meramente subjetivo (las apariencias). Bajo estas interpretaciones el mundo externo es considerado como perteneciente al ámbito de la cosa en sí, es decir, de lo incognoscible; por lo cual concluyen que la postura kantiana es, o bien fenomenalista o bien escéptica. Todas estas interpretaciones cuentan con el suficiente apoyo textual, por lo que sería muy riesgoso desdeñarlas. Otro de los factores que entorpecen la interpretación del texto kantiano es el hecho innegable de que, pese a lo revolucionario de su pensamiento, Kant continúa sujeto a la terminología y a las formas de pensamiento de su época; piénsese sobre todo en Leibniz y Descartes, cuyas propuestas filosóficas se encontraban en pleno apogeo en los tiempos de Kant. Vale la pena señalar que la obra de Kant no presenta un carácter lineal ni monolítico, sino que va evolucionando con el paso del tiempo; de ahí que no resulte sorprendente el que llegue a rechazar tesis con las que años atrás se encontraba comprometido.

Tomando en consideración lo anterior, puede decirse que el objetivo central de este trabajo consiste en analizar la estrategia antiescéptica kantiana frente al "problema del mundo externo", a la luz de una interpretación de la propuesta trascendental de Kant en la que tenga sentido su antiescepticismo y desaparezcan las paradojas antes mencionadas.

En el primer capítulo abordo el origen del "problema del mundo externo", tanto desde una perspectiva filosófica como histórica. Esto con la finalidad de comprender mejor a qué tipo de problema se enfrenta Kant. En ese primer capítulo trato de dejar en claro que el problema del mundo externo tiene su origen en la obra de Descartes y que es un problema epistemológico que desde entonces ha estado vigente. De ahí que Kant se tome muy en serio la tarea de responder a dicho problema.

Para el análisis de la estrategia antiescéptica de Kant he seguido la interpretación puesta en boga por P. F. Strawson -misma que comparten varios autores contemporáneos-, según la cual, la estrategia antiescéptica de Kant está conformada por la *Deducción Trascendental de las Categorías* y por la *Refutación del Idealismo*. Como se verá a lo largo del trabajo, esta interpretación se compromete con una lectura "realista" de las principales tesis de Kant, misma que parece aumentar la fuerza y el alcance de su estrategia antiescéptica. Al inclinarme por esta interpretación no pretendo establecer que ésta es la manera correcta de interpretar la estrategia antiescéptica de Kant, pues como lo señalé anteriormente, todas las interpretaciones están sustentadas de una u otra manera por el texto kantiano. Simplemente intentaré exponer las razones por las que considero que es más conveniente una lectura "realista" de dicha estrategia antiescéptica.

Así pues, en el segundo capítulo -siguiendo la interpretación de P. F. Strawson- abordo la primera parte de la estrategia antiescéptica de Kant, es decir, la *Deducción Trascendental*, en donde Kant pretende terminar con el escepticismo

humano (que ponía en cuestión la racionalidad de los principios de la metafísica, como el de causalidad), lo cual -como se mostrará más adelante- es el primer paso para enfrentar al escepticismo cartesiano que pone en duda la existencia del mundo externo. Hacia el final de este capítulo intento mostrar cómo, a pesar de las pretensiones de Strawson, la *Deducción Trascendental* sólo es efectiva frente al escepticismo humano, dejando intacto al problema del mundo externo. De ahí la necesidad de complementar la estrategia antiescéptica con el argumento de *la Refutación del Idealismo*. Este es precisamente el tema del tercer capítulo; en él abordo el argumento de la *Refutación del Idealismo* a la luz de la interpretación realista de Paul Guyer y de P. F. Strawson.

¿Es exitosa la estrategia antiescéptica kantiana? Creo que aquellos que responden con un rotundo "no" a esta pregunta, no han abordado esta problemática desde la perspectiva que se propone aquí, no han considerado la interpretación realista de la estrategia antiescéptica de Kant.

Mi intuición es que la estrategia antiescéptica kantiana es efectiva, aunque no de manera concluyente, frente al problema del mundo externo; que tiene limitaciones pero también aciertos. Aunque sé que en este trabajo no he llegado tan lejos como para afirmar el éxito de esta estrategia, espero haber dado algunos pasos en esa dirección.

## CAPITULO I

### EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

El escepticismo es, a *grosso modo*, la perspectiva filosófica que pone en duda la posibilidad del conocimiento en general, la perspectiva que pone en cuestión nuestra capacidad para justificar nuestros presuntos conocimientos.

Entre los blancos a los que comúnmente se dirige el ataque de la duda escéptica se encuentra nuestra creencia en la existencia del mundo externo. Este tipo de escepticismo constituye lo que se ha denominado "el problema del mundo externo". Este problema es un problema epistemológico que nos desafía a justificar nuestra creencia en la existencia del mundo externo y el presunto conocimiento que tenemos del mismo. A primera vista, podría parecer que toda postura escéptica plantea este problema. Sin embargo, una consideración más detallada puede mostrar que este problema depende de ciertas tesis filosóficas que sólo se encuentran en la filosofía de la Modernidad a partir de la obra de Descartes.

Uno de los propósitos de este capítulo es mostrar que el escepticismo antiguo no se planteaba el problema del mundo externo, ya que no sustentaba las tesis filosóficas que caracterizan al nuevo escepticismo puesto en marcha por Descartes. El objetivo central de este capítulo consiste en caracterizar este nuevo escepticismo analizando sus principales tesis filosóficas, tanto metafísicas como epistemológicas, mismas que dieron origen al problema del mundo externo.

Todo ello es importante para comprender por qué el problema del mundo externo, desde que se originó en la Modernidad, se convirtió en un asunto ineludible para la gran mayoría de los filósofos, incluido, por supuesto, Kant.

### 1.1) El Escepticismo Antiguo

El escepticismo, como visión filosófica que plantea dudas acerca de la validez de las pruebas que pueden ofrecerse para justificar nuestras creencias, tuvo su origen hacia el siglo III a.C. con Pirrón de Elis (360-275 a.C.) Sin embargo, los intereses de Pirrón eran más bien de orden práctico (éticos y morales), ya que pensaba que la suspensión del juicio (*epojé*) eraa la única forma de escapar de las preocupaciones y de la ansiedad que implicaba la búsqueda de la verdad. Aunque Timón (315-225 a.C.) fue su principal seguidor, es gracias a la obra de Sexto Empírico (200 d.C. aproximadamente), quien articuló una brillante exposición de los principales postulados del escepticismo antiguo, que tenemos noticia de la postura escéptica de Pirrón.

El escepticismo de Pirrón competía con el Estoicismo y el Epicureísmo que predominaban en el ámbito de la ética; al parecer, todas estas posturas éticas respondían a la crisis en que se vio sumido el mundo helénico tras el derrumbamiento del imperio de Alejandro.

En los *Esbozos Pirrónicos*, Sexto Empírico describe el carácter peculiar del escepticismo pirrónico antiguo y lo caracteriza como una postura que reaccionó frente a lo que denomina “filosofía dogmática” y frente a la filosofía proveniente de la Academia.<sup>1</sup> Frente a estas dos posturas reaccionó el escepticismo pirrónico considerando que la evidencia obtenida es insuficiente e inadecuada para pronunciarse a favor o en contra de la posibilidad del conocimiento, por lo que concluye la suspensión del juicio o *epojé*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sexto describe como “dogmáticos” a los aristotélicos, a los estoicos y a los epicúreos, en tanto que todos ellos afirmaban haber descubierto la verdad. Afirmaban contar con un criterio que les permitía pronunciarse en los juicios. La filosofía de la Academia es considerada por Sexto como aquella postura que, al negar la existencia de un criterio para pronunciarse en los juicios, concluía la imposibilidad de aprehender la verdad. Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Libro I, § XXXIII.

<sup>2</sup> La *epojé* no consistía en la suspensión radical del juicio, los pirrónicos eran capaces de elaborar juicios acerca de la manera en que les aparecían las cosas, solamente suspendían el juicio acerca de las proposiciones que pretendían establecer algo relacionado con la manera cómo realmente son las cosas.

El problema del criterio es uno de los temas centrales del escepticismo antiguo. Mientras que los dogmáticos apoyaban sus pretensiones acerca de la posibilidad del conocimiento sobre el hecho de contar con un criterio de verdad, los académicos, al declarar inexistente dicho criterio concluían la imposibilidad del conocimiento. Una de las razones que conduce a los pirrónicos hacia la *epojé* es precisamente que dudan acerca de si existe o no un criterio de verdad.

A pesar de que el escepticismo antiguo comenzó siendo más una "actitud ética" que una postura teórica, los seguidores de Pirrón -desde Timón hasta Sexto- elaboraron una serie de argumentos (*tropos*) con el fin de mostrar lo razonable que resultaba concluir la *epojé*. Para los pirrónicos los juicios acerca de la realidad estaban sustentados en la sensación, en las apariencias; de ahí que el objetivo de los *tropos* consistiera en mostrar oposiciones entre apariencias iguales en credibilidad. El núcleo de los *tropos* era mostrar el conflicto entre las apariencias, es decir, mostrar que, ante la posibilidad de que a toda proposición se le puede oponer otra igualmente sustentada por las sensaciones (apariencias), la única alternativa es la *epojé*.<sup>3</sup>

Así pues, el razonamiento de los escépticos pirrónicos que concluye con la *epojé*, parte del conflicto entre apariencias -las cosas aparecen de manera distinta a cada sujeto en virtud de lo establecido por los *tropos*-, por lo que buscan un criterio de verdad para tratar de solventar el conflicto entre las diversas apariencias pero al no hallar ninguno, no les queda más que concluir la suspensión del juicio. Esta interpretación es defendida por Burnyeat:

The strategy for inducing a total suspension of judgment may be outlined as follows. We start, as skeptics so often do start, from the point that in any matter things appear differently to people in different situations or with different bodily constitutions or in different states of mind or in different cultures, and so on through an immense catalogue of varying circumstances and of the conflicting appearances to which they give rise. Faced with this conflict of appearances, the skeptic agrees... that the conflicting appearances cannot be equally true of a common objective world, cannot be equally representative of

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, Libro I. § XIV.

how things are in themselves... the skeptic has no prior commitment to the thesis that perception or appearance is knowledge. So he does not accept both of a pair of conflicting appearances and then adjust his picture of the world to match. Rather, he holds on the ordinary conception of a common objective world and looks for a criterion of truth to determine which of the conflicting appearances he should accept. Unfortunately, there turns out to be no intellectually satisfactory criterion he can trust and use... The skeptic now finds himself in the following position: he cannot accept all the appearances, because they conflict, and he cannot decide between them, for lack of a criterion or any reasoned basis for preferring one to another. Hence he cannot accept any. He is forced to suspend judgment.<sup>4</sup>

Ahora bien, vale la pena señalar que la finalidad del escepticismo pirrónico consistía en escapar de la "ansiedad de certeza" y alcanzar la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Como lo señala Sexto, los escépticos pirrónicos consideraban que la única vía para escapar de la "ansiedad de certeza" y alcanzar la *ataraxia*, era la *epojé*, la renuncia a la búsqueda de la verdad, la suspensión del juicio acerca de toda creencia respecto a cómo son las cosas.<sup>5</sup>

Por la forma en la que Sexto define la finalidad del escepticismo<sup>6</sup> es posible afirmar que el escepticismo antiguo más que ser una posición teórica, era un arte que consistía en el ejercicio de ciertas habilidades adquiridas. El escepticismo

<sup>4</sup> "La estrategia para inducir la suspensión total del juicio puede ser esbozada como sigue. Partimos, como el escéptico a menudo lo hace, del punto de que en cualquier materia las cosas aparecen de manera diferente a la gente en situaciones diferentes o con diferentes constituciones corporales o en diferentes estados mentales o en diferentes culturas, y así a través de un catálogo inmenso de circunstancias variantes y de las cuales surgen apariencias conflictivas. Frente a este conflicto de apariencias, el escéptico está de acuerdo con... que las apariencias conflictivas no pueden ser igualmente verdaderas de un mundo objetivo común, no pueden ser igualmente representativas de cómo las cosas son en sí... el escéptico no tiene un compromiso prioritario con la tesis de que una percepción o apariencia es conocimiento. Así, él no acepta ambas apariencias conflictivas y entonces ajusta su imagen del mundo al conjunto. Más bien, el escéptico se sostiene sobre la concepción ordinaria de un mundo objetivo y busca un criterio de verdad para determinar cuál de las apariencias conflictivas debe aceptar. Desafortunadamente, no halla un criterio satisfactorio en el cual pueda confiar y utilizar... El escéptico se encuentra ahora en la siguiente posición: no puede aceptar todas las apariencias, porque ellas son conflictivas y tampoco puede decidir entre ellas, a causa de la carencia de un criterio o de cualquier base razonada para preferir una sobre las otras. Aquí, el escéptico no puede aceptar ninguna. Se ve forzado a suspender el juicio". [Burnyeat, M., "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", en: Williams, M. (ed.). *Scepticism*, pp. 1-40. (p. 23-24)].

<sup>5</sup> Cfr. Sexto Empírico, Op. cit., Libro I, § IV y V.

<sup>6</sup> "Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos -en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*." (*Ibid.*, Libro I, § IV. El subrayado es mío).

antiguo parece encontrarse mucho más cercano a la *techné* que a la *episteme*, lo cual acentúa su orientación práctica, ética.

Siguiendo la interpretación de Michael Williams,<sup>7</sup> se puede decir que el escepticismo antiguo evita contraer compromisos epistemológicos y que, más bien, lo que intenta hacer es destacar la supremacía de la técnica. Así pues, llegar a ser un escéptico significaba adquirir la habilidad de "establecer antítesis", no implicaba probar o afirmar alguna tesis. El escéptico pirrónico no es un filósofo que trata de establecer una posición epistemológica, sino que es aquel que ha adquirido la habilidad de contraponer a cualquier argumento otro con igual valor (*isosthenia*);<sup>8</sup> ésta es una habilidad que se ejerce en la práctica y que no depende de ninguna tesis ni de ninguna creencia.

This independence from epistemological commitments is crucial. Three points must be stressed. The first is that Sextus does not represent the sceptic as even acquiring the belief, let alone as claiming to know, that, to any given thesis or argument, an equally powerful counter-thesis or counter-argument can be opposed. He represents him as gaining the ability to produce the right kind of opposition when required. This distinction seems entirely legitimate; it is possible to be a master of a technique or to be quite secure in one's abilities without having a lot of beliefs about the matter.<sup>9</sup>

Por todo lo anterior, es claro que el escepticismo pirrónico se halla mucho más cerca de la *techné* que de la *episteme*, el escéptico pirrónico más que ser un filósofo, es un "artesano" que ha adquirido ciertas habilidades -"el método de la oposición"- y que las ha cultivado. Pero la finalidad que persigue el escéptico con el empleo de sus habilidades no es más que alcanzar la *ataraxia*, su orientación es completamente ética. La gran lección del escepticismo pirrónico es que la

---

<sup>7</sup> Williams, M., "Scepticism without Theory", en: Williams, M. (ed.), *Scepticism*, pp. 41- 82.

<sup>8</sup> Cfr. Sexto Empírico., *Op. cit.*, Libro I, § V.

<sup>9</sup> "Esta independencia respecto a los compromisos epistemológicos es crucial. Tres puntos deben ser destacados. El primero es que Sexto no representa al escéptico como adquiriendo la creencia, lo deja sólo como pretendiendo conocer que, a cualquier tesis o argumento dado, una igualmente poderosa contra-tesis o contra-argumento pueden ser opuestos. Él representa al escéptico como el que obtiene la habilidad de producir la clase correcta de oposición cuando es requerida. Esta distinción parece completamente legítima; es posible ser un maestro en una técnica o estar completamente cierto en las habilidades propias sin tener una serie de creencias acerca de la materia." (Williams, M., *Op. cit.*, p. 48).

suspensión del juicio -*epojé*- es la única manera de escapar de la "ansiedad de certeza" y alcanzar la tranquilidad del alma -*ataraxia*-. Al respecto Burnyeat señala:

We may find this an unattractive solution to the problem of life. But we must recognize that the Pyrrhonian skepticism had this in common with the rival Hellenistic philosophies, Stoicism and Epicureanism, that it offered in all seriousness a recipe for happiness. And it will become clear, I hope, that this practical orientation is of the first importance for the problem of the existence of the external world. It goes without saying that a recipe for happiness is addressed to people who can live in the world and enjoy their happiness.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> "Podemos encontrar esto [la postura pirrónica] como una solución poco atractiva al problema de la vida. Pero debemos reconocer que el escepticismo pirrónico tuvo esto en común con las filosofías helenísticas rivales, el Estoicismo y el Epicureísmo, que ofrecían, con toda seriedad, una receta para alcanzar la felicidad. Y esto llegará a ser claro, espero, que esta orientación práctica es de primordial importancia para el problema de la existencia del mundo externo. No hace falta decir que una receta para la felicidad está dirigida a las personas que pueden vivir en el mundo y disfrutar su felicidad." (Burnyeat, M., *Op. cit.*, p. 24-25).

## 1.2) ¿Existía el problema del mundo externo para el escepticismo antiguo?

Hay una gran polémica acerca de si los escépticos antiguos ponían o no en duda la existencia del mundo externo; ante esta cuestión hay opiniones encontradas. Por un lado están quienes sostienen que el problema del mundo externo se encuentra tanto en el escepticismo antiguo como en el moderno aunque, claro está, con sus matices correspondientes. Entre los que defienden esta postura se encuentra Gisela Striker, quien sostiene que toda forma de escepticismo está basada en tres supuestos: el primero es que toda postura escéptica posee dos componentes esenciales, a saber, un componente teórico que proporciona las razones del escéptico para dudar de la posibilidad del conocimiento y un componente práctico que recomienda la suspensión del juicio. El segundo supuesto consiste en afirmar que de los dos componentes el teórico es el fundamental, a pesar de que los intereses del escepticismo fueran principalmente prácticos; este segundo supuesto establece que la teoría viene primero y que la práctica le va a la zaga. El tercer supuesto afirma que el componente teórico o epistemológico -que es fundamental tanto para el escepticismo pirrónico como para el cartesiano- es esencialmente el mismo en ambos casos y que su única diferencia es gradual, es decir, que el escepticismo cartesiano es más radical porque en él predomina el componente teórico sobre el práctico.<sup>11</sup>

En contra de esta postura se encuentran algunos filósofos<sup>12</sup> que sostienen que el problema del mundo externo no existía para los escépticos antiguos y que más bien es una invención de la Modernidad, en especial de la filosofía de Descartes.

<sup>11</sup> Cfr. Williams, M., *Op. cit.*, p. 42 y ss. En este artículo Michael Williams afirma que esta postura es defendida por Gisela Striker en "Sceptical Strategies" y por Charlotte Stough en su libro *Greek Scepticism*. A lo largo de su artículo Williams trata de mostrar lo inviable de esta postura destacando que en el escepticismo antiguo no sólo predominaba la orientación práctica, sino que era su único componente pues carecía de una base teórica.

<sup>12</sup> Entre los filósofos que sostienen que el problema del mundo externo no existió para los escépticos antiguos, sino que surgió dentro del escepticismo cartesiano, se encuentran: Barry Stroud., *El Escepticismo*

Michael Williams sostiene que el escepticismo antiguo se resiste a un tipo de análisis como el propuesto por Gisela Striker, ya que el escepticismo pirrónico consiste exclusivamente en una orientación ética -como se señaló en la sección anterior- que carece de un componente teórico.

Ahora bien, según Burnyeat, la gran mayoría de las posiciones filosóficas de la Antigüedad parecen estar comprometidas con un realismo que no da cabida al problema acerca de la existencia del mundo externo. Incluso el propio Platón estaba comprometido con una posición realista de los universales, según la cual, la verdadera realidad estaba constituida por las "formas" o "ideas", que además de ser reales eran independientes y trascendentes. Es significativo hacer notar que en ese entonces el término "idealismo" tenía un significado distinto al que parece tener para la filosofía moderna. En la Antigüedad, el término "idealista" designaba a los filósofos para quienes la realidad era la forma o la idea, pero como se mencionó anteriormente, todos ellos sostenían una posición realista respecto a estas formas (universales) pues afirmaban que eran reales, es decir, que tenían una existencia independiente de la mente humana. Por el contrario, el "idealismo" para los filósofos modernos designa un "monismo" que sostiene que lo único que existe es la mente y sus contenidos.

El problema del mundo externo está en estrecha relación con el idealismo en su sentido moderno, ya que parece originarse a raíz del dualismo metafísico cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, mismo que escinde a la realidad en dos ámbitos privilegiando uno de ellos, a saber, el mental. Esta división de la realidad en dos ámbitos distintos no aparece en la filosofía antigua.

Greek philosophy is perfectly prepared to think that reality may be entirely different from what we ordinary take it to be. It may be distorted by our anthropocentric point of view and misrepresented by the conventional categories of our language... But all these philosophers,

---

*Filosófico y su Significación*, p. 9; Richard Rorty., *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, p. 51 y ss.; Myles Burnyeat. "Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed"; y el propio Michael Williams en su citado artículo "Scepticism without Theory".

however radical their scrutiny of ordinary belief, leave untouched -indeed, they rely upon- the notion that we are deceived or ignorant about *something*. There is a reality of some sort confronting us; we are in touch with something, even if this something, reality, is not at all what we think it to be. Greek philosophy does not know the problem of proving in a general way the existence of an external world. That problem is a modern invention... The problem which typifies ancient philosophical enquiry in a way that the external world problem has come to typify philosophical enquiry in modern times is quite opposite.<sup>13</sup>

En efecto, el problema del mundo externo surge a partir de la introducción del dualismo metafísico cartesiano, mismo que también obligó a Descartes a crear un novedoso modelo de la mente que no parece tener precedente entre los filósofos antiguos. Descartes inventa el problema del mundo externo al trazar la distinción radical entre la mente y el cuerpo. Para Descartes, la mente es el lugar donde se encuentran todas nuestras ideas y sensaciones, y constituye un espacio privado al cual sólo el propio sujeto tiene un acceso privilegiado. Este modelo de la mente como un espacio privado que constituye el ámbito privilegiado del conocimiento, es una invención cartesiana y, en tanto que es este modelo de la mente el que origina el problema del mundo externo, podemos fechar su nacimiento en la Modernidad y afirmar que dicho problema no existía para los filósofos antiguos. Rorty también defiende esta interpretación:

Mientras que, en el mundo antiguo, el escepticismo había sido una cuestión de actitudes morales, un estilo de vida, una reacción a las pretensiones de las modas intelectuales del momento, el escepticismo al estilo *Primeras Meditaciones* de Descartes era una pregunta perfectamente definida, precisa *profesional*: *¿Cómo sabemos que lo que es mental representa algo que no es mental?*<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “La filosofía griega está perfectamente preparada para pensar que la realidad puede ser completamente diferente de lo que ordinariamente creemos que es. Ésta puede estar distorsionada por nuestro punto de vista antropocéntrico y mal representada por las categorías convencionales de nuestro lenguaje... Pero todos estos filósofos, cualquiera que sea su escrutinio radical acerca de nuestras creencias ordinarias, dejan intacta -verdaderamente pasan por alto- la noción de que estamos engañados o somos ignorantes acerca de *algo*. Hay una realidad de alguna clase confrontándonos; estamos en contacto con algo, incluso si ese algo, la realidad, no siempre es lo que pensamos que es. La filosofía griega no conoce el problema de probar, de manera general, la existencia de un mundo externo. Ese problema es una invención moderna... El problema que caracteriza el preguntar filosófico antiguo de la manera en que el problema del mundo externo ha venido a caracterizar el preguntar filosófico en tiempos modernos es completamente opuesto.” (Burnyeat, M., *Op. cit.*, p. 18-19).

<sup>14</sup> Rorty, R., *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 51.

Así pues, la concepción del escepticismo se reelabora en la filosofía de Descartes gracias a la introducción de su dualismo metafísico que trazó la tajante distinción entre lo mental *-res cogitans-* y lo extramental *-res extensa-*. En cambio, para los antiguos griegos, “desde Homero hasta Aristóteles”, la línea divisoria entre la mente y el cuerpo se trazaba (cuando se trazaba) de tal modo que incluía a los procesos de percepción sensorial en la parte del cuerpo, de tal manera que no se podían separar los “estados de conciencia” del mundo externo.<sup>15</sup> Ni siquiera el propio Platón, que sostenía un dualismo alma-cuerpo, traza la distinción de manera que el cuerpo pase a formar parte de un mundo externo -de una realidad distinta de aquella a la que pertenece el alma-; el cuerpo es una parte del mundo sensible, que no es lo mismo que ser una parte del mundo externo como lo entendía Descartes.<sup>16</sup> En Descartes las sensaciones se encuentran en este novedoso espacio interior, en el ámbito de lo “mental”, para evitar contraer cualquier compromiso con la existencia del mundo externo. Así, en la Modernidad el término “externo” significa externo a la mente, significado que no parece poseer para los escépticos antiguos; para ellos, “externo” simplemente significaba externo a uno mismo, al sujeto cognoscente, externo al hombre.

Por todo lo anterior es posible concluir que, a pesar de los indicios que pueden hallarse en el escepticismo antiguo,<sup>17</sup> el problema del mundo externo es una invención propia de la filosofía moderna. Si bien es cierto que el escepticismo antiguo era capaz de poner en duda el conocimiento acerca del mundo externo, también es cierto que nunca dudó acerca de la existencia del mundo en general, su duda nunca alcanzó un nivel tan radical que considerara que toda la evidencia

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 52. Ahí Rorty cita el artículo “Mind-Body Problem” de Wallace Matson.

<sup>16</sup> Cfr. Burnyeat, M., *Op. cit.*, p. 30 y n. 39.

<sup>17</sup> En los *Esbozos Pirrónicos*, Libro I, § X, Sexto parece privilegiar el conocimiento de las cosas como nos aparecen sobre la manera en la que son en sí, parece sostener algún tipo de conocimiento inferencial respecto a cómo son las cosas en sí.

que pudiésemos obtener a partir de la experiencia fuera insuficiente para justificar nuestras creencias acerca de la existencia del mundo.

Ahora profundicemos un poco más en la forma en la que tuvo lugar el surgimiento del problema del mundo externo en la Modernidad, veamos cómo el escepticismo va evolucionando de una actitud ética hasta convertirse en una posición teórica.

### 1.3) El Escepticismo cartesiano y el problema del mundo externo

En su *Historia del Escepticismo*, Popkin muestra que el escepticismo pirrónico permaneció desconocido en Occidente hasta que fue re-descubierto en el siglo XVI. Según Popkin, la principal razón que posibilitó este re-descubrimiento fue la vuelta a los autores clásicos que trajo consigo el Renacimiento, pero sobre todo, el escepticismo pirrónico fue re-elaborado y discutido como consecuencia de la crisis producida por la Reforma: "la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó *la regla de fe*".<sup>18</sup>

La *Reforma* volvió a plantear el problema de hallar un criterio para establecer la verdad religiosa. El problema del criterio ya había sido abordado por Sexto Empírico quien sostuvo una posición escéptica acerca de su existencia al mostrar que todo intento de establecer algún criterio de verdad incurre en una regresión al infinito o en un círculo vicioso.

Y por otra parte, para que la disputa surgida en torno al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla. Pero para que tengamos un criterio admitido, antes es preciso que la disputa en torno al criterio esté dilucidada. Y así, al recurrir su argumentación en el *tropo* del círculo vicioso, el hallazgo del criterio se vuelve problemático. Sin que nosotros les permitamos tampoco -por hipótesis- coger un criterio. Y haciéndoles caer en una recurrencia *ad infinitum* si desean dilucidar un criterio con otro criterio. Y además, como la demostración está necesitada de un criterio ya demostrado y el criterio lo está de una demostración ya dilucidada, caen en el *tropo* del círculo vicioso.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Popkin, R., *Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p.22.

<sup>19</sup> Sexto Empírico, *Op. cit.*, Libro II, § IV.

Lutero negó la autoridad de la Iglesia (de la sagrada tradición) en las cuestiones de fe y propuso un nuevo criterio para el conocimiento religioso: que "la ciencia está obligada a creer lo que se lee en las Escrituras."<sup>20</sup>

Erasmus se opuso a Lutero y, retomando las tesis pirrónicas de Sexto Empírico, propuso una defensa escéptica de la fe para permanecer dentro de la Iglesia católica. Erasmus prefería suspender el juicio respecto a las controversias teológicas y aceptar la autoridad ancestral de la Iglesia.

Esta es pues, a *grosso modo*, la polémica que suscitó la Reforma y que permitió la re-introducción del escepticismo en el pensamiento de Occidente.<sup>21</sup> Es importante señalar que, al igual que en tiempos de Pirrón, en el Renacimiento coexisten varios sistemas que luchan por imponerse para tratar de restituir el orden perdido; las crisis parecen ser un terreno fértil para el escepticismo. El escepticismo pirrónico trataba de dar salida a la crisis producida por el derrumbamiento del imperio de Alejandro, mientras que en el Renacimiento resurge el escepticismo como una manera de solventar la crisis producida por el resquebrajamiento del Medioevo. Michael Williams también sostiene esta interpretación:

The intellectual world of late antiquity, a scene of competing schools, none enjoying decisive advantages over its rivals, was thus an ideal environment for the Pyrrhonist. The same could be said of the Renaissance, which accounts in part for the success of Montaigne and others in reviving Pyrrhonism.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Cfr. Popkin, R., *Op cit.*, p. 23.

<sup>21</sup> Aunque es en la Antigüedad y en el siglo XVI-XVII cuando el escepticismo ejerce su mayor influencia sobre la filosofía occidental, es importante señalar que -aunque en mucho menor medida- el escepticismo también estuvo presente en la Edad Media. Popkin señala que una vez cristianizado el Imperio Romano, sólo la obra de San Agustín "*Contra los Académicos*" conservó cierta influencia escéptica. También en la Edad Media encontramos a Nicolás de Autrecourt, a quien se le ha llamado "el Hume de la Edad Media" puesto que sostuvo una posición escéptica frente al conocimiento metafísico y frente al conocimiento del mundo externo; su crítica estuvo dirigida contra las nociones de substancia y de causalidad. Ver: Beuchot, M., "Escepticismo Medieval: el caso de Nicolás de Autrecourt", en: Beuchot, M., *El Espiritu Filosófico Medieval*, México: UNAM-IIF, 1994, p. 79-92.

<sup>22</sup> "El mundo intelectual de las postrimerías de la antigüedad, una escena de competencias entre escuelas en la que ninguna goza de una ventaja decisiva sobre las otras, fue un ambiente ideal para el pirronismo. Lo

Popkin señala que el escepticismo llega a la Modernidad, a Descartes en especial, vía Montaigne y Charron, *-les nouveaux Pyrrhoniens-* quienes se apoyaron en Sexto Empírico para enfrentar la problemática propia de su época. La reformulación cartesiana del escepticismo inauguró una nueva página en la historia del escepticismo: en adelante todas las formulaciones antiescépticas se volvieron anticartesianas; el escepticismo cartesiano se convirtió en uno de los principales enemigos de la filosofía, tanto así, que aún hoy es combatido.

La estrategia escéptica cartesiana consta de tres partes,<sup>23</sup> las dos primeras sólo plantean razones “normales” para dudar, es un nivel de la duda que ya estaba presente desde los escépticos pirrónicos pero que en Descartes aparecen de manera mucho más radical.<sup>24</sup> Para la elaboración de estas dos primeras partes Descartes se vale de los argumentos de los escépticos antiguos sólo que hace un uso nuevo y más radical de ellos, de tal manera que su conclusión es -como se verá más adelante- mucho más general. La tercera parte de la estrategia escéptica consiste en la hipótesis del *malin génie*, este tercer momento corresponde a la duda más radical en la que no parece haber otra posibilidad más que el solipsismo. Es importante destacar que esta duda “hiperbólica”, este nivel tan radical de la duda, no aparece entre los escépticos antiguos.

Entonces, conforme a nuestra exposición, la primera observación ‘escéptica’ de Descartes pretende subrayar el hecho de que ‘apelar a los sentidos’ no es fundamento suficiente para atribuciones de certeza. La segunda parte del razonamiento ‘escéptico’ -el argumento del sueño-, pretende mostrar que hay algún elemento de incertidumbre incluso acerca de las

---

mismo puede ser dicho del Renacimiento, el cual dio cuenta en parte del éxito de Montaigne y otros por revivir el pirronismo.”(Williams, M., *Op. cit.*, p. 80-81).

<sup>23</sup> La caracterización de la estrategia escéptica cartesiana en tres momentos es sostenida por: Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*; Wilson, M., *Descartes*; Popkin, R., *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*; y por Williams, M., “Scepticism without Theory”.

<sup>24</sup> Respecto a que estos dos primeros niveles de la duda ya estaban presentes en el escepticismo antiguo Myles Burnyeat señala: “At level one (HR I 145) Descartes argues that sense perception, since it is sometimes deceptive, cannot serve as a principle (in ancient terms, a criterion) for forming true beliefs. (...) It is Descartes' own hands and body which again occupy his attention when he moves on to level two, the Dream doubt (HR I 145-146). This goes back to Plato's Theaetetus (157e ff.), as Descartes was called upon to acknowledge, but again Descartes makes a new and more radical use of it.” (Burnyeat, M., *Op. cit.*, p. 34 y 35).

creencias más obvias y ciertas basadas en los sentidos (...) Sin embargo, inmediatamente extrae la conclusión, a partir de las consideraciones del sueño, de que toda existencia es 'incierto', excepto la de las naturalezas simples. La tercera parte principal del razonamiento escéptico -apelar a la posibilidad de un poderoso Dios engañador- se presenta entonces como 'una razón para dudar' incluso de estas creencias máximamente mínimas acerca de la existencia real, junto con las creencias acerca de las relaciones conceptuales más básicas que encuentran las ciencias matemáticas entre sus constituyentes, concebidos de manera muy abstracta.<sup>25</sup>

En la *Primera Meditación*, Descartes efectúa una evaluación de todo el conocimiento que ha obtenido a través de los sentidos; observa que "en ocasiones, los sentidos nos engañan", lo que le obliga a desechar todo conocimiento obtenido mediante éstos. Si los sentidos no proporcionan un criterio para distinguir el sueño de la vigilia y el sueño es incompatible con las pretensiones del conocimiento, Descartes -valiéndose del argumento del sueño- concluye que no es posible justificar la existencia del mundo externo apelando a los sentidos, a la experiencia.<sup>26</sup>

El primer paso de la estrategia escéptica cartesiana pone en duda la veracidad y lo fidedigno de la experiencia sensorial, este primer paso opera bajo la máxima "los sentidos, en ocasiones, nos engañan". El segundo paso constituye un nivel más radical de la duda en relación con el primero y se vale del argumento del sueño. Este segundo momento de la estrategia escéptica establece que nuestra experiencia del mundo externo podría ser del mismo modo aún si éste no existiera, aún en el caso de que estuviéramos soñando.

Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que yo estoy aquí, que estoy vestido con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama (...) Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma la opinión de que estoy soñando.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Wilson, M., *Descartes*, p. 45.

<sup>26</sup> En la *Sexta Meditación* Descartes reconoce que nuestras creencias acerca de la existencia del mundo externo provienen de ideas "oscuras" y "confusas", mismas que no se hallan en nuestra naturaleza intelectual, sino que, al parecer, provienen de la interacción de ésta con otro tipo de sustancia, con el cuerpo.

<sup>27</sup> Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, p. 17.

El argumento del sueño hace patente el problema del mundo externo al señalar la imposibilidad de justificar nuestras creencias acerca de éste apelando a la experiencia. Este segundo nivel de la estrategia escéptica revela la posibilidad de que toda nuestra experiencia subjetiva pudiera ser exactamente la misma aún si no existiera el mundo externo. Nuestra experiencia subjetiva bien podría ser parte de un sueño, de ahí que se dude de la existencia de todos los objetos que nos rodean, e incluso de la existencia del propio mundo.<sup>28</sup>

Así pues, es en este segundo nivel de la estrategia escéptica cartesiana donde aparece el problema del mundo externo, pero aún resta el tercer y más radical nivel de la duda escéptica, el de la hipótesis del genio maligno. Este tercer nivel es mucho más radical pues señala una base para dudar hasta de lo que parece ser más evidente. Esta duda "hiperbólica" muestra la posibilidad de que seamos constantemente engañados por algún genio maligno, lo cual coloca en duda toda evidencia o proceso de justificación; es la cúspide de la duda escéptica.

Ahora bien, hasta este punto, Descartes aparece como el creador de la mayor posición escéptica que haya visto Occidente, pero después del *interludio* escéptico de la *Primera Meditación* y una vez aplicado el método escéptico a todo el ámbito del conocimiento, Descartes afirma haber hallado una verdad inmune a la duda escéptica, a saber, el *cogito ergo sum*. De esta manera pretende haber rescatado el ámbito de lo mental de la amenaza escéptica; sin embargo, la estrategia escéptica esbozada anteriormente parece haber rebasado por completo al propio Descartes.

---

<sup>28</sup> "El problema cartesiano de nuestro conocimiento del mundo externo se convierte por tanto en: ¿cómo puedo saber algo del mundo que nos rodea con base en los sentidos si los sentidos sólo nos proporcionan lo que según Descartes nos dan? Lo único que obtenemos a partir de los sentidos es según el punto de vista de Descartes, información que es compatible con las cosas que soñamos acerca del mundo que nos rodea y con la posibilidad de no conocer nada del mundo" (Stroud, B., *El Escepticismo Filosófico y su Significación*, p. 23).

Esta es, pues, a *grosso modo*, la estrategia escéptica seguida por Descartes a lo largo de su *Primera Meditación*, misma que suscita el problema del mundo externo y el de otras mentes; su conclusión parece dejarnos presos en un completo solipsismo en el que sólo podemos obtener conocimiento de nuestros propios estados mentales.

Ahora bien, la nueva versión cartesiana del escepticismo ya no es una "*actitud ética*" como en los escépticos antiguos, sino una posición teórica; ya no concluye en la *epojé*, sino en un solipsismo. Esta transformación del escepticismo se debió a las implicaciones metafísicas que introdujo el dualismo cartesiano -sustancia extensa-sustancia pensante-. La metafísica cartesiana, que escindió a la realidad en dos ámbitos, en dos sustancias, obligó a Descartes a adoptar un novedoso modelo de la mente que originó el problema del mundo externo. Este es uno de los puntos principales que señala Michael Williams:

The "external" world is Descartes' invention and is bound up with his radically new way of drawing the line between "mind" and "body". The sceptical problem concerning our knowledge of external world results from the interaction of his metaphysical picture with a foundationalist view of knowledge, knowledge of our 'mental' states becoming epistemologically basic and knowledge of the "external" world intrinsically inferential. It is thus the outcome of the cross-breeding of an epistemological theory and a metaphysical innovation...<sup>29</sup>

Como lo señala Williams, el problema del mundo externo es el resultado de la interacción de una perspectiva epistemológica fundacionalista con el novedoso dualismo metafísico mente-cuerpo. El fundacionalismo ya había sido sostenido por lo menos desde Aristóteles, pero es sólo desde que se combina con el dualismo metafísico cuando aparece el modelo cartesiano de la mente que

---

<sup>29</sup> "El mundo 'externo' es una invención cartesiana y está ligado a su radicalmente novedosa manera de trazar la división entre la 'mente' y el 'cuerpo'. El problema escéptico concerniente a nuestro conocimiento del mundo externo resulta de la interacción de esta imagen metafísica con una perspectiva fundacionalista del conocimiento, el conocimiento de nuestros propios estados 'mentales' llega a ser epistemológicamente básico -prioritario- y el conocimiento del mundo 'externo' intrínsecamente inferencial. Esto es el resultado del cruzamiento entre una teoría epistemológica y una innovación metafísica..." (Williams, M., *Op. cit.*, p. 79-80).

conduce al problema del mundo externo. De ahí que este problema no apareciera en la Antigüedad.

Con su dualismo metafísico Descartes introdujo (inventó) la distinción entre lo "mental" y lo "externo". Al escindir a la realidad en dos ámbitos también creó un abismo insalvable entre ellos; Descartes es el primer filósofo que concibe al cuerpo como una sustancia distinta de la mente, como parte del mundo externo. El modelo cartesiano de la mente originó una nueva forma de fundacionalismo epistemológico, al otorgar prioridad epistémica a los estados subjetivos sobre los objetos externos. Mientras que el conocimiento de los estados subjetivos era alcanzado de manera directa, no inferencial, mediante un simple acto de reflexión y por ende, considerado indubitable, infalible, el conocimiento de los objetos externos sólo es inferencial y por lo tanto, incierto.

El problema del mundo externo nos hace advertir la existencia de un abismo insalvable entre dos dominios de creencias distintos. Por un lado se encuentran nuestros estados subjetivos a los que tenemos acceso directo y que son el fundamento de todo nuestro conocimiento, y por el otro se encuentran nuestras creencias acerca del mundo externo, a las que sólo podemos fundamentar apelando a los estados subjetivos, su conocimiento es, en el mejor de los casos, inferencial. En tanto que sólo tenemos acceso directo al primer dominio, o sea, a nuestros estados subjetivos, esta prioridad epistémica establece un abismo insalvable entre ambos dominios.

Así pues, cuando Descartes introduce este "novedoso espacio interior" (lo mental) y lo declara como el único objeto indubitable de conocimiento -ya que afirma que bastará con examinar este "espacio íntimo" para comprender todas las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, etc.-, el mundo externo se convierte en algo prescindible.

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

La combinación del dualismo metafísico cartesiano con la postura fundacionalista conduce a la teoría de la prioridad epistémica de los estados subjetivos sobre el mundo externo. Descartes está convencido de que la verdad puede ser obtenida sin ir más allá de la experiencia de los propios estados subjetivos. Esta prioridad epistémica es el verdadero origen del problema del mundo externo. La afirmación de esta prioridad epistémica es la que obliga al escéptico cartesiano a sostener que el mundo externo (la publicidad de los objetos materiales) es un hecho prescindible y nos reta a justificar nuestras creencias acerca de la existencia de éste. En este desafío es en lo que consiste el problema del mundo externo.

El problema del mundo externo -como se señaló anteriormente- es sólo uno de los problemas teóricos que trajo consigo la estrategia escéptica de la *Primera Meditación*. La conclusión escéptica cartesiana no sólo implica la pérdida del mundo externo, también implica la pérdida de las otras mentes (de los demás individuos), implica un solipsismo total en el que quedamos "confinados" al ámbito de lo mental.

En el escepticismo cartesiano se hallan articulados varios elementos que juntos constituyen una novedosa y más radical versión del escepticismo, misma que se ha convertido en uno de los principales enemigos de los filósofos modernos e incluso de los contemporáneos. El escepticismo cartesiano articula la duda "hiperbólica", el problema del mundo externo, la infalibilidad del conocimiento subjetivo, el dualismo metafísico y el problema de las otras mentes. En torno a todos estos problemas teóricos gira el escepticismo cartesiano, problemas que

---

<sup>30</sup> Descartes, R., *Op. cit.*, p. 30.

aparecen por primera vez en Descartes y que no parecen comprometerse con ninguna actitud ética.<sup>31</sup>

De todo lo que se ha expuesto hasta ahora, se puede concluir que hay dos distintas formulaciones arquetípicas del escepticismo: la pirrónica, en la que las pruebas resultan insuficientes para determinar la posibilidad (o la imposibilidad) del conocimiento y se debe concluir la *epojé*; y la cartesiana, en la que se duda de la posibilidad del conocimiento de lo extra-mental, donde aparece por primera vez el escepticismo respecto del mundo externo, ya que la evidencia que nos proporciona la experiencia resulta insuficiente para justificar nuestras creencias acerca de su existencia.

El problema del mundo externo, el problema de justificar nuestras creencias acerca de la existencia de los objetos de la experiencia ordinaria, se convirtió para la mayoría de los filósofos posteriores a Descartes en un asunto insoslayable. La gran mayoría de los intentos por refutar al escepticismo dirigen su ataque en contra del argumento escéptico para tratar de mostrar que alguna de sus premisas es falsa y, por ende, también su devastadora conclusión: que no es posible salvar el abismo establecido entre los estados subjetivos y el mundo externo.

Algunos filósofos han tratado de refutar el problema del mundo externo mediante "reduccionismos", es decir, tratan de salvar el abismo que establece el escéptico entre el dominio de lo mental y el de nuestras creencias acerca del mundo externo reduciendo éste al primero. Su estrategia consiste en "hacer descender la conclusión [del argumento escéptico] al nivel de los elementos de prueba disponibles";<sup>32</sup> así encontramos los reduccionismos a la Berkeley.

---

<sup>31</sup> Cfr. Burnyeat, M., *Op. cit.*, p. 39-40.

<sup>32</sup> Ayer, A. J., *El problema del conocimiento*, p. 96.

Otros atacan la premisa básica del argumento escéptico, a saber, que el conocimiento del mundo externo es inferencial. Estos filósofos adoptan un "realismo ingenuo" ya que afirman que los objetos físicos que percibimos son percibidos de manera directa, su estrategia consiste en contraponer evidencias a la conclusión escéptica. Un buen ejemplo de esta estrategia antiescéptica lo encontramos en el artículo de Moore "Prueba del Mundo Exterior",<sup>33</sup> en donde Moore trata de contraponer una prueba satisfactoria a favor de la existencia del mundo externo.

Otros en cambio, son de la idea de que el problema del mundo externo puede ser respondido apelando a un fundamento que garantice su existencia, tal es el caso del propio Descartes que apela a la veracidad de Dios. Otros, como Quine - con su "epistemología naturalizada"- han tratado de terminar con el problema argumentando que la existencia del mundo externo es la mejor hipótesis que puede explicar el discurrir de nuestra experiencia sensorial.

Todas estas estrategias antiescéticas comparten el hecho de reconocer que el desafío escéptico es perfectamente inteligible y que puede ser refutado mediante argumentos racionales; todas estas estrategias comparten la esperanza de poder responder satisfactoriamente al desafío escéptico.<sup>34</sup>

Barry Stroud ha señalado, en su libro *el Escepticismo Filosófico y su Significación*, que estas refutaciones tradicionales no son concluyentes frente al desafío escéptico; al parecer -nos dice Stroud- el argumento escéptico es correcto y no hay manera de refutarlo, por lo que la única manera de evitar el escepticismo es tratar de disolverlo, es decir, mostrar que el problema está mal planteado. Esta estrategia disolutoria parece ser más popular entre los filósofos de este siglo.

---

<sup>33</sup> Moore, G., "Prueba del Mundo Exterior", en: Moore, G., *En Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Tr. Carlos Solís, Madrid: Hyspamérica ediciones, 1984, pp. 139-160.

<sup>34</sup> Cfr. Strawson, P., "Escepticismo. Naturalismo y Argumentos Trascendentales", en: Cabrera, I. (comp.), *Argumentos Trascendentales*, pp. 135-160., (p. 140).

En su artículo "Empirismo, Semántica y Ontología",<sup>35</sup> Carnap intenta eludir el escepticismo mostrando que el problema del mundo externo carece de sentido. Carnap señala que una vez que se ha aceptado el marco lingüístico de los objetos externos sólo se puede responder a las "cuestiones internas", pues sólo éstas poseen significación; pero las cuestiones que plantea el escéptico -acerca de la existencia del mundo objetivo como un todo- son cuestiones que carecen de significado pues no pueden formularse en términos del lenguaje de los objetos externos, son pseudo-cuestiones o "cuestiones externas".

Aunque quizá la estrategia antiescética de Carnap sea el mejor ejemplo de una estrategia disolutoria, también existen otras que intentan, más que refutar, desactivar el desafío escéptico. Tal es el caso del "naturalismo" del Wittgenstein de *"On Certainty"* y de Strawson, quienes sostienen que es inevitable creer en la existencia del mundo externo, pues esta creencia -afirman- está "exenta de duda"; de ahí que concluyan que, tanto los argumentos del escéptico como los argumentos que buscan refutarlo, son totalmente ociosos.

Todas las estrategias disolutorias coinciden en señalar que el problema del mundo externo carece de sentido o bien, que está mal planteado, por lo que más que tratar de refutarlo, lo que se debe hacer es argumentar en contra de la posición desde la cual el escéptico lanza su desafío; el objetivo de las estrategias disolutorias es desactivar el desafío escéptico.

A lo largo de este trabajo se abordará la estrategia antiescética seguida por Kant frente al problema del mundo externo. Es importante señalar que Kant se encuentra dentro del grupo de filósofos que piensan que el escéptico puede ser refutado mediante argumentos -al menos está es la versión de la *Refutación del*

---

<sup>35</sup> Carnap, R., "Empirismo, Semántica y Ontología", en: Muguerza, J. (ed.), *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Madrid: Alianza Universidad, 1974.

*Idealismo-*. Así, encontraremos que Kant pretende proporcionar “la única prueba posible” para terminar con el problema del mundo externo.

## CAPITULO II

### LA TESIS DE LA OBJETIVIDAD EN LA DEDUCCION TRASCENDENTAL

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant parece estar peleando en varios frentes, pero sin lugar a dudas el escepticismo es uno de los principales enemigos a los que se enfrenta. A Kant no sólo le preocupa el escepticismo en general como uno de los principales enemigos de la razón, sino que también le interesa terminar con el problema del mundo externo e incluso le resulta "escandaloso" el hecho de que este problema no haya sido resuelto de manera concluyente.<sup>36</sup>

En lo que sigue abordaré la estrategia antiescéptica kantiana que tiene por finalidad terminar con el problema del mundo externo. Actualmente y siguiendo la interpretación de P. F. Strawson, expuesta en su obra *Los límites del sentido*, es posible leer la *Deducción Trascendental* y la *Refutación del Idealismo* como dos partes del mismo argumento antiescéptico. P. F. Strawson caracteriza a estas dos secciones (junto con las *Analogías*) como importantes "argumentaciones analíticas" que pueden deslindarse de las tesis metafísicas del idealismo trascendental sin perder su fuerza argumentativa. Considera que esto es posible porque ninguna de estas tres secciones parten de premisas idealistas, por lo que al deslindarlas de las tesis metafísicas del idealismo trascendental se consigue eliminar las incoherencias que van asociadas a la concepción de la realidad suprasensible.<sup>37</sup>

Así pues, siguiendo esta línea de interpretación de la estrategia antiescéptica

---

<sup>36</sup> Cfr. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B LX.

<sup>37</sup> Cfr. Strawson, P., *Los límites del Sentido*, p. 228 y ss.

de Kant, puesta en boga por P. F. Strawson y que es compartida también por varios autores contemporáneos,<sup>38</sup> intentaré mostrar que dicha estrategia antiescéptica consta de dos pasos, de los cuales la *Deducción Trascendental* constituye el primero y la *Refutación del Idealismo* el segundo. De acuerdo con esta interpretación, Kant debe responder primero al escepticismo humeano (que afirmaba la incapacidad de la razón para justificar los conceptos básicos de la metafísica -como el principio de causalidad-) pues es un tipo de escepticismo más general, para después intentar responder al problema del mundo externo. Es por ello que la estrategia antiescéptica consta de dos pasos. En tanto que la *Deducción Trascendental* sólo parece ser efectiva frente al escepticismo humeano, se vuelve necesario complementarla con la *Refutación del Idealismo* para poder hacer frente al problema del mundo externo.

En este capítulo analizaré la primera parte de la estrategia antiescéptica de Kant, es decir, la *Deducción Trascendental*, en la que se pretende refutar al escepticismo humeano. El análisis de la parte final de la estrategia antiescéptica (la *Refutación del Idealismo*) se encuentra en el capítulo final de este trabajo.

A manera de introducción es posible caracterizar a la *Deducción Trascendental de las Categorías* como aquella sección en la que Kant intenta refutar al escepticismo humeano estableciendo que los conceptos bajo los que se subsumen las representaciones particulares, introducen unidad y objetividad a la experiencia. La argumentación general de la *Deducción Trascendental* parte de

---

<sup>38</sup> Esta interpretación de la estrategia antiescéptica de Kant como constituida por la *Deducción Trascendental* y la *Refutación del Idealismo*, es defendida también por varios autores contemporáneos, entre

un análisis de la experiencia en general para llegar a establecer la necesidad del uso de conceptos de objetos para garantizar la unidad de la conciencia. Por supuesto que dicho argumento es mucho más sofisticado, por lo que será analizado con mayor detenimiento en la sección 2.4.2 de este mismo capítulo, mientras que en la sección 2.5 se evaluará su alcance así como sus limitaciones.

Pero antes es necesario conocer las motivaciones que llevaron a Kant a elaborar este argumento.

## 2.1) El diagnóstico kantiano de la Metafísica

En la *Crítica la Razón Pura* Kant realiza un diagnóstico de la situación en la que se encuentra la metafísica.<sup>39</sup> Dicho diagnóstico es poco alentador y muestra como infructuosa a toda la tradición metafísica de Occidente.

Kant observa que la metafísica, a pesar de ser la más antigua y originaria de todas las disciplinas, no ha alcanzado aún el “camino seguro de la ciencia”, mientras que otras -como la lógica, la matemática y la física-, ya lo han alcanzado pese a su relativa juventud. Este hecho le parece escandaloso a Kant e intenta explicar las causas de tal anomalía.

Para Kant, el fracaso de la metafísica en su aspiración por consolidarse como una ciencia, consiste en que, a lo largo de toda su historia, la metafísica ha sido

---

ellos: Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*; Allison, H., *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y Defensa*; Wilson, M., “Kant and the Refutation of Subjectivism”.

<sup>39</sup> Aunque Kant acepta la concepción wolffiana de la metafísica, según la cual, la metafísica está dividida en una rama general y otra especial, esta última subdividida en tres partes (teología, psicología y cosmología); Kant también utiliza el término “metafísica” para designar a la investigación filosófica acerca de los aspectos a priori del conocimiento, cuyo principal objetivo es desentrañar sus condiciones de posibilidad. Este segundo sentido de “metafísica” es el que se propone establecer a lo largo de la *Crítica de la Razón Pura*.

*dogmática*. El dogmatismo sólo ha sumido a la metafísica en un estado de caos en el que no ha sido posible llegar a ningún acuerdo, de ahí que la metafísica se encuentre indefensa ante la amenaza del escepticismo. Así, Kant afirma que el dogmatismo ha propiciado el advenimiento del escepticismo.

De esta manera, el diagnóstico de Kant es que toda la historia de la metafísica se reduce a una oscilación entre dos tendencias igualmente estériles, a saber, dogmatismo y escepticismo.

Su dominio [de la metafísica], bajo la administración de los *dogmáticos* empezó siendo *despótico*. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerado, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*; los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social. Afortunadamente, su número era reducido. Por ello no pudieron impedir que los dogmáticos intentaran reconstruir una vez más dicha unión, aunque sin concordar entre sí mismos sobre ningún proyecto (...) Por eso ha recaído todo, una vez más, en el anticuado y carcomido *dogmatismo* y, a consecuencia de ello, en el desprestigio del que se pretendía haber rescatado a la ciencia.<sup>40</sup>

Kant caracteriza al dogmatismo como "un sueño de la razón" en el que reina una total e ingenua confianza. La metafísica dogmática consistía -según Kant- en un simple espejismo, en fantasmagorías; el dogmatismo es, pues, el residuo de la metafísica platónica que ha permeado a toda la historia de la filosofía, residuo que se ha convertido en un pesado lastre que ha impedido su desarrollo.<sup>41</sup>

Para Kant, el principal problema de la metafísica dogmática radica en su método, mismo que pretende avanzar siempre mediante puros conceptos cuya validez no ha sido demostrada.

La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (...) sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conforme a unos principios -tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo-, sin haber examinado el modo ni el

---

<sup>40</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*. A IX-X.

<sup>41</sup> *Ibid.*, A 5-6 / B 9-10.

derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*.<sup>42</sup>

En cuanto al escepticismo, en el *Cuarto Paralogismo* (1781), Kant señala su aspecto positivo, pues considera que el idealista escéptico es un "bienhechor de la razón humana", ya que hace un llamado a mantenernos siempre alertas para evitar caer en el error de confundir las meras representaciones con cosas en sí (Kant llama a esta confusión "el prejuicio común"<sup>43</sup>). El escepticismo es una reacción frente a la confianza desmedida que muestra el dogmatismo en sus principios; el escepticismo es la desconfianza de la razón que nos ayuda a evitar el dogmatismo. Así pues, Kant considera que el escepticismo logra sacar a la razón de su "sueño dogmático".

Se entiende por dogmatismo de la metafísica, la confianza universal en sus principios, a causa de su éxito, pero sin hacer una crítica previa de la misma capacidad de la razón. Por escepticismo se entiende la desconfianza universal en la razón pura, sin previa crítica, a causa simplemente del fracaso de sus afirmaciones.<sup>44</sup>

Pero más allá de este "aspecto positivo", el escepticismo no pasa de ser un lugar momentáneo de descanso para la razón; Kant considera que la filosofía no puede estancarse eternamente en él, ya que le es esencial la demanda de una "certidumbre completa". El escepticismo atenta contra la metafísica pues no es más que una reacción frente al dogmatismo, pero no es una posición crítica.

Este es, pues, el diagnóstico de Kant: la metafísica se encuentra estancada debido a que a lo largo de toda su historia sólo ha consistido en un constante oscilar entre estos dos escollos -el dogmatismo y el escepticismo- *Scila* y

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, B XXXV.

<sup>43</sup> *Ibid.*, A 740.

<sup>44</sup> Kant, I., *¿Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura? (Respuesta a Eberhard)*, p. 80.

*Caribdis*.<sup>45</sup> Kant asocia al dogmatismo con Wolff y al escepticismo con Hume.<sup>46</sup>

La reforma crítica que propone Kant al interior de la metafísica constituye la superación tanto del dogmatismo como del escepticismo, ya que ambas son consideradas posiciones infructuosas. En realidad, Kant señala que el criticismo es el punto intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo, y que constituye la superación de ambos.

La crítica de la razón indica aquí el verdadero camino medio entre el dogmatismo que Hume combatió, y el escepticismo, que él quería, por el contrario, introducir; un camino medio que no es como otros caminos medios, que se aconseja que los determine uno mismo de un modo, por así decirlo, mecánico (un poco de lo uno y un poco de lo otro), con lo cual nadie obtiene beneficio; sino un camino medio tal, que se lo puede determinar exactamente según principios.<sup>47</sup>

En efecto, en la *Crítica de la Razón Pura* Kant pretende transformar la tradición metafísica y para ello intenta refutar no sólo el dogmatismo wolffiano y el escepticismo humeano, sino que también pretende refutar el subjetivismo berkeleyano y el escepticismo cartesiano. Kant tiene la intención de derribar toda la fútil tradición metafísica de Occidente para volver a elaborarla de manera correcta.

Mi intención es convencer a todos aquellos que encuentran que vale la pena ocuparse en la metafísica, de que es imprescindible interrumpir por el momento su trabajo, considera todo lo ocurrido hasta ahora como si no hubiera sucedido, y ante todo plantear primeramente la pregunta: "si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible".<sup>48</sup>

Junto con el dogmatismo, el escepticismo es uno de los principales enemigos que ha obstaculizado el desarrollo de la metafísica, por ello Kant pretende

---

<sup>45</sup> En la mitología griega *Scila* y *Caribdis* personificaban los dos escollos insalvables a los que debían de enfrentarse los marinos que deseaban cruzar el estrecho de Messina. *Scila* era un monstruo de seis cabezas que habitaba en una roca situada frente al remolino *Caribdis*. Debido a la poca distancia que separaba ambos escollos, aquellos que intentaban escapar de uno eran alcanzados por el otro. Cfr. Homero, *La Odisea*, Libro XII.

<sup>46</sup> Cuando Kant habla del "escepticismo", en ocasiones lo hace para referirse a la obra de Hume y en otras para referirse a Descartes, pero distingue muy bien estos dos tipos de escepticismo. En el presente capítulo me concentraré en la caracterización kantiana del escepticismo humeano, así como en su estrategia para refutarlo; en el siguiente capítulo haré lo propio con el escepticismo cartesiano.

<sup>47</sup> Kant, I., *Prolegómenos*, p. 138.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 11.

refutarlo de manera concluyente. Sin embargo, el escepticismo, desde la perspectiva de Kant, se presenta de dos maneras distintas, asociadas con Hume y con Descartes respectivamente.

En lo que sigue analizaré la caracterización kantiana del escepticismo humeano para después analizar la estrategia que intenta refutarlo.

## 2.2) El escepticismo humeano

La obra de Hume está sujeta a distintas interpretaciones, de las cuales no todas lo caracterizan como un escéptico, de ahí que resulte un tanto riesgoso caracterizar a Hume simplemente como un escéptico.<sup>49</sup> A pesar de ello, Kant no tiene ninguna duda al respecto y denomina a Hume como el “más agudo de todos los escépticos”.<sup>50</sup>

En efecto, el mortífero ataque que Hume realizó a la metafísica y en especial al principio de causalidad, le valió pasar a la posteridad como el “más agudo de todos los escépticos”; y precisamente, una de las principales metas que Kant tiene en mente en la *Crítica de la Razón Pura*, es la de mostrar lo inadecuado de la teoría humeana que conduce al escepticismo.

Hume se ocupó del principio de causalidad<sup>51</sup> y desafiaba a la razón –que se jactaba de haberlo engendrado- a justificar la validez objetiva de tal principio. La agudeza del análisis humeano estuvo principalmente enfocada hacia las

---

<sup>49</sup> A pesar de que la interpretación clásica considera a Hume como un escéptico radical, hay un sector de comentaristas que destacan el aspecto “positivo” del escepticismo humeano, con lo que defienden una interpretación “naturalista” de Hume. Entre estos comentaristas se encuentran: Kemp Smith en su libro *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*; Barry Stroud en su libro *Hume*; Fate Norton en *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*.

<sup>50</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, A 764 / B 792.

<sup>51</sup> Existe toda una polémica acerca de si Kant conocía o no la crítica humeana al concepto de “existencia externa” que se encuentra en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Lo cierto es que Kant solamente hace mención al escepticismo de Hume en lo que se refiere al principio de causalidad. Algunos de los comentaristas de la obra de Kant señalan que esta falta de atención a la crítica humeana al concepto de “existencia externa”, se debe a que Kant no conoció la totalidad de la obra de Hume pues no lo leía en inglés. Otro sector de comentaristas niega esta conjetura. Sobre esta polémica ver: Torretti, R., *Manuel Kant*, p. 45 y notas 110 y 117.

pretensiones de necesidad de la inferencia que va de la causa al efecto. Hume se preguntaba de dónde provenía esa necesidad que vinculaba la causa con el efecto. La conclusión a la que llega –siendo consecuente con su empirismo– es que dicha necesidad no puede estar dada a priori, que no puede ser justificada racionalmente; sino que es, más bien, una costumbre derivada de la experiencia. Hume llegó a la conclusión “de que todos nuestros razonamientos relativos a causas y a efectos no se derivan más que de la costumbre; y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestras naturalezas, que un acto de la parte cognitiva.”<sup>52</sup> Kant reconoció la importancia del argumento humeano:

Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico.<sup>53</sup>

A Kant le parece correcto el razonamiento humeano que concluye que el principio de causalidad tiene su origen en una “necesidad subjetiva”, en una costumbre, descartando con ello la posibilidad de tener un origen a priori. Así, Kant considera que la fuente del escepticismo humeano radica precisamente en el hecho de afirmar la incapacidad de la razón para justificar el uso del principio de causalidad. Esta idea también es enfatizada en los *Prolegómenos*:

De aquí concluyó [Hume] que la razón no tenía absolutamente ninguna facultad para pensar, ni aun sólo en general, tales nexos, porque entonces sus conceptos serían meras invenciones, y todos sus presuntos conocimientos *a priori* no serían más que experiencias

<sup>52</sup> Hume, D., *Tratado de la naturaleza Humana*, Libro I, cuarta parte, sección I. Esta misma conclusión escéptica aparece en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* en la sección IV, parte I.

<sup>53</sup> Kant, I., *Critica de la Razón Pura*. A 760 / B 788. Kant es justo con Hume al señalar, en los *Prolegómenos* (p. 14-15), que “la cuestión no era si el concepto de causa era acertado, útil e indispensable para todo el conocimiento de la naturaleza; puesto que de esto nunca había dudado Hume (...) Era cuestión solamente del origen de este concepto, no de lo indispensable que puede resultar en el uso...”

vulgares, mal marcadas; lo cual equivale a decir: no hay ninguna metafísica ni puede haberla.<sup>54</sup>

Kant considera que Hume estaba en lo correcto al preguntar por el origen del principio de causalidad, en preguntar si había sido concebido a priori por la razón, e incluso afirma que fue esta indicación de Hume la que lo despertó de su “sueño dogmático”<sup>55</sup>, pues le hizo reflexionar sobre el origen y la validez de los conceptos de uso común. Pero para Kant, la conclusión a la que llega Hume —el escepticismo— no le parece correcta, pues señala que Hume no se representó el problema en su totalidad, sino que sólo se centró en una parte. Para Kant, la noción del enlace de causa y efecto sí tiene un origen a priori, al igual que todos los principios que rigen la metafísica, y la demostración de ello se encuentra desarrollada en la *Deducción Transcendental*.

Intenté en primer lugar ver si la objeción de Hume no se podía presentar en general, y encontré luego: que el concepto del nexo de causa y efecto no es ni con mucho el único mediante el cual el entendimiento piensa a priori conexiones de las cosas, sino que más bien la metafísica consiste enteramente en ello. Intenté asegurarme de su número y, pues esto pude llevarlo a cabo según mis deseos, es decir, a partir de un único principio, pasé entonces a la deducción de estos conceptos, de los cuales sabía ya con seguridad que no eran derivados de la experiencia, como lo había recelado Hume, sino que tenían su origen en el entendimiento puro. Esta deducción, que a mi perspicaz antecesor le había parecido imposible, que no se le había siquiera ocurrido a ninguno sino a él, aunque todos se sirviesen tranquilamente de los conceptos sin preguntar en qué se basaba su validez objetiva, esta deducción, digo, fue lo más difícil que jamás se haya podido emprender por causa de la metafísica; y lo peor es que toda la metafísica que en cualquier lado existe no me podía prestar aquí la menor ayuda, porque aquella deducción debe decidir primero sobre la posibilidad de una metafísica.<sup>56</sup>

Esta es pues, a *grosso modo*, la caracterización que hace Kant del escepticismo humeano: el escepticismo que Kant ve en la obra de Hume tiene su origen en la incapacidad de la razón para justificar los principios a priori que rigen el entendimiento.

En efecto, si el dogmatismo le parecía a Kant “un sueño de la razón”, el escepticismo le parece una “censura de la razón”, ya que consiste en someter a

---

<sup>54</sup> Kant, I., *Prolegómenos*, p. 14.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

examen "los hechos de la razón". Por ello, Kant considera que el escepticismo constituye un paso hacia adelante en relación con el dogmatismo, pues se encuentra más cercano al criticismo; sin embargo, el escepticismo sólo es "un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su camino con mayor seguridad."<sup>57</sup>

Pero el escepticismo no puede ser considerado como un sitio permanente de residencia para la razón humana, Kant propone dar el siguiente paso, mismo que está representado por su propuesta crítica.

El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*. El segundo, el que acabamos de mencionar, es *escéptico*, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio de un Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consiste en someter a examen, no a los hechos de la razón, sino a la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos a priori.<sup>58</sup>

En efecto, para superar el problema que plantean tanto el dogmatismo como el escepticismo, Kant se concentra ya no en la cuestión de hecho (*quid facti*), es decir, ya no se ocupa de analizar "los hechos de la razón", pues este tipo de análisis psicologista lo realizó el empirismo inglés y culminó con el escepticismo de Hume. En cambio, Kant se concentra en la cuestión de derecho (*quid juris*), así, lo que se busca son las condiciones de posibilidad del conocimiento.

De acuerdo con Popkin, el escepticismo humeano originó una "crisis monumental para el pensamiento filosófico occidental"<sup>59</sup> pues terminó con la gran ilusión, puesta en boga desde los tiempos de la antigua Grecia, de que la razón humana y la ciencia eran capaces de proporcionar conocimiento acerca de las características esenciales de la realidad. Contra esta ilusión, el escepticismo

---

<sup>57</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*. A 761 / B 789.

<sup>58</sup> *Ibid.*, A 761 / B 789.

<sup>59</sup> Cfr. Popkin, R., "Skepticism and Anti-Skepticism in the Latter Part of the Eighteenth Century", en: Popkin, R., *The High Road to Pyrrhonism*, p. 77.

humano estableció que nuestras creencias sólo pueden estar sustentadas por una "fe animal".<sup>60</sup>

Según Popkin, dos fueron las respuestas que suscitó el escepticismo humano. La primera provino de la escuela británica del sentido común encabezada por Thomas Reid, quien opuso al escepticismo humano un realismo sustentado en el sentido común. Popkin señala que este tipo de estrategia antiescéptica no proporcionó una "respuesta" a las devastadoras conclusiones escépticas de Hume, sino que más bien fue una manera "insípida" de evitarlo.<sup>61</sup>

Sin embargo, desde la perspectiva de Popkin, el escepticismo humano encontró una "respuesta monumental" en la Alemania Ilustrada, pero sobre todo, en la obra de Kant. Al igual que Reid, Kant reconoció que el escepticismo humano planteaba un problema fundamental, sólo que en lugar de evitarlo, Kant intentó refutarlo mediante el cambio de perspectiva que implicaba su propuesta trascendental.

Kant could see that Hume had eliminated any hope of finding universal and necessary knowledge by the experimental method of philosophizing that had so impressed the *philosophers*. Kant transformed the issue by asking not "Is knowledge possible?" but "How is knowledge possible?" In this new way, one did not have to argue with the skeptics, but instead one had only to explain the way in which we actually overcame skepticism.<sup>62</sup>

El empirismo inglés intentó buscar el origen de los conceptos como el de causalidad en la experiencia, pero como se vio anteriormente, este intento culminó con el escepticismo de Hume. Por el contrario, el criticismo kantiano consiste en someter a evaluación a la razón misma en cuanto a su capacidad

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>61</sup> La interpretación que hace Popkin sobre la estrategia antiescéptica de Reid es discutible. Hay autores que reivindican dicha estrategia antiescéptica. Cfr. McDermid, D., "Thomas Reid on Moral Liberty and Common Sense", en: *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2), 1999, pp.275-303. Lehrer, K., *Thomas Reid*, London, Routledge.

<sup>62</sup> "Kant pudo ver que Hume había eliminado cualquier esperanza de obtener conocimiento necesario y universal mediante el método experimental que tanto había impresionado a los *filósofos*. Kant transformó el asunto no preguntando '¿Es posible el conocimiento?' sino '¿Cómo es posible el conocimiento?' De esta manera, uno no tiene que discutir con el escéptico, sino que, en cambio, uno sólo tiene que explicar la manera en la cual actualmente refutamos al escepticismo." (Popkin, R., *Op. cit.*, p. 73).

para obtener conocimientos puros *a priori*, y como el propio Kant lo señala, la respuesta al escepticismo humeano se halla en la *Deducción Trascendental*.

En tanto que Kant se ocupa de la *quid juris*, es decir, trata de legitimar el origen y el uso *a priori* de los conceptos puros de la metafísica, una deducción de tales conceptos se vuelve necesaria para garantizar su carácter *a priori*.

Mientras que el escepticismo humeano negaba la posibilidad de justificar racionalmente los conceptos de la metafísica, en la *Deducción*, Kant se ocupa de justificar la legitimidad de tales conceptos, así como de establecer su origen *a priori*.

La *Deducción Trascendental*, como se señala en la *Crítica de la Razón Pura*, fue la sección que más trabajo le costó realizar a Kant, pues en ella no sólo se halla la respuesta al escepticismo humeano, sino que también constituye el corazón mismo de la propuesta crítica kantiana.

Por todas estas razones, en lo que sigue abordaré la *Deducción Trascendental* como una argumentación que pretende refutar al escepticismo humeano, para ello me valdré de la interpretación que P. F. Strawson realiza en su célebre libro *Los límites del sentido*. Hacia el final de este capítulo intentaré mostrar que si bien la argumentación de la *Deducción* es efectiva contra el escepticismo humeano, no tiene el mismo efecto ante el problema del mundo externo originado por el escepticismo cartesiano, sino que debe complementarse con la argumentación de la *Refutación del Idealismo*.

### **2.3) La *Deducción Trascendental* como respuesta directa al escepticismo humeano**

En la célebre carta del 21 de febrero de 1772 dirigida a Marcus Herz, Kant afirma haber descubierto "la clave del enigma de la metafísica", es decir, el problema de la validez objetiva de las categorías. Kant hace explícito por primera vez dicho problema, a saber, cómo se refieren los conceptos a los objetos.

Había dicho [en la Disertación de 1770]: las representaciones sensibles representan las cosas tal como nos aparecen, las *intelectuales* tal como son. Pero ¿cómo nos son dadas tales cosas si no es a través del modo como nos *afectan*? Y, si tales representaciones *intelectuales* reposan sobre nuestra actividad interna, ¿de dónde procede la concordancia que deben tener con los objetos? (pues que no son producidos por ellas); y los *axiomas* de la razón pura sobre esos objetos, ¿cómo es que concuerdan con ellos, sin que la concordancia pueda recibir apoyo en la experiencia?...¿Cómo puede mi entendimiento formar para sí totalmente a priori conceptos de cosas con los que necesariamente han de concordar las cosas?, ¿cómo puede proyectar principios *reales* sobre su posibilidad, con los cuales habrá la experiencia de concordar fielmente, siendo así que son independientes de ella?<sup>63</sup>

De esta manera, encontramos que para 1772 Kant se ha percatado de la importancia de legitimar los conceptos a priori o categorías, y establece que la clave para resolver “el enigma de la metafísica” consiste en legitimar la manera en que las categorías concuerdan con los objetos. Como lo señala Wolfgang Carl, la *Deducción Transcendental* pretende responder a estas preguntas mostrando “cómo ciertos conceptos a priori, los cuales no están causalmente relacionados con sus objetos, pueden referirse a cosas -las cuales son accesibles a través de la experiencia-, de una manera en la que estas cosas correspondan necesariamente con esos conceptos.”<sup>64</sup>

En la *Deducción*, Kant pretende justificar la validez objetiva de las categorías mostrándolas como condiciones de posibilidad necesarias para toda experiencia<sup>65</sup>. Para Kant las categorías son las condiciones generales para

<sup>63</sup> Kant, I., *Carta a Marcus Herz 21-02-1772*, Ak. X. 131, en: Kant, I., *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (la Disertación de 1770)*, Tr. y estudio preliminar por José Gómez Caffarena, p. 48-49.

<sup>64</sup> Carl, W., “Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories”, en: Förster, E., (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postum*, pp. 3-20 (p. 6).

<sup>65</sup> De acuerdo con W. Carl, esta caracterización de la *Deducción* -que pretende justificar la relación entre las categorías y los objetos de experiencia estableciendo que aquéllas son condiciones de posibilidad de la experiencia-, corresponde con lo que él denomina “el primer bosquejo” -de tres- de la *Deducción* y que se encuentra en la mencionada carta de 1772. Esta primera versión de la *Deducción* -nos dice Carl- requiere de otra premisa, según la cual, la experiencia no está vacía, sino que tenemos experiencia y que hay objetos de experiencia. Los otros dos “bosquejos de la *Deducción*” parten de la noción de “apercepción”. (Cfr. *Ibid.*, p.

construir juicios válidos sobre los objetos de la experiencia, son los medios a través de los cuales las meras intuiciones pueden ser pensadas o representadas como un objeto. La *Deducción* constituye la argumentación que pretende establecer la necesaria aplicabilidad de las categorías a los objetos de la experiencia.

La validez objetiva de las categorías como conceptos a priori residirá pues, en el hecho de que sólo gracias a ellas sea posible la experiencia (por lo que hace a la forma del pensar).<sup>66</sup>

Si las categorías condicionan el que algo pueda ser pensado como objeto en general, entonces todo conocimiento empírico debe conformarse necesariamente a las categorías, pues sin ellas nada contaría como objeto de la experiencia.

#### **2.4) La tesis de la Objetividad en la *Deducción Trascendental***

Sin lugar a dudas, la interpretación que ofrece P. F. Strawson acerca de los objetivos de la *Crítica de la Razón Pura* se ha consolidado como un punto de referencia dentro del ámbito exegético de Kant, no sólo porque vino a re-vitalizar la filosofía kantiana, sino porque también desarrolló ciertos aspectos que han sido muy recurridos por la epistemología contemporánea (como los denominados "argumentos trascendentales"). Según Ralph Walker, la discusión contemporánea en torno a Kant está dominada por "dos temas centrales" de la *Crítica*, a saber, el idealismo trascendental y los argumentos trascendentales.<sup>67</sup> Desde la aparición de *Los límites del sentido* los argumentos trascendentales se han consolidado, principalmente, como argumentos antiescépticos que pretenden dar salida al problema del mundo externo. En efecto, la reconstrucción que lleva a cabo

---

4 y 9). Más adelante se verá que este primer esbozo coincide con la interpretación que hace Strawson de la *Deducción*, ya que él intenta establecer la "metafísica de la experiencia" partiendo de una premisa, según la cual, la experiencia es experiencia de objetos externos. Strawson parte del análisis de la experiencia para esclarecer cuáles son sus condiciones de posibilidad.

<sup>66</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B 126.

<sup>67</sup> Cfr. Walker, R., *Kant*, Londres 1978.

Strawson del argumento de la Deducción Trascendental, ha pasado a la posteridad como un argumento antiescético. Esta interpretación es defendida por Karl Ameriks:

...something must be said about the distinctive idea which, since at least *The Bounds of Sense*, has widely been assumed to define what Kant was trying to do. This idea is that the transcendental deduction is to be read as a direct response to Humean skepticism and that, very roughly speaking, starting from a weak *premise* of something like the fact that we are conscious beings, Kant's main aim is to *establish* that there is an objective realm (what Strawson calls 'the objectivity thesis').<sup>68</sup>

Sin embargo -y como se verá hacia el final de este capítulo-, el argumento de la *Deducción* sólo parece ser efectivo frente al escepticismo humeano, pues a través de él Strawson sólo apoya la necesidad de aplicar conceptos de objetos en toda experiencia y la necesidad de pensar objetos para garantizar la unidad de la conciencia.

En tanto que el argumento trascendental que elabora Strawson puede leerse como un argumento antiescético, se vuelve una prioridad analizarlo para evaluar hasta qué punto es eficaz frente al escepticismo humeano y frente al problema del mundo externo -escepticismo cartesiano-.

Desde la perspectiva de Strawson, la *Deducción Trascendental* no sólo es una argumentación sobre las implicaciones del concepto de experiencia en general, sino que también es una "descripción" del trabajo trascendental que realizan las facultades subjetivas. Este último sentido le parece erróneo a Strawson y lo desecha, pues considera que todo el lenguaje de las facultades entraña una

---

<sup>68</sup> "...algo debe ser dicho acerca de la idea distintiva, según la cual, al menos desde *Los Límites del Sentido*, ha sido ampliamente asumida para definir lo que Kant estaba tratando de hacer. Esta idea señala que la deducción trascendental debe leerse como una respuesta directa al escepticismo humeano y que, de manera general, partiendo de una *premise* débil como el hecho de que somos seres conscientes, la principal intención de Kant es *establecer* que hay un dominio objetivo (lo que Strawson denomina 'tesis de la objetividad')." (Ameriks, K., "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy", en: *American Philosophical Quarterly*, V. 19, no. 1, January 1982, p. 11).

postura psicologista. Así, ante estas dos caras que presenta la *Deducción*, Strawson se interesa más bien por la primera.

A través de lo que denomina "metafísica de la experiencia", Strawson pretende asegurar una concepción de la experiencia que implica objetividad y unidad. Para ello parte del análisis de la experiencia -entendida como experiencia de objetos- para llegar a descubrir sus condiciones de posibilidad.

He tratado la *Deducción* como una *argumentación* que procede por medio del análisis del concepto de experiencia en general para llegar a la conclusión de que una cierta objetividad y una cierta unidad son condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia.<sup>69</sup>

Aunque Strawson parte del supuesto, según el cual, la experiencia es experiencia de objetos, esta premisa debe ser descargada para ceder su lugar a una premisa más fundamental: la necesaria unidad de la conciencia. Pues sólo partiendo de esta última premisa el argumento puede tomar la forma de un argumento antiescético, ya que esta última premisa -la unidad de la conciencia- es la única que el escéptico estaría dispuesto a aceptar.

El argumento que ofrece Strawson tiene como premisa fundamental el que la experiencia contiene una diversidad de elementos -intuiciones- que deben estar unidos en una única conciencia;<sup>70</sup> y su conclusión establece la necesidad de emplear conceptos de objetos, que son los que introducen la unidad o conexión que exhibe la experiencia, establece la necesidad de un orden objetivo independiente de los estados subjetivos (tesis de la objetividad). Strawson enuncia así la llamada tesis de la objetividad:

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

<sup>69</sup> Strawson, P., *Los límites del Sentido*, p. 27-28.

<sup>70</sup> Esta premisa es la base del argumento trascendental de Strawson, pues es una premisa que incluso el escéptico acepta y, a partir de ella, el resto del argumento trascendental pretende refutarlo. Esta premisa ha sido re-formulada de distintas maneras por autores contemporáneos. Ver: Ameriks, K., *Op. cit.*, p. 11-12.

lo que sucede, independientemente de que se dé de hecho la experiencia particular y subjetiva de ellos.<sup>71</sup>

Evidentemente, esta tesis se compromete con una posición "realista", ya que Strawson señala que "una de las partes más importante del papel de la Deducción será el *establecer* que la experiencia implica necesariamente el conocimiento de *objetos*, en sentido fuerte", lo que significa que los objetos son ontológicamente independientes en relación con los estados subjetivos.<sup>72</sup>

A pesar de que el fondo metafísico del Idealismo trascendental está presente a lo largo de toda la *Crítica de la Razón Pura*, la *Analítica Trascendental* puede ser leída como una sección en la que Kant sostiene un tipo de realismo (realismo empírico). Es por ello que varios comentaristas contemporáneos han reconstruido la *Analítica Trascendental* como un sistema de argumentación que refleja la postura realista de Kant.<sup>73</sup>

Respecto a la interpretación de Strawson, Allison señala acertadamente que hay dos sentidos en los que Kant utiliza el término "objeto". El primero de ellos es el sentido lógico o judicativo del término. Para este sentido Kant utiliza la palabra "*Objekt*", y se refiere a todo lo que puede ocupar la posición del sujeto dentro de un juicio; este sentido es el que se suele asociar a la llamada "validez objetiva" de las categorías. El segundo sentido se ha asociado con la "realidad objetiva" de las categorías y es un sentido "ontológico" del término "objeto", es decir, este sentido se refiere a una entidad real, a un objeto de experiencia; para denotar este segundo sentido Kant utiliza el vocablo "*Gegenstand*".<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Strawson. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>72</sup> En el siguiente capítulo se analizará la viabilidad de una interpretación del realismo empírico de Kant como un realismo "interno" u "ontológico" que se opone al realismo metafísico o trascendente.

<sup>73</sup> Entre los autores que defienden una postura realista en Kant, se encuentran: Strawson, P., "The Problem of Realism and the a priori", en: *Kant and the Contemporary Epistemology*, pp.169-173; Bennett, J., '*La analítica de Kant*'; Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*; Sellars, W., "Some Remarks on Kant's Theory of Experience", en: *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), pp. 633-647; Villacañas, J.L., *La Filosofía Teórica de Kant*.

<sup>74</sup> Cfr. Allison, H., *EL Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. p. 221 y ss.

En tanto que la interpretación de Strawson se compromete con un tipo de realismo -al sostener que la experiencia incluye necesariamente el conocimiento de objetos que son independientes de los estados subjetivos-, parece evidente que el objeto en sentido "fuerte" de Strawson se asimila al *Gegenstand* kantiano. Así es como Allison interpreta la postura de Strawson:

Muy próxima a esta cuestión [a la diferencia entre *Objekt* y *Gegenstand*] es la bien conocida distinción que Strawson establece entre una concepción muy general de objeto, la cual abarca todo lo que puede ser considerado como un ítem particular de un concepto, y un sentido "fuerte" de objeto, el cual se aplica solamente a lo que puede decirse que existe independientemente de la existencia de estados de conciencia. Pero además de que Strawson parece establecer una equivalencia entre su objeto en sentido "fuerte" y el objeto kantiano del sentido externo (y, por lo tanto, con un tipo de *Gegenstand*), sostiene que la totalidad del interés de la 'Deducción Trascendental' debe ser el de los objetos considerados en este sentido.<sup>75</sup>

Pero abordemos primero la forma en la que Strawson llega a establecer esta tesis.

Al inicio de la argumentación, Strawson coloca a la tesis de la objetividad como premisa inicial suponiendo que es una simple cuestión de definición el que la experiencia sea experiencia de objetos. Pero como se señaló anteriormente, esta es sólo una premisa provisional que debe ceder su lugar a otra premisa más fundamental -la unidad de la conciencia- para que el argumento cobre la forma de un argumento antiescético. Así, la premisa provisional de la reconstrucción del argumento de la *Deducción* que proporciona Strawson es:

1) *La experiencia implica necesariamente el conocimiento de objetos concebidos como independientes de los estados subjetivos.*

Esta premisa señala que debemos tener conocimiento de objetos independientes de los estados subjetivos para poder distinguir el orden objetivo del subjetivo. El "concepto de un objeto en general" es la piedra de toque que le permite a Kant conectarse con el ámbito de los objetos reales; de acuerdo con

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 222-223.

Strawson, este concepto es especial y se distingue del resto de los conceptos generales pues garantiza la "objetividad" de todos los demás conceptos.

*En la forma del pensamiento de un objeto en general, la palabra "objeto" ha de tomarse en sentido más fuerte de lo que hubiéramos podido pensar en un principio. Significa algo más que meramente un caso particular de un concepto en general. Tiene connotaciones de "objetividad". Saber algo de un objeto es saber algo que se mantiene con independencia de que ocurra cualquier estado de conciencia particular.<sup>76</sup>*

Strawson se pregunta "¿cómo debemos de concebir, en general, los objetos si hemos de hacer juicios empíricos, determinables como verdaderos o falsos, en los que prediquemos conceptos acerca de objetos de referencia identificados?"

La concepción strawsoniana de la objetividad sostiene que los juicios empíricos contienen conceptos mediante los cuales podemos reidentificar objetos. Así, la respuesta a la pregunta anterior es que el ámbito objetivo -opuesto e independiente del subjetivo- está constituido por objetos espaciales y persistentes a los cuales se refiere la validez objetiva de los juicios. Esta es una muestra del realismo que Strawson sostiene en su interpretación de la *Deducción*.

Los objetos en "sentido fuerte" implican -según Strawson-, "una analogía con las categorías esquematizadas de sustancia y causalidad"; por lo que los juicios empíricos acerca de objetos requieren de conceptos bajo los cuales se subsumen entidades permanentes y que se rigen de acuerdo con leyes causales.

*Este "concepto de un objeto en general" parece entrañar tanto la categoría de sustancia como la de causalidad. Kant era muy consciente de la conexión de la categoría de sustancia con la de causa; y existen textos, incluso en la *Deducción Trascendental*, que parecen implicar consideraciones semejantes.<sup>77</sup>*

Así pues, el ámbito objetivo está constituido por entidades persistentes que exhiben cierta regularidad; los conceptos de objetos -categorías- son las reglas que regulan la interconexión entre las representaciones, por lo que cualquier representación que no esté regulada por estos conceptos no puede ser considerada como una representación objetiva perteneciente al orden objetivo,

<sup>76</sup> Strawson, P., *Los Límites del Sentido*, p. 66.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 76.

sino que sólo puede ser considerada como una mera ilusión, como una apariencia subjetiva.

Y efectivamente, Kant afirma que para que las representaciones posean una referencia objetiva es necesario que exhiban cierta unidad o coherencia entre ellas y establece que los conceptos de objetos -categorías- son las reglas que rigen la coherencia que exhibe la experiencia. Kant sostiene que esta unidad y objetividad entre representaciones son requisitos que debe cumplir todo el curso de nuestra experiencia, por ello es que no puede aceptar rupturas en éste.

Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Este constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí (...) En efecto, en cuanto contenida en un instante del tiempo, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta.<sup>78</sup>

A pesar de que Kant sólo señala en contadas ocasiones, de manera explícita, que la coherencia entre representaciones es un criterio de la realidad objetiva,<sup>79</sup> Strawson rescata esta idea al caracterizar a la objetividad como coherencia entre representaciones, coherencia que está regulada por los conceptos de los objetos o categorías.

Así, la premisa provisional (1) al manejar un sentido "fuerte" de objeto (*Gegenstand*), deja ver que Strawson se inclina por una lectura realista de la *Deducción Trascendental*.

Por otra parte, Strawson advierte que esta premisa (1) -la experiencia incluye necesariamente el conocimiento de objetos independientes de los estados subjetivos-, parece encontrar cierto apoyo en el Idealismo Trascendental, sobre todo a partir de la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Esta distinción señala que no es posible conocer a las cosas tal y como son en sí mismas, por lo que

<sup>78</sup> Kant, I., *Critica de la Razón Pura*, A 97 y A 99.

<sup>79</sup> "Kant habla muy poco de cuáles son estos 'criterios' de la realidad. A no ser al comentar, ciertamente, que establecemos la realidad de algo colocándolo de manera coherente en el resto de la realidad conforme a las leyes de la naturaleza ya conocidas, él apenas discute directamente la cuestión". (Stroud, B., "Interno y Externo: 'Empírico' y 'Trascendental'", en: *El Escepticismo Filosófico y su Significación*, p. 118-119).

nuestro conocimiento queda restringido al ámbito de lo fenoménico, al ámbito de nuestras representaciones subjetivas. Kant recurre entonces a su "subjetivismo trascendental"; ya que si la distinción metafísica entre fenómeno y cosa en sí ha restringido nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos, de las meras representaciones, parece que se lanzan por la borda las pretensiones de objetividad del conocimiento. Pero Kant, apelando a cierto aspecto de su Idealismo trascendental -que Strawson denomina "subjetivismo trascendental"-, intenta salvaguardar la objetividad del conocimiento, por ello señala que nuestras representaciones sensibles deben contener algún "sustituto" del objeto real desconocido. Este "sustituto" kantiano del objeto real desconocido es -según la interpretación de Strawson- la coherencia, la conexión regulada de nuestras representaciones, el "sustituto" es la regla y el orden que exhiben nuestras representaciones, es la "forma" de los objetos.

Esta suplencia es precisamente esa conexidad regulada de nuestras representaciones que se refleja en nuestro empleo de conceptos de objetos empíricos concebidos como formando todos juntos un mundo natural unificado, con su propio orden, distinto del orden subjetivo de las representaciones, y controlándolo. En *realidad*, no hay nada que caiga bajo el campo de nuestra experiencia sino esas mismas percepciones subjetivas; de forma que todo lo que puede entenderse realmente por conocimiento empírico de los objetos es la existencia de una regla y orden entre esas percepciones como el que está implicado en nuestra capacidad para tomarlas como percepciones de un mundo objetivo, con su propio orden independiente, al que podemos adscribir, como consecuencia, el orden de nuestras percepciones. La noción de *experiencia de objetos* no puede tener más significado que éste, pero, por la misma razón, no puede tenerlo menor.<sup>80</sup>

Tradicionalmente, la objetividad se había definido en relación con las cosas en sí, el conocimiento era objetivo en tanto que reflejaba, lo más fielmente posible, el verdadero ser de las cosas. Kant se enfrenta al problema de establecer la objetividad del conocimiento prescindiendo de la cosa en sí.

Esta es, pues, la concepción alternativa de objetividad que proporciona el Idealismo Trascendental de Kant; "alternativa" porque no requiere de la cosa en

---

<sup>80</sup> Strawson, P., *Op. cit.*, p. 82.

sí, sino que es definida en virtud de la "forma" que exhiben los objetos de la experiencia, forma que posibilita la coherencia entre representaciones.

Sin embargo, Strawson rechaza esta manera de fundamentar la objetividad y la considera "superflua" en tanto que proviene del fondo metafísico del Idealismo Trascendental. Strawson rechaza la concepción kantiana de "objeto" en tanto fenómeno, en tanto mera apariencia; pues esta concepción se opone a la postura realista que Strawson defiende, se opone al sentido "fuerte" de objeto.

No necesitamos asumir como premisa que lo que normalmente concebimos como objetos de existencia independiente de nuestro conocimiento de ellos, no son *realmente* tales cosas, para llegar a que esta concepción estaría vacía a no ser que la experiencia le suministrase un terreno, como en el caso de la conexión que hace posible el empleo de conceptos empíricos ordinarios de los objetos. He aquí una característica de frecuente aparición en el subjetivismo trascendental de Kant. Se la invoca de forma regular para mantener tesis que podrían basarse por sí solas...<sup>81</sup>

Es así como Strawson rechaza toda fundamentación en favor de la objetividad que provenga del fondo metafísico del Idealismo Trascendental, rechaza la teoría de la síntesis y las tesis de la psicología trascendental.<sup>82</sup> En cambio, Strawson trata de establecer una relación analítica entre la unidad de la conciencia y la objetividad del mundo. Partiendo del análisis de la autoconciencia, Strawson pretende establecer que los conceptos de objetos externos tienen validez objetiva, que esos conceptos necesariamente están presentes en nuestra experiencia.

Ahora bien, es en este punto de la argumentación cuando Strawson señala que no es una cuestión de definición el que la experiencia incluya el conocimiento de objetos en sentido fuerte,<sup>83</sup> por ello considera necesario el descargar la premisa

---

<sup>81</sup> Strawson, P., *Op.cit.*, p. 82.

<sup>82</sup> Strawson rechaza la "psicología trascendental" pues la considera como la parte "subjetivista" de la *Deducción Trascendental*, mediante la cual Kant trata de explicar nuestra experiencia como el resultado de la operación de nuestras facultades mentales (memoria e imaginación). "La teoría de la síntesis, como cualquier otro intento de la psicología trascendental, se expone a la objeción *ad hominem* de que no podemos exigir conocimiento empírico alguno de su verdad, ya que esto sería tanto como postular un conocimiento empírico de aquello que se toma como la condición antecedente de ese conocimiento empírico." (*Ibid.*, p. 28).

<sup>83</sup> Me parece que este giro que introduce Strawson en la argumentación -el tránsito de la premisa provisional que señala que la experiencia es experiencia de objetos, a la premisa fundamental de la necesaria unidad de

provisional para dar paso a la "premisa fundamental" que no sólo sustenta a la premisa provisional, sino a toda la argumentación de la *Deducción Trascendental*.

Recordemos que la argumentación de Strawson en favor de la tesis de la objetividad parte de la "premisa provisional" -la experiencia incluye el conocimiento de objetos externos-. Una vez que se descubre que la experiencia no es, por definición, experiencia de objetos externos, la premisa provisional cede su sitio a la "premisa fundamental" -la unidad de la conciencia-.

Ante la caracterización inicial de la experiencia como experiencia de objetos, surge la pregunta de si la experiencia pudiera ser de otra manera, es decir, se pregunta si no sería posible que las representaciones sensibles se sucedieran unas a otras en la conciencia sin poseer la conexión que posibilita el uso de las categorías. La respuesta que da Kant a esta pregunta, según Strawson, es que no sería posible una experiencia tan disconexa; su respuesta ya no apela a la premisa inicial, sino que se basa en una tautología: toda representación perteneciente a una única conciencia debe satisfacer las condiciones para ser considerada como perteneciente a una única conciencia.

Lo que se requiere para que una serie de experiencias pertenezca a una única conciencia es que deben poseer precisamente esa conexión regulada, también requerida para que colectivamente constituyan una experiencia que se extienda en el tiempo, de un único mundo objetivo. El peso de toda la argumentación pasa, así, a la necesaria unidad de la conciencia.<sup>84</sup>

En efecto, ahora la coherencia entre representaciones es presentada como un requisito para pertenecer a una única conciencia; se descarga, así, la premisa

---

la conciencia-, parece cazar con la distinción que se ha establecido entre las dos caras de la deducción, la objetiva y la subjetiva. De acuerdo con W. Carl, la llamada "deducción objetiva", que parte de que la experiencia es experiencia de objetos para establecer que las categorías son las condiciones de posibilidad de la experiencia, es insuficiente para legitimar el uso de las categorías; por ello Kant introduce lo que se denomina la "deducción subjetiva". Según Carl, "la principal tarea de una deducción subjetiva debe ser mostrar que hay alguna relación entre la unidad de la apercepción y una cierta clase de conceptualización de lo que es dado a través de los sentidos". Mientras que la deducción objetiva parte del hecho de que tenemos experiencia, la deducción subjetiva pretende explicar cómo es posible la experiencia. (Cfr. Carl, W., *Op. cit.*, p 17 y ss.)

<sup>84</sup> Strawson, P., *Op. cit.*, p. 83.

inicial y la argumentación pasa a la premisa fundamental, a la necesaria unidad de la conciencia.

#### 2.4.1) La Autoconciencia

Ante el descubrimiento de que la experiencia no es, por definición, experiencia de objetos, la autoconciencia es introducida para fundamentar la tesis, según la cual, para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia, es necesario que estén conectadas de tal forma que, todas juntas, conformen la imagen de un mundo objetivo unificado. Por ello se vuelve indispensable el tránsito hacia la autoconciencia kantiana. No sólo Strawson defiende esta interpretación, también lo hace Wolfgang Carl:

...we can define Kant's notion of apperception as the notion of a subject's consciousness of his unity... This subject is related to a manifold of representations, and the apperception, being the consciousness of the unity of this subject, is a knowledge of something identical with regard to a manifold of different representations. The reason Kant introduced this notion of apperception within the framework of a deduction of the categories becomes obvious from his claim about the relation between the unity of a thinking subject and the connection of its representations.<sup>85</sup>

El argumento de la autoconciencia pretende establecer que la conciencia es conciencia de representaciones coherentes entre sí, pretende establecer que la conciencia nunca es conciencia de representaciones aisladas. Al respecto Stepanenko apunta:

Kant se aparta de la concepción del conocimiento puesta en boga por Descartes, conforme a la cual el conocimiento es o debe ser un proceso de composición a partir de representaciones o "ideas simples". Ya sea que las relacionásemos mediante axiomas que nos permitan "derivar" otras ideas, como lo indicaría el propio proyecto cartesiano, o que las asociemos de acuerdo con el orden en que la experiencia las presenta, como pensaban los empiristas británicos, lo cierto es que esta concepción presupone que

---

<sup>85</sup> "Podemos definir la noción kantiana de apercepción como la noción de la conciencia de un sujeto de su unidad... Este sujeto está relacionado con una multiplicidad de representaciones, y la apercepción, siendo la conciencia de la unidad de este sujeto, es un conocimiento de algo idéntico respecto a la multiplicidad de representaciones diferentes. La razón por la que Kant introdujo la noción de apercepción dentro del armazón de la deducción de las categorías se sigue de manera obvia de su pretensión acerca de la relación entre la unidad de un sujeto pensante y la conexión de sus representaciones." (Carl, W., *Op. cit.*, p. 12-13).

tenemos conciencia de representaciones aisladas, independientemente de las demás por su simplicidad y que a partir de ello construimos el resto de nuestras representaciones.<sup>86</sup>

Kant no niega la existencia de representaciones aisladas, concordando en este punto con los empiristas; lo que sí niega es que estas representaciones aisladas puedan formar parte de la conciencia, lo cual sí constituye una ruptura con el empirismo. Pero Kant no sólo rechaza la conciencia de representaciones aisladas, sino que establece una necesaria conexión entre la unidad de la conciencia y la relación de las representaciones con un mundo objetivo. Este es, según Strawson, el principal mérito del argumento de la *Deducción Trascendental*:

Su rechazo [de Kant hacia la postura de Hume] tomó la forma, más bien, de una prueba según la cual la mínima concepción empirista de la experiencia era incoherente si se la tomaba aislada; sólo tenía sentido dentro de una estructura más amplia, que incluía necesariamente el uso y la aplicación en la experiencia de conceptos de un mundo objetivo.<sup>87</sup>

El propio Kant enuncia la tesis de la necesaria unidad de la conciencia de esta manera: "*El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones*"<sup>88</sup>

Pero -según Strawson- esta tesis puede interpretarse de dos distintas maneras:

- 1) Las intuiciones deben subsumirse en conceptos para producir la experiencia.
- 2) Para pertenecer a una única conciencia debe darse la posibilidad de la autoconciencia, debe ser posible que el sujeto conozca su identidad.

Esta segunda tesis parece ser la más fuerte de las tesis de la autoconciencia, pues ésta señala que la conciencia de la identidad del sujeto es la condición de posibilidad de lo que Strawson llama "auto-adscripción de experiencias".

Lo que es importante es que el referirse simplemente al hecho del auto-conocimiento empírico (conocimiento de los propios estados internos como tales) no es resolver el problema, sino plantearlo. Lo que buscamos es precisamente el terreno fundamental de la posibilidad de la auto-adscripción empírica de diversos estados de conciencia por parte de una conciencia capaz de conocer su propia identidad a través de sus determinaciones cambiantes (o constantes).<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Stepanenko, P., "Conciencia y Autoconciencia en Kant", en : *Diánoia*, no. 41, 1995, p. 145-146.

<sup>87</sup> Strawson, P., *Los Límites del Sentido*, p. 16.

<sup>88</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B 132.

<sup>89</sup> Strawson, P., *Op cit.*, p. 84.

Así pues, el argumento de la autoconciencia pretende establecer las condiciones de posibilidad que le permiten a un sujeto auto-adscribirse experiencias diferentes en momentos diferentes y, a la vez, saber que es el mismo en todo momento. La conciencia de la identidad del sujeto es presentada como la condición de posibilidad de la auto-adscripción de experiencias.

Ahora bien, la tesis de la necesaria unidad de la conciencia también presupone la unidad de las representaciones en una única concepción objetiva del mundo. La unidad de la conciencia no sólo implica la unidad de la experiencia, también implica objetividad. Esta unidad y objetividad son requeridas para que nuestra experiencia tenga el carácter de experiencia de un mundo objetivo unificado. De esta manera, las representaciones que se encuentran en nuestra conciencia no sólo exhiben coherencia entre ellas mismas, sino que además son susceptibles de combinaciones que elaboran la imagen de un mundo unificado. En tanto que las categorías son el único vehículo que nos permite sintetizar representaciones, así como interconectar unas con otras en juicios acerca de la realidad objetiva, se establece -nos dice Strawson- que "el hecho de que mi experiencia lo sea de un mundo objetivo unificado es una consecuencia necesaria del hecho de que sólo bajo esta condición podría yo ser consciente de mis experiencias distintas como siendo todas y cada una mías."<sup>90</sup>

La idea aquí es que en tanto que las categorías median en todo lo que nos es dado y ellas mismas son conceptos que permiten la reidentificación de los objetos, se sigue que el sujeto puede conocer su identidad en el curso de su experiencia porque toda experiencia lo es de un mundo objetivo unificado; es decir, la unidad que exhibe el mundo es impuesta desde la unidad del sujeto.

Ahora bien, en tanto que Strawson pretende establecer una relación analítica entre la unidad de la conciencia y la objetividad del mundo, el objetivo principal

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 85.

que él detecta en la argumentación que recurre a la autoconciencia, consiste precisamente en mostrar que “para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia, extendida temporalmente, de un mundo objetivo unificado.” La autoconciencia establece la necesidad de que el sujeto conozca su identidad -que sea consciente de ella- a través de sus múltiples representaciones, por ello sustenta una concepción de la objetividad como coherencia entre representaciones ; coherencia que permite que todas ellas se articulen de modo que formen la imagen de un orden objetivo distinto e independiente de los estados mentales. Por todo esto, Strawson ve en la argumentación de la *Deducción* un argumento antiescéptico.

#### **2.4.2) Unidad y Objetividad: La Refutación del escepticismo humeano**

Una vez que se ha establecido una concepción de la experiencia, a partir de la autoconciencia kantiana, en la cual es necesario aplicar conceptos de objetos externos para que la experiencia presente unidad y objetividad, Strawson pretende medir la fuerza de la tesis de la objetividad frente a una concepción de la experiencia sostenida por “el teórico de los datos de los sentidos”, a quien Strawson identifica con el empirismo clásico y en especial con Hume.

Hume consideraba que nuestra experiencia estaba constituida exclusivamente por impresiones sensibles aisladas y fugaces que eran aprehendidas de manera inmediata por la mente; su concepción de la experiencia era “sensualista”.<sup>91</sup> Esta concepción “sensualista” de la experiencia parece ser insuficiente para justificar nuestras creencias acerca del mundo externo ; esto es lo que Strawson denomina “el problema central del empirismo clásico”:

---

<sup>91</sup> Cfr. Wilson, M., “Kant and the Refutation of Subjectivism”, en: Beck, L. W. (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, p. 210 y ss.

El problema central del empirismo clásico se basaba en el supuesto de que lo único que realmente nos ofrece la experiencia no son sino impresiones sensoriales separadas y fugaces, imágenes y sentimientos; el problema, entonces, consistía en mostrar cómo, con una base tan exigua, podríamos nosotros dar una justificación racional de nuestra representación ordinaria del mundo ya que éste contiene cosas materiales y personas que existen y se interaccionan continua e independientemente.<sup>92</sup>

Para Hume, las impresiones sensibles y los conceptos (ideas) sólo diferían gradualmente en intensidad, es decir, los conceptos no eran más que débiles copias de las impresiones, los conceptos eran impresiones borrosas, por lo que seguían siendo particulares.<sup>93</sup> De ahí que en la concepción humeana de la experiencia no sea posible trazar la distinción entre el ítem particular y los conceptos.

Partiendo de su concepción "sensualista" de la experiencia, Hume concluye que nuestras creencias acerca del mundo externo no son más que pseudo-creencias, creencias que no están justificadas ni por la razón ni por los sentidos. Al no hallar una impresión sensible que les corresponda, que las fundamente, son creencias ilegítimas en tanto que carecen de una justificación racional. En esto consiste el escepticismo humeano respecto del mundo externo.<sup>94</sup>

De acuerdo con Hume, la experiencia podría estar constituida por una sucesión de ítems, cuya naturaleza no les permitiera establecer la distinción entre el orden

---

<sup>92</sup> Strawson, P., *Op. cit.*, p. 16.

<sup>93</sup> "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones o ideas. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente y se abren paso hacia nuestro pensamiento o conciencia. A aquellas percepciones que entran con fuerza y violencia máximas podemos llamarlas *impresiones*; y en este nombre incluyo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones en tanto que hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes tenues de éstas en el pensar o el razonar..." (Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, primera parte, sección I).

<sup>94</sup> En el *Tratado de la Naturaleza Humana* (Libro I, cuarta parte, sección II), Hume señala que nuestras creencias acerca del mundo externo no están justificadas ni por la razón ni por los sentidos, sino que estas creencias son el producto de nuestra imaginación. Sobre la función que desempeña la imaginación en la teoría del conocimiento de Hume, véase: Strawson, P., "Imagination and Perception", en: Foster, L. y Swanson, J.W., *Experience and Theory*, pp. 31-54. Ahí Strawson afirma que la función de la imaginación en Hume "is the job of supplementing actual perceptions with strictly imaginary perceptions which nobody has, which there is no reason to believe in the existence of and every reason not to believe in the existence of, but which we nevertheless do believe in the existence of as a condition of believing in the existence of body at all." (p. 39).

objetivo y el subjetivo. En este caso los conceptos serían solamente conceptos de cualidades sensoriales. Si la realidad fuera idéntica a lo que percibimos -*esse est percipi*-, sólo nos enfrentaríamos en la experiencia con objetos como "parches redondos, formas oblongas, rojo, silbidos, etc.", y sería perfectamente posible dar cuenta de nuestra experiencia subjetiva sin emplear los conceptos sustanciales o categorías. En efecto, el principal problema que plantea esta concepción "sensualista" de la experiencia es la imposibilidad de trazar la distinción entre el orden objetivo y el orden subjetivo. En tanto que la realidad es igual a lo que se percibe, no existe la posibilidad de distinguir la experiencia del ítem experimentado.

A continuación presentaré el argumento de Strawson en contra del "teórico de los datos de los sentidos"; quiero advertir que en la reconstrucción de tal argumento sigo la interpretación que Ross Harrison ofrece en su artículo "Strawson on Outer Objects".<sup>95</sup>

1) "Conveníamos al comienzo que la experiencia requiere tanto de las intuiciones particulares como de los conceptos generales."

2) "No puede haber experiencia alguna que no implique el reconocimiento de ítems particulares como pertenecientes a tal o cual clase general."

Por lo tanto: (3) "Parece que ha de ser posible, incluso en las impresiones más evanescentes y puramente subjetivas, distinguir un componente de reconocimiento, o juicio, que no sea simplemente idéntico a, o completamente absorbido por el ítem particular que se reconoce, el cual forma el objeto del juicio."

---

<sup>95</sup> Harrison, R., "Strawson on Outer Objects", en; *Philosophical Quarterly*, 1970, vol. 2, pp. 213-221.

(1) es la premisa inicial del argumento antiescético de Strawson y se apoya en el carácter complementario de las intuiciones y de los conceptos dentro de toda experiencia; o en palabras de Kant, en que no puede haber receptividad sin espontaneidad.<sup>96</sup>

(1) y (2) son las premisas del argumento, de las cuales se sigue la conclusión (3), la cual establece que en toda experiencia debe ser posible distinguir entre el objeto particular, acerca del cual versa el juicio, y el propio juicio. Strawson afirma que es necesario rescatar este "componente reconocitivo", pues sólo él posibilita la distinción entre el orden objetivo y el subjetivo.

El "componente reconocitivo" del que habla Strawson son los conceptos, pues a través de ellos es posible elaborar descripciones acerca de los ítems reconocidos. El "componente reconocitivo" se refiere a aquella parte del juicio que nos permite describir nuestra experiencia y relacionarla con otras.

The assertion, that is, is that in all judgements about experience it must be possible to separate the referential (or demonstrative) part, which relates the judgement to the particular experience or object judged, from the descriptive part, which compares this experience or object with other experiences or objects. This latter part must therefore be what Strawson means by "component of recognition".<sup>97</sup>

Sin embargo, Strawson reconoce que hay ocasiones en las que la experiencia se nos presenta de acuerdo con la descripción del "teórico de los datos de los sentidos"; por ejemplo: una sensación de cosquilleo o el dolor, en donde no es posible trazar la distinción entre el objeto acusativo y la experiencia misma. Strawson reconoce que en ocasiones la existencia del objeto experimentado es idéntica a su percepción.

---

<sup>96</sup> En efecto, esta premisa se rige por el *dictum* kantiano: "Intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos."

<sup>97</sup> "La afirmación, esto es, es que en todos los juicios de experiencia debe ser posible separar la parte referencial (o demostrativa), la cual relaciona al juicio con la experiencia particular u objeto juzgado, de la parte descriptiva, la cual compara esta experiencia u objeto con otras experiencias u objetos. Por lo tanto, esta última parte debe ser lo que Strawson entiende por 'componente reconocitivo'." (Harrison, R., *Op. cit.*, p. 215).

La experiencia, tal y como la concibe “el teórico de los datos de los sentidos” cumple con el requisito de salvar el componente reconocitivo. El “teórico de los datos de los sentidos” concedería el empleo de conceptos como “rojo”, “mancha”, etc., sólo que este tipo de conceptos no serían más que un conjunto de impresiones sensibles que seguirían identificándose con el ítem particular. Todas las impresiones que se subsumieran bajo este tipo de conceptos no podrían ser articuladas de manera que pudieran, todas juntas, formar la imagen de un mundo objetivo unificado.

Harrison considera que el reconocimiento de que la experiencia en ocasiones se presenta como lo describe el “teórico de los datos de los sentidos”, obliga a Strawson a modificar el sentido de su “componente reconocitivo”.

4) “Y sin embargo, al mismo tiempo, parecemos forzados a conceder que existen experiencias particulares subjetivas (por ejemplo, una momentánea sensación de cosquilleo) cuyos objetos (acusativos) no tiene existencia independiente de su conocimiento.”

5) “Es claro el camino que Kant debe considerar como salida a esta dificultad.”

6) “aceptar que el componente reconocitivo, necesario para la experiencia, sólo puede estar presente en ésta a causa de la *posibilidad* de referir experiencias diferentes a un idéntico sujeto de todas ellas.”

La oración (4) reconoce la posibilidad de que la experiencia se presente en la forma en la que sostiene el “teórico de los datos de los sentidos”. La oración (5) señala claramente que esto es una dificultad para el argumento anterior. Si el “componente reconocitivo” permanece como lo estableció el argumento

anterior, es obvio que se vuelve vulnerable a los casos que presenta el "teórico de los datos de los sentidos". En la conclusión (6) Strawson señala que la manera en que se puede resolver la objeción presentada en (4) es recurriendo a esa parte del componente reconocitivo que se encuentra en el sujeto, es decir, apelando a aquella parte de los conceptos que implican autoconciencia. Así, Strawson redefine su "componente reconocitivo".

Strawson is obviously now using "recognitional component" to mean the portion of an experience which is subjective, the portion which relates to the awareness of an object in isolation from that the object itself... There are reasons why such a confusion is natural. One is that "recognitional component" in both of its senses relates to something the experiencer adds on, as it were, to the experience itself. In the first sense it points to the portion of a judgement of an experience in which the experiencer or judger does not refer to the experience but describes it and so compares it to other experiences. In the second sense it points to the portion of an experience which relates to the way in which the experiencer is aware of the object of experience, the part that is due to the experiencer rather than the objects...<sup>98</sup>

El componente reconocitivo son los conceptos, pero tiene dos sentidos, el primer sentido señala que estos conceptos son términos generales que se utilizan para hacer descripciones de las experiencias; mientras que el segundo sentido establece que estos conceptos nos permiten ser conscientes de la experiencia del objeto, este segundo sentido apela a aquel elemento de los conceptos que posibilita la autoconciencia. La identidad del sujeto es presentada como la condición de posibilidad de la auto-adscripción de experiencias.

Una vez que Strawson redefine al "componente reconocitivo", se alcanza la conclusión deseada, a saber, la experiencia no puede estar constituida, en su totalidad, por experiencias del tipo de los datos de los sentidos. Strawson

---

<sup>98</sup> "Obviamente, Strawson está utilizando ahora el 'componente reconocitivo' para referirse a la porción de una experiencia la cual es subjetiva, la porción que relaciona a la conciencia de un objeto en aislamiento del objeto mismo... Hay razones por las cuales es natural confundirse. Una es que ambos sentidos del 'componente reconocitivo' relacionan algo que el experimentador agrega con la experiencia misma. En el primer sentido ese algo apunta a la porción de un juicio de una experiencia en la cual, el experimentador no se refiere a la experiencia, sino que la describe y, así, la compara con otras. En el segundo sentido ese algo apunta a la porción de una experiencia, la cual está relacionada con la manera en la cual el experimentador es consciente del objeto de experiencia, con la parte que es debida al sujeto de la experiencia más que al objeto." (*Ibid.*, p. 216.)

concluye que al menos algunos de los conceptos que subsumen los ítems particulares experimentados, deben ser tales que las mismas experiencias contengan las bases para distinguir entre el orden subjetivo y el objetivo. Lo cual ya es refutar al "teórico de los datos de los sentidos" que negaba la posibilidad de tal distinción. Si para Hume, el "Yo" sólo podía ser, en el mejor de los casos, una colección de impresiones sensibles, Kant recurre a la unidad de la conciencia para mostrar que todas las representaciones están interconectadas entre sí - mediante las categorías- de tal manera que juntas forman una perspectiva particular dentro de un mundo objetivo unificado. Así pues, en la *Deducción Transcendental* Kant no sólo logra establecer, frente al escéptico, la necesidad de pensar en términos de un mundo objetivo independiente de los estados subjetivos, sino que también es en esta sección donde aparece su concepción de la autoconciencia. Según esta concepción, no es posible tener conciencia de representaciones aisladas -como sostienen los empiristas- sino que la conciencia es conciencia de representaciones interconectadas entre sí que presuponen el uso de conceptos de objetos.<sup>99</sup>

De acuerdo con la interpretación de Strawson, el argumento de la *Deducción* ha refutado a todos aquellos que sostenían una concepción "sensualista" de la experiencia, mostrando que los conceptos -el componente reconocitivo- son los que nos permiten distinguir los objetos experimentados de la perspectiva desde la cual se experimentan.

El núcleo más fundamental de las condiciones kantianas es que las mismas experiencias de tal sujeto deben de estar de tal forma conceptualizadas que determinen una distinción entre la ruta subjetiva de sus experiencias y el mundo objetivo a través del cual discurre esa ruta. La historia de un hombre, podríamos decir, es -entre otras muchas cosas- el hacerse cuerpo de *un punto de vista* extendido temporalmente en el mundo.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Utilizando la terminología contemporánea, es posible afirmar que la concepción kantiana de la autoconciencia defiende un modelo "holista" de la mente, frente al modelo "atomista" sostenido por los empiristas clásicos.

<sup>100</sup> Strawson, P., *Op. cit.*, p. 93.

La conclusión que Strawson extrae de la autoconciencia kantiana es que en cualquier experiencia es necesario pensar en términos de objetos; que en cualquier experiencia debe aparecer algún concepto de objetos externos para poder dar cuenta de la perspectiva subjetiva. La experiencia de objetos es necesaria para que se dé la unidad de las diversas experiencias en una única conciencia, puesto que si prescindimos de la experiencia de objetos, desaparece también el componente reconocitivo y por ende, la posibilidad de referir una multiplicidad de representaciones a un mismo sujeto.

Esta es, según Strawson, la fuerza de la tesis de la autoconciencia kantiana -*el Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones*-, pero en la reconstrucción de Strawson, la fuerza de tal tesis aparece completamente deslindada de la teoría de la síntesis y de todo el fondo de la metafísica del Idealismo trascendental.

### **2.5) Las limitaciones del argumento antiescético de Strawson y la necesidad de complementarlo con la *Refutación del Idealismo***

La interpretación que realiza Strawson de la *Deducción Trascendental* como un argumento trascendental antiescético, ha recibido varias críticas que señalan sus limitaciones frente al desafío escético. Quizá la crítica más contundente contra las pretensiones antiescéticas de los argumentos trascendentales la proporcionó Stroud en su artículo "Argumentos Trascendentales". En este artículo Stroud señala que los argumentos trascendentales no son más que una versión del principio de verificación. Además de que no atentan contra el desafío del escético porque éste podría perfectamente conceder la necesidad de emplear y

aplicar conceptos de objetos externos -que es lo más que logran establecer los argumentos trascendentales-, lo cual dista mucho de establecer su existencia.<sup>101</sup>

En lo que sigue intentaré mostrar que el argumento que Strawson extrae de la *Deducción Trascendental* sólo es efectivo frente al escepticismo humeano y que, contrario a lo que el propio Strawson pretende,<sup>102</sup> no tiene el mismo efecto frente al problema del mundo externo proveniente del escepticismo cartesiano. En la primera parte seguiré la crítica de Margaret Wilson. En la segunda parte intentaré justificar que la estrategia antiescéptica kantiana debe ser leída como un argumento consistente en dos partes, apelando a la manera que la *Deducción* y la *Refutación del Idealismo* se encuentran articuladas en la *Análítica Trascendental*.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, Strawson tiene razón al señalar que Kant se aparta del empirismo clásico -en especial de Hume-, al rechazar su concepción "sensualista" de la experiencia. En efecto, ésta era la concepción de la experiencia para los empiristas, por ello Hume rechazó el problema de justificar racionalmente nuestras creencias acerca del mundo externo y declaró que tal justificación era imposible; de ahí que Kant lo ubicara dentro del escepticismo. Me parece que el argumento de Strawson ha refutado esta concepción "sensualista" de la experiencia; siguiendo las tesis de la *Deducción Trascendental*, Strawson reduce al absurdo esta posición. El problema es que Strawson pretende que su argumento es igualmente efectivo tanto frente al escepticismo humeano como

---

<sup>101</sup> Cfr. Stroud, B., "Argumentos Trascendentales", en: Cabrera, I. (comp.), *Argumentos Trascendentales*. Ahí Stroud establece que el argumento de Strawson parece ser más efectivo frente al "convencionalista" que frente al escéptico.

<sup>102</sup> Aunque Strawson fue el primero en proponer la lectura de la estrategia antiescéptica de Kant como conformada tanto por la *Deducción* como por la *Refutación*, varios autores (Allison, Guyer, Wilson) han señalado que la interpretación de Strawson resta importancia a esta última sección, ya que sólo la considera como un "apéndice" de la *Deducción*. Una posición más extrema que la del propio Strawson es la que sostiene Wilkerson en su obra *Kant's Critique of Pure Reason*. Ahí Wilkerson afirma que el texto de la *Refutación* es "redundante", pues supuestamente Kant "ya había proporcionado una refutación al idealismo en la *deducción trascendental*".

frente al escepticismo cartesiano, pues considera que ambas posturas parten del mismo error:

...se supone que la realización del programa de Kant en relación a una metafísica positiva implica el rechazo de lo que él llama idealismo "problemático", incluso si tal idealismo es solamente el punto de partida metodológico, más que el punto de llegada, de la reflexión filosófica. Cualquier filósofo que nos invite o nos desafíe a justificar nuestra creencia en el mundo objetivo saliendo hacia afuera, por así decirlo, desde los datos privados de la conciencia individual, demuestra con ello su incapacidad para comprender las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. Filósofos, tan dispares en otros aspectos, como son Descartes y Hume, se asemejan en este sentido, siendo igualmente culpables de este error.<sup>103</sup>

En efecto, Strawson cree que Descartes y Hume están equivocados al lanzar su desafío escéptico, ya que ambos nos desafían a justificar nuestra experiencia del mundo externo a partir de los meros contenidos mentales. Es por ello que Strawson piensa que mostrar la necesidad de usar y aplicar conceptos de objetos externos dentro de toda experiencia (tesis de la objetividad) es suficiente para refutar estos dos tipos de escepticismo. Pero, como lo señala Margaret Wilson, a pesar de que Descartes sí nos desafía a justificar nuestras creencias acerca del mundo externo a partir de los datos privados e individuales de la mente, no sostiene una concepción "sensualista" de la experiencia, constituida exclusivamente por *sense data*.<sup>104</sup>

Wilson también distingue entre el escepticismo radical de Hume, según el cual, es imposible justificar nuestras creencias acerca del mundo externo y el escepticismo cartesiano que señala que estas mismas creencias no están completamente justificadas. El mismo Kant señala este punto en la *Refutación del Idealismo*<sup>105</sup> al caracterizar al idealista escéptico (problemático) como aquel que

<sup>103</sup> Strawson, P., *Los Límites del Sentido*, p. 16-17.

<sup>104</sup> Cfr. Wilson, M., "Kant and the Refutation of Subjectivism", p. 213-214. Además de que, en la *Sexta Meditación*, Descartes establece que la memoria otorga coherencia a nuestras representaciones, de ahí que la memoria sea un criterio que nos permite distinguir el sueño de la vigilia

<sup>105</sup> Cfr. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B 274.

pone en duda la existencia del mundo externo, a diferencia del idealista dogmático que la declara imposible. La crítica de Wilson enfatiza este punto:

So let it be granted... that belief in an enduring world of interrelated objects and events is coherent and meaningful; that a self-conscious experience in which perceptions are not often "related to objects" is impossible; that, indeed, belief in "the external world" is not wholly unjustified. All of these conclusions are consistent with the claim that our beliefs in real outer objects are always *incompletely* justified by experience; and this is the only claim essential to the Cartesian skeptic's position... here is where the characteristic Cartesian arguments may be introduced -the arguments from illusion, dreaming and the possibility of systematic hallucination. For the point of such arguments is just that *the presence or existence of an outer object is not a necessary condition of "experience of objects"*, nor of the sincere belief that there is an object present.<sup>106</sup>

Así pues, mientras que el argumento de Strawson parece refutar concluyentemente al escepticismo humeano al establecer la necesidad de aplicar conceptos de objetos externos en toda experiencia, el escéptico cartesiano bien podría aceptar que estos conceptos intervienen en toda experiencia, pero entonces se valdría del argumento de la ilusión, por ejemplo, para establecer que la existencia de un objeto externo no es una condición necesaria de la "experiencia de objetos"; pues aquel objeto que consideramos como existente bien podría ser una ilusión. Stepanenko también señala esta idea:

El escéptico no tendría inconveniente en aceptar que necesitamos dos órdenes de representaciones para poder incluso pensar en nuestras experiencias, lo que seguiría poniendo en duda es si los criterios que utilizamos para hablar de objetos nos sirven para saber cómo son las cosas independientemente de nuestras experiencias. El escéptico puede aceptar la necesidad de pensar un mundo objetivo, independiente de nuestras experiencias, pero esto no significa para él que realmente exista ese mundo.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> "Concedamos... que la creencia en un mundo persistente de objetos interrelacionados y eventos es coherente y significativa; que una experiencia autoconciente cuyas percepciones no están frecuentemente 'relacionadas con objetos', es imposible; que, verdaderamente, nuestra creencia en 'el mundo externo' no está completamente justificada. Todas estas conclusiones son consistentes con la pretensión de que nuestras creencias acerca de los objetos externos reales, siempre están *incompletamente* justificadas por la experiencia; y esta es la única pretensión esencial para la posición del escéptico cartesiano... aquí es donde los argumentos cartesianos característicos pueden ser introducidos -el argumento de la ilusión, el argumento del sueño y la posibilidad de la alucinación sistemática. El punto de tales argumentos es que *la presencia o existencia de un objeto externo no es una condición necesaria de la 'experiencia de objetos'*, ni de la creencia sincera acerca de que hay un objeto presente." (Wilson, M, *Op. cit.*, p. 212-213).

<sup>107</sup> Stepanenko, P., "Kant, Strawson y el Escepticismo", en: Stepanenko, P., *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y Objetivos de la Deducción Transcendental de las categorías*, Apéndice II.

En este mismo sentido Wilson afirma que si tener experiencia se traduce en la posibilidad de elaborar juicios objetivos, el argumento de la alucinación establece que es perfectamente consistente con nuestra experiencia el que todos nuestros juicios objetivos pudieran ser falsos. Este tipo de argumento escéptico, continúa Wilson, escapa al efecto del argumento antiescético que Strawson extrae de la *Deducción Trascendental*.

His [Descartes'] only essential contentions are that (1) our most confident ordinary employment of physical object concepts is in a significant sense compatible with the non-existence of physical objects, and (2) judgments which purport only to describe our experience, without claiming the actual existence of entities other than ourselves, are not similarly challengeable. While there may well be good -even conclusive- arguments against this conception of the epistemological priority of subjective judgments, the Strawsonian version of Kant's realism does not seem to advance the case against it.<sup>108</sup>

Por todo ello, parece ser que el argumento de la *Deducción Trascendental*, en la interpretación de Strawson, sólo logra refutar al escepticismo humeano; mientras que el escepticismo cartesiano parece resistir este ataque. No obstante, la misma Margaret Wilson observa que hay una manera en la que el realismo que Kant sostiene a lo largo de la *Analítica Trascendental*, puede refutar al escéptico cartesiano.

There is, to be sure, a way of interpreting Kant's central defense of realism which does not result in such manifest question-begging against Cartesian arguments. Kant must be represented arguing... something like the following: "...There is some connection between the concept of a permanent entity and the concept of a time-order, or between the concepts of an outer 'permanent' and of truth, such that 'I know I exist in time' can be true only if 'I perceive a permanent (in space)' is true"... Such a conclusion could be said "answer" the Cartesian by establishing that, contrary to what the arguments from hallucination, etc. seem suggest, there is actually an inconsistency in maintaining the Cartesian assumptions about self-knowledge in conjunction with the view that all one's 'outer' perceptions might be non-veridical.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> "Su único argumento esencial [del escéptico cartesiano] es que (1) nuestro uso más confiante y ordinario de los conceptos de objetos físicos es, en un sentido significativo, compatible con la no-existencia de los objetos físicos, y (2) los juicios que sólo pretenden describir nuestra experiencia, sin pretender la existencia actual de entidades distintas a nosotros mismos, no son igualmente objetados. Aunque pudiera haber muy buenos argumentos -incluso conclusivos- en contra de esta concepción de la prioridad epistemológica de los juicios subjetivos, la versión strawsoniana del realismo kantiano no parece adelantar el caso contra tal prioridad." (Wilson, M., *Op. cit.*, p. 214).

<sup>109</sup> "Hay, desde luego, una forma de interpretar la central defensa kantiana del realismo que no resulta en tal petición de principio manifiesta contra los argumentos cartesianos. Kant debe ser representado arguyendo... algo como lo siguiente: 'Existe alguna conexión entre el concepto de una entidad permanente y el concepto

Así pues, se puede establecer que en la *Deducción Trascendental* Kant sólo logra establecer la necesidad de utilizar, en la experiencia, conceptos de objetos externos; pero ello no significa ni nos compromete con que de hecho conozcamos o existan esos objetos externos. Como lo señalan los argumentos escépticos cartesianos, el uso de conceptos de objetos externos no es incompatible con el hecho de que nuestra experiencia pudiera ser un sueño o una alucinación. El escéptico cartesiano bien puede aceptar la necesidad de pensar en términos de objetos externos, por lo que, para refutarlo, se debe mostrar que esos objetos existen de hecho y que no son el producto de nuestra imaginación.

Establecer que los objetos externos existen, que son reales y que de hecho, tenemos conocimiento de ellos, es una de las tantas tareas de las secciones que le siguen a la *Deducción Trascendental*, a saber, las *Analogías* y la *Refutación del Idealismo*.

De hecho, es esto lo que pretende hacer Kant en la *Refutación del Idealismo*. En esta parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que no podríamos tener conocimiento de ningún estado mental, si no tuviéramos conocimiento de objetos en el espacio, ya que sólo estos últimos nos proporcionan la idea de algo permanente en el tiempo, en contraste con lo cual podemos aprehender la fugacidad de los estados mentales.<sup>110</sup>

Y precisamente, otra de las razones por las cuales se puede sostener que la estrategia antiescéptica kantiana está formada por dos partes -la *Deducción* y la *Refutación*-, es la manera en la que aparece articulada la *Analítica Trascendental* en la segunda edición (1787) de la *Crítica de la Razón Pura*.

Quienes sostienen esta caracterización de la estrategia antiescéptica kantiana como formada por la *Deducción Trascendental* y por la *Refutación del Idealismo*,

---

de un orden-temporal, o entre los conceptos de algo externo 'permanente' y la verdad, tal que 'Sé que existo en el tiempo' puede ser verdadero sólo si 'Percibo algo permanente (en el espacio)' es verdadero... Tal conclusión pudiera decirse que 'responde' al cartesiano estableciendo que, contrario a lo que el argumento de la alucinación, etc. parecen sugerir, hay actualmente una inconsistencia en mantener el presupuesto cartesiano acerca del autoconocimiento en conjunción con la perspectiva de que todas nuestras percepciones 'externas' puedan ser no-verídicas." (*Ibid.*, p. 214, 215 y 216). El análisis de la interpretación realista de la estrategia antiescéptica de Kant se encuentra en la sección 3.4.

<sup>110</sup> Stepanenko, P.. *Op. cit.*, p. 7.

coinciden en señalar que en la primera parte de la estrategia -en la *Deducción*- Kant sólo logra establecer la "validez objetiva de las categorías", mientras que en la segunda parte -en la *Refutación*- trata de establecer su "realidad objetiva".<sup>111</sup> Como se ha visto anteriormente, es esta última sección la que verdaderamente atenta contra las tesis del escéptico cartesiano; pero alcanzar esta segunda parte de la estrategia antiescética sólo es posible una vez que se ha establecido la primera. Por ello, quienes sostienen esta interpretación reivindican el papel protagónico de la *Refutación* dentro de la estrategia antiescética de Kant.<sup>112</sup>

De acuerdo con Paul Guyer, aunque Kant no ofrece definiciones formales de estos términos -"validez" y "realidad objetiva"-, se puede decir que "usualmente los emplea en contextos en los cuales se sugiere que un concepto tiene realidad objetiva si tiene al menos alguna instanciación en la experiencia, y validez objetiva sólo si se aplica a todo posible objeto de experiencia."<sup>113</sup>

De esta manera, tanto Guyer como Allison coinciden en señalar que la *Deducción Trascendental* logra establecer exitosamente la validez objetiva de las categorías, por lo que parece ser suficiente para enfrentar al escepticismo humano, pero no para hacer frente al problema del mundo externo que sostiene

---

<sup>111</sup> Paul Guyer defiende esta interpretación de la *Analítica Trascendental* en su artículo "The Transcendental deduction of the categories", en: Guyer, P. (ed.), *Cambridge Companion to Kant*, pp. 123-160. Allison también defiende esta interpretación en su libro *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa.*, p 217 y ss. Aunque en el fondo el análisis de Guyer y el Allison coinciden en señalar que la *Deducción* sólo logra demostrar la validez objetiva de las categorías y que las siguientes secciones de la *Analítica Trascendental* están dirigidas a establecer su realidad objetiva, la interpretación de Allison es un poco más compleja. Siguiendo la idea de Dieter Henrich en su artículo "La Estructura de la prueba en la Deducción Trascendental de Kant", según la cual la *Deducción* consta de dos argumentos con distintos resultados que juntos conforman una sola prueba, Allison señala que la primera parte de la *Deducción* logra establecer exitosamente la validez objetiva de las categorías, mientras que la segunda fracasa en su intento por establecer su realidad objetiva; de ahí que las siguientes secciones de la *Analítica Trascendental* estén dirigidas a establecer la realidad objetiva de las categorías.

<sup>112</sup> Allison comparte la caracterización de la *Deducción* y la *Refutación* como dos partes del mismo argumento antiescético, sólo que, a diferencia de Strawson, niega que la *Refutación* sea un "apéndice" de la *Deducción* y enfatiza que aquella logra, por sí misma, resultados que ésta no. (Cfr. Allison. *El Idealismo Trascendental: una interpretación y defensa.*, p. 447 y ss.)

<sup>113</sup> Guyer, P., "The Transcendental deduction of the categories", p. 125.

el escepticismo cartesiano. Guyer es muy preciso al señalar que uno de los riesgos que se corre en la *Deducción* es el de no poder llegar a establecer la realidad objetiva de las categorías.

...unless it shows that self-consciousness itself requires knowledge of objects, it runs the risk of leaving the categories as merely necessary condition for the possible knowledge of objects, not showing that they actually do apply to any objects; thus, Kant's question about objective reality may go unsolved.<sup>114</sup>

Desde mi perspectiva, en la *Deducción* Kant asume este riesgo que señala Guyer, ya que al establecer la necesidad de pensar en términos de objetos externos, sólo establece que las categorías son "simplemente las condiciones necesarias para el conocimiento de objetos", lo cual dista de establecer que las categorías "actualmente se aplican a algún objeto".

En tanto que la *Deducción* sólo logra establecer exitosamente la validez objetiva de las categorías, esta sección, por sí misma, sólo es efectiva frente al escepticismo humeano, pero deja intacto el escepticismo cartesiano respecto del mundo externo, pues no logra establecer la realidad objetiva de las categorías.

Así pues, la realidad objetiva de las categorías no es demostrada en la *Deducción Transcendental*, y por ello Kant no logra terminar con el problema del mundo externo. Pero como el mismo Paul Guyer lo señala -al igual que lo hiciera Margaret Wilson-, Kant sí logra establecer la "realidad objetiva" de las categorías (la necesidad de conocer, efectivamente, objetos externos) en las siguientes secciones de la *Analítica Transcendental*.

In the theory of knowledge offered by the *Critique of Pure Reason* as a whole, Kant does avoid these shoals. In the sections on the "Analogies of Experience" (A 176-218 / B 218-265) he shows that judgments about the temporal relations of states of objects can be made only by contrasting them to the temporal relations of merely subjective states by use of such categories as substance and causation. In the "Refutation of Idealism" (B 274-279), he suggests that judgments about the temporal relations of even merely subjective states require their correlation but not identification with objective states subsumed under these

<sup>114</sup> "...a menos que se muestre que la autoconciencia misma requiere el conocimiento de objetos, se corre el riesgo de considerar a las categorías como simplemente las condiciones necesarias para el posible conocimiento de objetos, sin mostrar que ellas actualmente se aplican a cualquier objeto; así, el problema kantiano acerca de la realidad objetiva quedaría irresuelto." (*Ibid.*, p. 127).

categories. He thus shows that the categories can be applied to both subjective states and external objects without collapsing the difference between them, and also proves that judgment about the former requires knowledge of the latter, that self-consciousness requires knowledge of objects but does not collapse into it.<sup>115</sup>

Por todo lo anterior, es necesario complementar la estrategia antiescéptica kantiana, iniciada en la *Deducción Trascendental*, con el argumento de la *Refutación del Idealismo*. Sólo así dicha estrategia se hallará en condiciones de enfrentar el problema del mundo externo.

---

<sup>115</sup> “En la teoría del conocimiento que nos ofrece la *Crítica de la Razón pura* como un todo, Kant evita esos riesgos. En las secciones sobre las ‘Analogías de la Experiencia’ (A 176-218 / B 218-265), Kant muestra que los juicios sobre las relaciones temporales de los estados de objetos solamente pueden ser elaborados mediante el hecho de contrastarlos con las relaciones temporales de los meros estados subjetivos, mediante el empleo de las categorías de sustancia y causalidad. En la ‘Refutación del Idealismo’ (B 274-279) Kant sugiere que los juicios sobre las relaciones temporales de, incluso, los meros estados subjetivos, requieren su correlato, pero no la identificación con los estados objetivos subsumidos bajo esas mismas categorías. Así, Kant muestra que las categorías pueden aplicarse tanto a los estados subjetivos como a los objetos externos sin colapsar la diferencia entre ellos, y también prueba que los juicios acerca del sujeto requieren el conocimiento de los objetos, que la autoconciencia requiere el conocimiento de objetos pero sin identificarse con estos.” (*Ibid.*, p. 127).

### CAPITULO III

#### LA REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

El problema que plantea el escéptico con respecto a la existencia del mundo externo es un tema del cual Kant se ocupa de manera explícita en ciertas secciones de la *Crítica de la Razón Pura*. Ya desde el mismo *Prólogo* de la segunda edición, Kant señala:

Por muy inocente que se crea al idealismo psicológico respecto de los objetivo esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia.<sup>116</sup>

El *Cuarto Paralogismo* de la primera edición (1781) aborda explícitamente este tema, sólo que Kant sustituyó esta sección por la *Refutación del Idealismo* que aparece en la segunda edición (1787), arguyendo que había sido mal interpretado.

Si, de acuerdo con la interpretación de Strawson analizada en el capítulo anterior, la *Deducción Transcendental* establece la necesidad de pensar en términos de un mundo objetivo distinto de nuestros estados mentales, la *Refutación del Idealismo*, por su parte, complementa la estrategia antiescéptica al establecer que la existencia de ese mundo objetivo es una condición de posibilidad necesaria para determinar la existencia de un mismo sujeto a través del tiempo. La *Deducción* establece la correlación entre la unidad trascendental de la apercepción (autoconciencia trascendental) y la necesidad de pensar en términos de objetos. Por su parte, la *Refutación* establece el vínculo entre la autoconciencia empírica (autoconocimiento) y la experiencia de los objetos externos, considerados éstos como ontológicamente independientes de los estados mentales.

---

<sup>116</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B LX.

Así, mientras que la *Deducción* señala la necesidad de pensar en un mundo objetivo (regido por leyes causales) en el cual debemos ubicar nuestra experiencia subjetiva, la *Refutación* demuestra su existencia al señalar que es necesario conocer el mundo objetivo para poder conocernos a nosotros mismos (autoconocimiento). Podemos considerar a cada una de estas secciones como partes complementarias -y distintas entre sí- del mismo argumento antiescético y establecer así que la *Refutación* presupone los resultados alcanzados por la *Deducción*.

En el presente capítulo se abordará la segunda parte de la estrategia antiescética de Kant, es decir, aquella que corresponde a la *Refutación del Idealismo* y que está dirigida a responder, de manera directa, al problema del mundo externo originado por el escepticismo cartesiano.

### **3.1) La relación Idealismo - Escepticismo desde la perspectiva kantiana**

El "problema del mundo externo" -como se le denominó al escepticismo con respecto a la existencia del mundo externo a partir de Descartes- suscitó distintas respuestas a lo largo de la Modernidad y el propio Kant adoptó una perspectiva singular desde la cual enfrentar dicho problema, a saber, el "Idealismo Trascendental".

Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo trascendental se opone un *realismo trascendental* que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos. El idealista trascendental puede, en cambio, ser un realista empírico y,

consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse. Es decir, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, *el cogito, ergo sum*.<sup>117</sup>

En este extenso pasaje encontramos el núcleo del problema del mundo externo tal y como se le presentaba a Kant, así como las bases de su estrategia antiescéptica. El Idealismo trascendental -con su correspondiente realismo empírico- se opone a cierto tipo de idealismo en el que Kant ve enraizado el escepticismo. Considero importante destacar que Kant no identifica toda postura idealista con el escepticismo, ya que él mismo sostiene un determinado tipo de idealismo -el trascendental-. Así, nuestro primer paso consistirá en dilucidar contra qué tipo de idealismo está dirigida la estrategia antiescéptica y en analizar las razones por las que Kant considera que conduce al escepticismo respecto al mundo externo.

De manera general, es posible caracterizar al idealismo y al realismo como dos posturas filosóficas opuestas. El idealismo, en su sentido moderno, se caracteriza por colocar al "Yo", a la mente humana, en el centro de sus reflexiones filosóficas, tanto metafísicas como epistemológicas. Así, el idealismo, desde la perspectiva metafísica, afirma que la realidad depende de la mente humana, lo que implica que la existencia de la realidad extramental también depende de la mente humana. El aspecto epistemológico del idealismo afirma que sólo tenemos acceso directo al ámbito de lo mental, mientras que el ámbito de lo extramental sólo puede ser conocido, en el mejor de los casos, de manera inferencial; estableciendo así la prioridad epistémica de los estados mentales sobre la realidad extramental.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, A 369.

<sup>118</sup> En la sección 3.3 se tratará con mayor profundidad el aspecto epistemológico del idealismo (especialmente la teoría de la prioridad epistémica de los estados mentales sobre los objetos externos) y su relación con el escepticismo. Véase también sección 1.2 en donde hay más detalles sobre las características del idealismo en su sentido moderno.

El realismo, por el contrario, sostiene que el ámbito de lo extramental existe de manera independiente de la mente humana y su aspecto epistemológico señala que el "mundo externo" puede ser conocido de manera directa, de manera no inferencial.

Por otro lado, los términos "empírico" y "trascendental" también son opuestos y se refieren a las dos únicas posiciones desde las cuales podemos considerar a los objetos. El nivel "empírico" es el nivel de la experiencia, del sentido común; hace referencia al contenido de la experiencia de manera independiente de las condiciones epistémicas del sujeto. El nivel trascendental (o formal) es el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia, es decir, el nivel trascendental no se refiere al contenido de la experiencia, sino a sus condiciones de posibilidad.<sup>119</sup> Desde la perspectiva trascendental los objetos son considerados en relación con las condiciones epistémicas del sujeto.

Una vez hechas estas precisiones, se comprenderá mejor lo que expresa el término "Idealismo Trascendental" y su oponente, el "idealismo empírico".

Como lo señala el propio Kant en el pasaje anterior, el enemigo que tiene en mente es el denominado "idealismo empírico", pues es esta postura la que declara que nuestro conocimiento del mundo externo es dudoso (idealismo problemático o escéptico) o imposible (idealismo dogmático). Pero el verdadero problema del idealismo empírico, el verdadero origen del escepticismo es, como lo señala Kant, su correspondiente "realismo trascendental".<sup>120</sup> El realismo trascendental (realismo trascendente) sostiene que los objetos pertenecientes al mundo externo, así como espacio y tiempo, son realidades existentes por sí mismas, con independencia de nuestra sensibilidad. Este realismo conduce al idealismo empírico: en tanto que su

---

<sup>119</sup> "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 trascendental*." (Kant, I., *Op. cit.*, A 12 / B 25).

<sup>120</sup> Vale la pena señalar que Kant utiliza el término "realismo trascendental" cuando en realidad quiere significar la posición del "realismo trascendente".

único apoyo lo constituyen las representaciones mentales y una vez que repara en la carencia de evidencia para justificar la existencia del mundo externo, no le queda otra salida más que abrazar esta postura idealista. Esta interpretación es defendida por Allison:

El asunto es que, puesto que el realismo trascendental interpreta erróneamente la realidad de los objetos espaciales («objetos de los sentidos») se ve obligado a negar que la mente tenga una experiencia inmediata de tales objetos. El realismo trascendental es así presentado como la fuente del pseudoproblema del mundo externo y de la versión cartesiana emblemática del escepticismo.<sup>121</sup>

El idealismo empírico, según Kant, afirma que nuestra experiencia se encuentra reducida al ámbito de nuestros estados mentales, lo que implica que no conocemos el mundo externo o que no podemos tener experiencia directa de él. Pero porque de hecho sí conocemos y nos movemos en el mundo externo es que existe el "escándalo" de la filosofía. Para Kant -ferviente admirador de la física newtoniana y de los maravillosos resultados alcanzados por las ciencias experimentales de su tiempo-, debemos conocer con certeza la existencia del mundo externo y no sólo por fe, así que de lo que se ocupa es de justificar racionalmente la existencia de éste. Kant considera que su filosofía crítica no tiene necesidad de perturbar el punto de vista del sentido común y de la ciencia natural, pero considera necesario adoptar la perspectiva trascendental precisamente para justificar la perspectiva empírica, y esto sólo es posible si se acepta un tipo de idealismo.

Así, la estrategia antiescéptica de Kant está dirigida contra el idealismo empírico y, más específicamente, contra su correspondiente realismo trascendental. Kant sostiene que la característica definitoria del realismo trascendental es su confusión entre "meras representaciones" y cosas en sí; confusión que, a fin de cuentas,

---

<sup>121</sup> Allison. H., *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. p. 47.

conduce o al escepticismo o al idealismo. Como se mencionó en el capítulo anterior (sección 2.1), a esta confusión Kant la denomina "el prejuicio común".

...Hemos tratado ya antes de esa aparente antitética [la Antinomia de la razón pura]. Pero ya vimos que descansaba en un malentendido, ya que, en virtud del prejuicio común, se tomaban los fenómenos por cosas en sí mismas.<sup>122</sup>

Desde la perspectiva de Kant, el realismo trascendental falla al otorgar "realidad absoluta" a lo que sólo son representaciones. Kant ofrece su idealismo trascendental -en el que considera que está trazada la correcta distinción entre las "apariencias" y las "cosas en sí"-, como antídoto contra toda postura idealista y/o escéptica, pero dejaré para más adelante el análisis de la estrategia antiescéptica de Kant y mejor trataré de especificar más la relación entre el idealismo empírico y el escepticismo.

Una vez que se ha señalado que es el idealismo empírico el que, debido a su correspondiente realismo trascendental, nos deja en una posición en la que nuestro conocimiento del mundo externo es dudoso o imposible, Kant afirma que este idealismo se presenta en dos modalidades distintas, a saber, el "idealismo problemático" o "escéptico" y el "idealismo dogmático", los cuales son vinculados con Descartes y con Berkeley respectivamente.

El idealismo (en el sentido de idealismo *material*) es la doctrina que sostiene que la existencia de las cosas en el espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable*, o bien falsa e *imposible*. La primera postura, que define que sólo la afirmación empírica "Yo existo" es indudable, constituye el idealismo *problemático* de Descartes. La segunda postura es el idealismo *dogmático* de Berkeley.<sup>123</sup>

La *Refutación del Idealismo* está dirigida en su totalidad a refutar el idealismo escéptico cartesiano, pues Kant considera que las tesis de la *Estética Trascendental* son suficientes para minar los cimientos del idealismo dogmático de Berkeley. En lo que sigue me ocuparé de la caracterización del "idealismo

<sup>122</sup> Kant, I., *Op. cit.*, A 740 / B 768. El subrayado es mío.

<sup>123</sup> *Ibid.*, B 274. En A 377 Kant se refiere al "idealismo problemático" como "idealismo escéptico": "El idealista dogmático sería aquel que *negara* la existencia de la materia; el idealista escéptico sería el que la *pusiera en duda* por considerarla indemostrable."

dogmático” señalando los puntos que Kant considera erróneos y lo conducen a la negación de la existencia del mundo externo; para ello será necesario entrar a analizar las principales tesis de la *Estética trascendental*. El análisis del idealismo problemático (o escéptico) de Descartes continuará después de esta breve parada.

### 3.2.) El idealismo dogmático y el idealismo trascendental

Cuando Kant adopta el Idealismo trascendental, en el que todos los fenómenos son considerados como “meras representaciones” (tal y como lo define en 1781), en realidad lo que pretende es evitar el escepticismo al cual conduce el realismo trascendental. Kant considera que sólo el Idealismo trascendental es capaz de establecer la correcta distinción entre el fenómeno y la cosa en sí.<sup>124</sup>

Así pues, Kant considera que el idealismo dogmático de Berkeley se ubica dentro de esta tradición pre-crítica que partía del realismo trascendental. El idealismo de Berkeley niega la existencia del mundo externo porque cree hallar contradicción en el concepto de “materia”. Kant denomina “dogmático” a este tipo de idealismo, pues al negar la existencia del mundo externo parece zanjar por completo la discusión respecto al problema del mundo externo.

En principio, podríamos decir que el idealismo trascendental de 1781 pretende eludir el escepticismo mediante la identificación de lo “real” con las representaciones inmediatas de la conciencia, es decir, identifica a los objetos externos con nuestras representaciones subjetivas. En términos kantianos podríamos decir que, en 1781 Kant sostiene la idealidad de los objetos externos.

---

<sup>124</sup> “...la distinción entre apariencias y cosas en sí o, más precisamente, entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí mismas, funciona como la gran línea divisoria en la concepción kantiana de la historia de la filosofía. Sólo la filosofía crítica ha logrado establecer correctamente esta distinción. Consiguientemente, todas las demás filosofías, a pesar de sus muchas diferencias interesantes, no son en el fondo otra cosa que expresiones diversas de la misma confusión subyacente en todas ellas. Así, el realismo trascendental es entendido como el punto e vista que sistemáticamente confunde apariencia con cosa en sí.” (Allison, H., *Op. cit.*, p. 48).

Esto es precisamente lo que algunos comentaristas han denominado el "reduccionismo ontológico" que Kant sostuvo durante parte de sus reflexiones para luego abandonarlo.<sup>125</sup> Pero esta forma de eludir el desafío escéptico es muy parecida a la estrategia seguida por el propio Berkeley, pues él sostenía que el ser de las cosas se agotaba en su ser percibido (*esse est percipi*). De aquí que el idealismo trascendental fuera interpretado como una variante de este idealismo fenomenalista.

Como lo señalan los estudiosos de la vida y obra de Kant, este idealismo trascendental fue mal interpretado por sus contemporáneos, quienes afirmaban que no había ninguna distinción entre el idealismo de Kant y el de Berkeley.<sup>126</sup> Pero incluso en la actualidad, autores como P. F. Strawson y Colin Turbayne continúan viendo más semejanzas que diferencias entre el idealismo trascendental de Kant y el idealismo fenomenalista de Berkeley.<sup>127</sup>

Strawson considera que Kant le niega al mundo natural cualquier tipo de existencia independiente de nuestras representaciones y eso le basta para sostener que "Kant está más cerca de Berkeley de lo que él mismo cree".<sup>128</sup>

Por su parte, Turbayne considera a Kant como "berkeleyano incoherente", pues le parece que el postulado de un reino inaccesible de cosas en sí es incoherente con las tesis centrales del idealismo subjetivo que, según él, Kant sostiene.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Cfr. Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 281 y ss.

<sup>126</sup> La prueba más socorrida de esta mala interpretación con que fue recibido el idealismo trascendental, la constituye la reseña que Garve realizó de la *Crítica de la Razón Pura* y que apareció en el *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen* en enero de 1782 (pp. 40-48). Ahí Garve describió a la *Crítica de la Razón Pura* como "un sistema de elevado idealismo o idealismo trascendental", mismo que reducía no sólo a la materia, sino también al espíritu, a meras representaciones. La *Crítica* fue acusada de conducir hacia el escepticismo pues destruía nuestra creencia en la realidad del mundo externo. Kant respondió con ira en los *Prolegómenos* (§ 13) a esta mala interpretación. Ver: Beiser, F. C., *The Fate of Reason (German Philosophy from Kant to Fichte)*, p. 172 y ss.

<sup>127</sup> Kemp Smith también es partícipe de esta interpretación -que vincula a Kant con el idealismo fenomenalista de Berkeley-, aunque no lo hace manera tan radical como Strawson y Turbayne. Cfr. Kemp Smith, N., *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, p. 304 y ss.

<sup>128</sup> Strawson, P., *Los límites del Sentido*, p. 31. Más sobre las semejanzas entre Kant y Berkeley en p. 35 y ss.

<sup>129</sup> Turbayne considera que también hay grandes similitudes entre el argumento antiescético que Kant presenta en la *Refutación* y la estrategia antiescética sostenida por Berkeley en los *Principios* y en los

Antes de evaluar las semejanzas y diferencias entre Kant y Berkeley, debemos de analizar con detenimiento las tesis de la *Estética trascendental* sobre la naturaleza del espacio, puesto que el propio Kant señala que es en esta sección donde se halla la refutación del idealismo dogmático.

### 3.2.1) "Espacialidad" y objetos externos en la *Estética trascendental*

En lo que se refiere al análisis de esta sección, me concentraré más en las tesis referentes a la concepción kantiana del espacio, pues es uno de los elementos esenciales para desentrañar la concepción kantiana del mundo externo; y en tanto que Kant da un tratamiento análogo al tiempo, no se harán explícitos los argumentos en su favor.

La argumentación acerca de la naturaleza del espacio se encuentra dividida en dos secciones a las que Kant denomina "exposición metafísica"<sup>130</sup> y "exposición trascendental", respectivamente. La primera está dividida en cuatro argumentos, los dos primeros pretenden establecer la "aprioridad" de las representaciones de espacio (y tiempo), es decir, el primer objetivo de la estética es el mostrar que las representaciones de espacio y tiempo son a priori. Los dos argumentos finales de la "exposición metafísica" tratan de establecer que las representaciones de espacio (y el tiempo) son intuiciones.

El primer argumento en favor de la "aprioridad" del espacio es:

1. El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones con relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino

---

*Diálogos.* Así, Turbayne sostiene que ambos autores coinciden al señalar que el error que conduce al escepticismo proviene de lo que respectivamente llaman "materialismo" y "realismo trascendental", posturas en las que los objetos externos son considerados como cosas en sí. También considera que la conclusión antiescéptica ofrecida por cada uno es equivalente, a saber, ambos concluyen afirmando la idealidad de los objetos externos. Cfr. Turbayne, C., "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", en: *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), pp. 225-244.

<sup>130</sup> Esta serie argumentativa es denominada "metafísica" porque se refiere a aquello que exhibe el concepto como dado a priori.

como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio.<sup>131</sup>

Con este argumento Kant establece que la representación de espacio se debe presuponer necesariamente para referir las sensaciones a algo distinto o "exterior a mí"; es decir, la representación de espacio es considerada como la condición de posibilidad del conocimiento de objetos distintos al "Yo" y sus estados. Pero este argumento también establece que la representación del espacio es la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos externos como numéricamente distintos entre sí. Este argumento está dirigido contra la teoría leibniziana que considera al espacio como una apariencia imaginaria. Contra esto, Kant establece que la representación de espacio es una condición necesaria para el conocimiento de los objetos externos.

El segundo argumento versa así:

2. El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos.<sup>132</sup>

Este argumento conserva la misma línea que el anterior, pues afirma que el espacio es una condición de posibilidad de los fenómenos externos y no -como pretendía Leibniz- una determinación proveniente de estos. Con este argumento Kant deja en claro la imposibilidad de eliminar el espacio (y tiempo) y poseer aún algún contenido sensible.

Ahora bien, al afirmar que aún sin objetos externos el espacio subsiste, Kant no está afirmando que el espacio subsista como una sustancia, ni como un receptáculo vacío -como pretendía Newton-. El espacio que subsiste no es "un

---

<sup>131</sup> Kant. I., *Op. cit.*, A 23 / B 38.

<sup>132</sup> *Ibid.*, A 24 / B 39.

existente actual", sino la mera posibilidad de que los objetos existan simultáneamente en el mismo espacio.<sup>133</sup>

Con este segundo argumento Kant concluye que las representaciones de espacio y tiempo son condiciones de posibilidad de los fenómenos externos y, por lo tanto, representaciones a priori. Pero este segundo argumento establece algo que el primero no considera, a saber, que la representación de espacio (y tiempo) posee por sí misma un contenido propio que no desaparece al hacer abstracción de todo lo empírico. Como se verá más adelante (sección 3.2.2), este punto será útil para establecer la diferencia entre el idealismo dogmático de Berkeley y el idealismo trascendental de Kant.

Hasta este punto -a mitad de la "exposición metafísica"- Kant ha dejado en claro que espacio y tiempo son representaciones a priori, pero el siguiente y decisivo paso consiste en mostrar que éstas no son representaciones intelectuales, sino intuiciones que pertenecen a la sensibilidad.

Pasemos al análisis del primer argumento que pretende establecer el carácter intuitivo del 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. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> "La tesis de la precedencia ontológica del espacio sobre los cuerpos confiere así prioridad a lo virtual sobre lo actual; a un *Inbegriff* de relaciones posibles, sobre las sustancias corpóreas que efectivamente sustentan dichas relaciones. Kant revoluciona así, al menos en lo concerniente a los objetos físicos, la tradición de la metafísica occidental, que siempre había concebido a lo virtual como subordinado a lo actual (...) Este es, a mi modo de ver, el paso decisivo que conduce a la subjetividad del espacio objetivo." (Torretti, R., "La subjetividad del espacio objetivo", en: Cordua, C. y Torretti, R., *Variedad de la Razón. Ensayos sobre Kant*, p. 50.)

<sup>134</sup> Kant, I., *Op. cit.*, A 25 / B 39.

Evidentemente, este argumento apela a la distinción entre concepto e intuición, Kant trata de mostrar que la representación de espacio no es un concepto, sino una intuición. En este argumento Kant apela a la unicidad del espacio, (la cual señala que estamos obligados a pensar los espacios particulares como partes de un único espacio) para establecer su carácter intuitivo.

Kant debe, entonces, mostrar la diferencia entre concepto e intuición. Un concepto es universal, pero esta es una universalidad referente al universo de entes que son subsumidos por él, pero cada uno de estos entes por sí mismos, no representan un elemento constitutivo del concepto, no son partes homogéneas de él. Kant piensa que por esta razón el espacio (y el tiempo) no puede ser un concepto, sino que debe de ser una intuición. Al respecto Torretti señala:

Todo concepto es universal, y su universalidad tiene un carácter muy diferente de la universalidad del tiempo y del espacio. Es la universalidad de una referencia a un universo de entes que están *fuera de él*, que como término de la referencia se le conforman o subordinan, pero de ningún modo representan una *parte suya*, homogénea con el todo, como las partes del espacio y el tiempo ... La homogeneidad del espacio y el tiempo universales con estas partes suyas tan obviamente intuitivas es un motivo poderoso para declararlos intuitivos a ellos, si se ha establecido que no son meramente una idea abstracta construida por generalización de estas sus partes dadas, sino una condición envuelta en la representación de las partes mismas, que sólo pueden darse encuadradas en el todo.<sup>135</sup>

Mientras que un concepto general está comprendido por sus partes (conceptos parciales) que le son lógicamente anteriores, los espacios particulares (así como los "diferentes tiempos") no son elementos dados previamente y a partir de los cuales se forme la idea de un espacio único. En realidad -sostiene Kant- las partes del espacio (y del tiempo) sólo se dan en relación con el espacio único que éstas presuponen, de aquí que el espacio (y el tiempo) no sea un concepto sino una intuición.

Pasemos al segundo argumento que también trata de establecer el carácter intuitivo de las representaciones de espacio:

---

<sup>135</sup> Torretti, R., *Manuel Kant*, p. 171-172.

4. El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las *subsume*. Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multitud de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes coexisten *ad infinitum*. La originaria representación del espacio, es, pues, una *intuición a priori*, no un concepto.<sup>136</sup>

Este segundo argumento va por la misma línea del primero, es decir, también se apoya en la distinción entre concepto e intuición para mostrar que las representaciones de espacio y tiempo son intuiciones y no conceptos. La singularidad de este argumento radica en señalar las diferentes maneras en que los conceptos y las intuiciones implican la infinitud.

Siguiendo el análisis que de este argumento hace Allison, podemos señalar que la forma lógica de un concepto implica una "extensión" y una "intensión".<sup>137</sup>

Esto nos ayuda a comprender el núcleo del argumento kantiano en cuestión. Lo que Kant señala con este argumento es que un concepto implica la infinitud con relación a su extensión, es decir, puede tener un número infinito de objetos subsumidos bajo él. Pero un concepto no puede implicar la infinitud desde la perspectiva de su intensión, esto es, no puede tener un número infinito de partes. En contraposición, una intuición sí puede tener un número infinito de partes, de aquí que el espacio único se conciba como formado por una infinidad de espacios particulares. Con todo esto, Kant concluye que la representación de espacio es una intuición *a priori* y no un concepto.

Una vez que se han analizado las representaciones de espacio y tiempo, Kant pasa a establecer su status ontológico y es aquí donde afirma la idealidad de estas intuiciones *a priori*.

---

<sup>136</sup> Kant. *Op cit.*, B 40.

<sup>137</sup> La "extensión" de un concepto se refiere a que éste posee otros conceptos diversos debajo de él, mismos que están ordenados -descendentemente- de acuerdo con su grado de generalidad. La "intensión" de un concepto señala que éste posee otros conceptos que son sus partes componentes, pero éstos están ordenados -ascendentemente- a partir del más específico hasta el más general. Así pues, se establece una relación inversa entre la "extensión" y la "Intensión" de un concepto: el más específico tiene menos "extensión" y mayor "intensión". (Cfr. Allison, H., *Op. cit.*, p. 157-160).

Nuestra exposición enseña, pues, la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio en relación con todo lo que puede presentárenos exteriormente como objeto, pero establece, a la vez, la *idealidad* del mismo en relación con las cosas consideradas en sí mismas mediante la razón, es decir, prescindiendo del carácter de nuestra sensibilidad. 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.<sup>138</sup>

La tesis central de la idealidad del espacio es que los predicados espaciales están restringidos a los fenómenos y que no se pueden aplicar a las cosas cuando se las considera en sí mismas; por su parte, la realidad empírica del espacio establece que estos predicados son aplicables a los fenómenos externos, lo que también establece la realidad objetiva del espacio.

Al afirmar la idealidad trascendental del espacio, Kant se deslinda por completo de la teoría newtoniana en la que el espacio era considerado (ontológicamente) como una realidad dada en sí misma. Afirmar que el espacio es trascendentalmente ideal, le permite a Kant concluir - hacia el final de la *Estética*- la idealidad de los objetos externos.

...Por tanto, no sólo es posible o probable que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa o interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto. Por ello todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos.<sup>139</sup>

Considero importante subrayar que esta idealidad de los objetos externos, que acerca tanto el idealismo trascendental al idealismo berkeleyano, sólo está presente en la primera edición (1781). Más adelante (sección 3.3.1) se mostrará cómo Kant, ya en la segunda edición (1787), rompe con esta idealidad o reduccionismo ontológico de los objetos externos. Pero lo cierto es que el camino que ha seguido, al menos desde la *Dissertatio* de 1770 hasta la primera edición de la *Crítica* (1781), lo conduce a afirmar la idealidad de los objetos externos; por ello

---

<sup>138</sup> Kant, I., *Op. cit.*, A 28 / B 44.

<sup>139</sup> *Ibid.*, A 49 / B 66.

es comprensible que, tras la aparición de la primera edición de la *Crítica*, se le asimilara con el idealismo de Berkeley .

Ya que contamos con todos estos elementos que arrojan luz sobre la manera en la que Kant concebía el mundo de los objetos externos, podemos señalar claramente las diferencias entre su idealismo trascendental y el idealismo dogmático de Berkeley, lo cual equivaldrá a refutar este tipo de idealismo.

### 3.2.2) La Refutación del idealismo dogmático

El "idealismo fenomenalista" que sostiene Berkeley es, según W. Trejo, "una teoría filosófica que pretende establecer argumentos válidos para negar que existan objetos físicos o materiales independientemente de los contenidos sensibles, 'ideas' o sensaciones."<sup>140</sup> En este idealismo fenomenalista opera un reduccionismo ontológico, pues los objetos externos (la materia) son reducidos a una mera "*collection*" de ideas o a una serie de elementos sensoriales que se encuentran en la mente.

Para Berkeley es inconcebible el ser de un objeto independientemente de la percepción del mismo, cualquier cosa que existe es algo "mental" o es una parte de la mente. Este reduccionismo trata de reinterpretar el dualismo metafísico mente-mundo externo en el cual se basa el emblemático escepticismo cartesiano. Así, el reduccionismo ontológico pretende no dejar abismos insalvables entre los contenidos mentales y el mundo externo.

El supuesto de que hay una diferencia entre cosas e ideas, entre *esse* y *percipi*, no sólo nos llevaría a afirmar, como decíamos anteriormente, que las cosas pueden existir sin ser percibidas, sino también que pueden ser percibidas sin que existan tal como se las percibe. Pero Berkeley, partiendo de la indiscernibilidad de *esse* y *percipi*, considera que tal supuesto, a parte de ser una contradicción, es la verdadera raíz del escepticismo...<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Trejo, W., *Fenomenalismo y Realismo*, p. 21.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 29.

Berkeley encuentra que el concepto tradicional de "materia" (entendida como una sustancia, como un ente "extramental", independiente de los contenidos inmediatos de la mente) encierra contradicción y termina negando su existencia. El concepto tradicional de "materia" es incompatible con el reduccionismo berkeleyano según el cual, el ser de los objetos se reduce a su ser percibido, por ello declara que los objetos materiales -en este sentido tradicional- son imposibles, no pueden existir.<sup>142</sup> Berkeley sólo puede concebir a los objetos materiales como una "collection" de ideas que sólo existen en la mente.

Hay quienes (...) reconocen que las ideas que tenemos de estas cualidades secundarias no son semejantes de algo que pueda existir sin la mente o sin ser percibido; pero sostienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son modelos o imágenes de cosas que existen con independencia de la mente, en una sustancia no pensante, a la que llaman *materia*. De donde se sigue que por materia debemos entender una sustancia inerte, carente de sentidos, en la cual *subsisten realmente* la extensión, figura y el movimiento. Pero según lo dicho, es evidente que la extensión, figura y *movimiento no son más que ideas que existen en la mente* (...) resulta que ni estas ideas ni sus arquetipos u originales pueden existir en una sustancia *que no perciba*. Lo que demuestra que la propia noción de eso que se llama *materia o sustancia corpórea* implica contradicción en sí misma.<sup>143</sup>

Este rechazo al concepto sustancialista de "materia" obliga a Berkeley a declarar que la existencia del mundo externo es imposible; y es precisamente a este tipo de idealismo al cual Kant denomina "idealismo dogmático".

Este idealismo [el idealismo dogmático 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 del espacio constituyen meras fantasías. El idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como una propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas, ya que el espacio, juntamente con todo aquello a lo que sirve de condición, es un absurdo. El fundamento de este idealismo ha sido ya eliminado por nosotros en la estética trascendental.<sup>144</sup>

Desde la perspectiva de Kant, este idealismo dogmático zanja el problema que plantea el escéptico negando una de las dos partes de la realidad en que el

<sup>142</sup> En realidad, Berkeley no niega la existencia del mundo, lo que niega es tan sólo su naturaleza material, pues le parece contradictoria, y coloca a Dios como el fundamento último de todo lo que existe -idealismo espiritualista-. A pesar de ello, es posible hallar en su propuesta -al igual que en la cartesiana- una caracterización del idealista que niega la existencia del mundo externo, y ésta es la que Kant combate.

<sup>143</sup> Berkeley, G., *Tratado sobre los Principios de Conocimiento Humano*, núm 86, p. 50.

<sup>144</sup> Kant, I., *Op. cit.*, B 274.

dualismo cartesiano la había dividido. Al negar la existencia del mundo externo reduciéndolo a meros estados mentales, el idealista dogmático cree haber eludido el desafío escéptico, pues ya no tiene la necesidad de justificar la existencia de éste.<sup>145</sup> Pero Kant considera que esta solución es "dogmática" y por ende, inadecuada, no resuelve concluyentemente el conflicto. Niega la existencia del mundo externo cuando de lo que se trata es de justificar su existencia.

Fiel a su esquema original respecto al origen del escepticismo, Kant considera que el idealismo dogmático conduce a la negación de la existencia del mundo externo debido a que lleva implícito una forma de realismo trascendental en el que los fenómenos son tomados como cosas en sí. El principal reproche de Kant hacia el idealismo dogmático es el que su conclusión dogmática se basa en el error de considerar al espacio y a los objetos materiales como cosas en sí, cuando en realidad no son más que apariencias. El idealismo dogmático es trascendentalmente realista, pues, a pesar de su concepción de "objeto material" como una "collection" de datos sensibles, continúa considerándolos como cosas en sí.<sup>146</sup>

Ya se ha señalado que existen interpretaciones que consideran el idealismo trascendental como una variante del idealismo fenomenalista de Berkeley, ahora destacaremos los puntos en los que Kant se opone a las tesis berkeleyanas y mostraremos por qué Kant consideró que la estética trascendental, en sí misma, constituía una refutación del idealismo dogmático.

a) El idealismo dogmático considera a los objetos externos como una "Collection" de datos sensibles, pero implícitamente, les sigue dando un tratamiento como cosas en sí; debido a esta contradicción Kant lo denomina idealismo "dogmático".

---

<sup>145</sup> En la parte final del primer capítulo he caracterizado este tipo de estrategias antiescépticas "reduccionistas". Ver: sección 1.3.

<sup>146</sup> Cfr. Allison, H., *Op. cit.*, p. 69.

Berkeley considera -implícitamente- que las ideas son dadas a la mente en sí mismas, es decir, para Berkeley las ideas que tenemos de los objetos externos nos los representan tal y como ellos son en sí. Por lo tanto, este idealismo es trascendentalmente realista. Contra esto, Kant se declara un realista empírico, es decir, considera a los objetos externos como reales, sólo en tanto fenómenos, sólo en tanto que nos son dados mediante las formas puras de la intuición.

b) La crítica que Berkeley realizara a las cualidades primarias establecidas por Locke, lo llevó a reducir todas las cualidades al estatus de las cualidades secundarias. De acuerdo con su máxima *esse est percipi*, sólo puede concebir al espacio como una propiedad de las cosas mismas, de ahí que el idealismo dogmático niegue la existencia del espacio en sí. Contra esto, Kant sostiene la idealidad del espacio, es decir, considera que el espacio existe pero sólo en tanto forma pura de nuestra sensibilidad.

c) En tanto que el idealismo dogmático reduce todas las cualidades a cualidades secundarias, sostiene que es imposible percibir cualidades primarias sin las secundarias. Contra esto, Kant sostiene que las intuiciones puras (espacio y tiempo) poseen un contenido a priori, es decir, poseen un contenido que es lógicamente independiente e irreductible a las representaciones de las cosas.<sup>147</sup>

d) Finalmente, el idealismo dogmático, en su afán de eludir el escepticismo, sostiene un reduccionismo ontológico en el que los objetos externos son reducidos a una mera colección de datos sensibles. Para este tipo de idealismo no existe nada distinto de la mente, es decir, cualquier objeto, para ser real, debe ser "actualmente percibido". Este es el punto en el que el idealismo trascendental se asemeja más al idealismo dogmático, pues Kant afirma, en la primera edición

---

<sup>147</sup> "El idealismo trascendental de Kant debe distinguirse del idealismo de Berkeley cuya doctrina central está perfectamente expuesta en el aforismo: *esse est percipi*. Para Berkeley, la concepción de un ente imperceptible es una contradicción. No lo es, en cambio, para Kant. Lo que él considera contradictorio no es más que la hipótesis de que un ente pueda percibirse tal y como es." (Körner, S., *Kant*, p. 36-37).

(1781), la idealidad de los objetos externos como una forma de eludir el escepticismo. De aquí que se haga más urgente distinguir ambos tipos de idealismo.

Como se verá más adelante (en la sección 3.3.1), para 1787 Kant ha roto con este reduccionismo ontológico y ya no sostiene más la idealidad de los objetos externos. Ahora los considera como ontológicamente independientes de la mente, lo que significa que la realidad no se agota en el ser percibido. Lo que Kant afirma en contra de Berkeley es que si algo es real, debe ser susceptible de ser percibido, pero esto no constituye un criterio de realidad.

Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerarse como fenómeno. Pero no sucede tal cosa según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Al contrario, es imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariciencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas formas de representación. En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en que nos enredamos (...) entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido todos los cuerpos a mera apariencia.<sup>148</sup>

Nótese que en este pasaje de la segunda edición, Kant sólo afirma la idealidad del espacio y del tiempo, mientras que mantiene una posición realista respecto de los objetos externos. Este es el punto clave en el que Kant se distancia definitivamente de Berkeley y que le permite refutar su idealismo dogmático.

### 3.3) La refutación del Idealismo escéptico

Como lo señalamos al inicio de este trabajo, la estrategia antiescéptica kantiana está comprendida, esencialmente, por la *Deducción trascendental* y por la *Refutación del Idealismo*. En la *Deducción*, Kant refuta al escepticismo humeano que ponía en cuestión la racionalidad del principio de causalidad, afirmando su origen a priori. La *Deducción* -según la interpretación de Strawson- establece la necesidad de pensar en términos de objetos externos (interconectados por

---

<sup>148</sup> Kant, I., *Op. cit.*, B 70 - 71.

relaciones de causalidad), mismos que constituyen el entramado en el que discurre toda experiencia subjetiva.

La *Refutación del Idealismo* pretende culminar la estrategia antiescéptica al establecer que estos objetos externos son reales, que son ontológicamente independientes y que son la condición de posibilidad del autoconocimiento. Así pues, la *Refutación* tiene por objetivo principal, refutar al idealismo escéptico, ya que éste es el que pone en duda la existencia del mundo externo.

Encontramos pues, que la estrategia antiescéptica de la *Refutación* está dirigida principalmente contra el idealismo cartesiano. En lo que sigue, trataré de mostrar cómo concibe Kant este idealismo cartesiano o "problemático", con el fin de comprender mejor al "enemigo" que tiene en mente en su estrategia antiescéptica.

El idealismo cartesiano, o problemático, es el que Kant denomina "Idealismo escéptico", y lo define como la postura que pone en *duda* la existencia del mundo externo, pues considera que es indemostrable a través de la experiencia. Para el escéptico, tal y como lo caracteriza Descartes en su *Primera Meditación*, encontramos que nuestra experiencia del mundo externo podría ser del mismo modo aún si estuviéramos soñando (en ausencia del mundo externo).

Pero el idealista escéptico no niega la existencia efectiva del mundo externo (que es la estrategia seguida por Berkeley), pues si lo hiciera, su desafío no tendría sentido ya que todo se reduciría a meros estados mentales y no existiría la tensión entre lo mental y el mundo externo. La posición del escéptico es una posición epistemológica más que metafísica, es decir, nos obliga a justificar nuestra creencia en la existencia del mundo externo, así como el presunto conocimiento del mismo.

Según Kant, para el idealismo escéptico sólo la afirmación empírica "Yo existo" es indudable. El principal problema que plantea este idealismo escéptico es la imposibilidad de demostrar la existencia del mundo externo a través de la experiencia. Kant pretende refutar al idealismo escéptico ofreciendo una prueba contundente a favor de la existencia del mundo externo.

La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simplemente *imaginación*. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* -indudable para Descartes- sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*.<sup>149</sup>

El problema que ve Kant en el idealismo escéptico consiste en que si los objetos del mundo externo nunca son percibidos directamente, pero de hecho tenemos conocimientos de ellos, parece que dicho conocimiento sólo es posible infiriendo su existencia a partir de nuestra experiencia subjetiva a la que sí tenemos acceso directo y garantizado

Kant se percata de que lo que conduce indefectiblemente al escepticismo es el hecho de considerar al conocimiento del mundo externo como un conocimiento inferencial o indirecto. Probar que sí es posible conocer de manera directa los objetos externos, es la misión del argumento trascendental de la *Refutación del Idealismo*.

Entonces, la estrategia antiescéptica kantiana está dirigida contra la teoría de la "prioridad epistémica" de las "ideas" sobre los objetos externos. Esta teoría sostiene que tenemos un acceso privilegiado al ámbito de lo mental, el cual constituye lo único indudable, por ser no inferencial, para Descartes. Como se mostró en el primer capítulo, la teoría de la prioridad epistémica surge de la interacción del dualismo metafísico mente-cuerpo con su postura fundacionalista. Las "ideas" (o estados mentales), al ser consideradas como aquello a lo cual tenemos un acceso directo y privilegiado, constituyen la única "realidad"

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, B 275.

indudable; mientras que el mundo externo, al considerarse como algo cuya existencia es inferida a partir de las "ideas", queda como algo incierto, como fantasía, como simple "apariencia".

En efecto, cuando Descartes introduce el dualismo metafísico mente-cuerpo, escinde la realidad en dos partes, una de las cuales -lo mental- es considerada como el único fundamento cierto con que contamos, de ahí que el *cogito*, sea la única proposición indudable. Mientras que la otra parte -lo físico, lo externo- es considerada como algo cuya existencia es dudosa pues carecemos de evidencia para justificarla. Este dualismo, al escindir la realidad en dos partes, crea un abismo insalvable entre ambas y no deja otra salida más que afirmar lo más inmediato a nosotros -lo mental-, y negar aquello cuya existencia no nos es autoevidente -el mundo externo-. Como Davidson reclama, la prioridad epistémica no es más que una manifestación de la escisión producida por el dualismo metafísico.

No es difícil recordar lo que conduce a esta concepción: se cree necesario aislar del mundo externo las fuentes últimas de la evidencia, con el fin de garantizar la autoridad de ésta para el sujeto. Puesto que no podemos estar seguros de cómo es el mundo fuera de la mente, lo subjetivo sólo puede mantener sus virtudes -su castidad, su certeza para nosotros- si se impide que sea contaminado por el mundo. El problema, bien conocido, consiste, desde luego, en que ningún razonamiento o construcción permite salvar plausiblemente el abismo creado por esa desconexión. Una vez elegido el punto de vista cartesiano, no es -o cuando menos, no parece- posible decir, acerca de la evidencia de qué es evidencia. Se vislumbran ya amenazantes el idealismo, las formas reduccionistas del empirismo y el escepticismo.<sup>150</sup>

El escepticismo cuestiona nuestras creencias cotidianas sobre la existencia del mundo externo y las coloca en una posición en la que no es posible defenderlas de la duda y, como lo señala Thomas Nagel, "una vez que hemos advertido la existencia de este hueco intapable, ya no podemos, excepto por una consciente irracionalidad, mantener nuestra confianza en esas creencias."<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Davidson, D., "El mito de lo subjetivo", en: *Mente, mundo y acción*, p. 56-57.

<sup>151</sup> Nagel, T., *Una visión de ningún lugar*, p. 100 -101.

Como se vio en el primer capítulo (sección 1.3), el abismo creado por el escéptico cartesiano (mismo que es manifiesto en la teoría de la prioridad epistémica) suele ser "salvado" mediante los reduccionismos, es decir, si no hay manera de establecer un vínculo seguro entre el ámbito de lo mental y el mundo externo, éste se reduce a meros estados mentales. Esta es la solución más recurrida por el idealismo, pero tiene el gran inconveniente de que no se refiere al mundo tal y como es en sí, sino que se refiere al mundo tal y como nos aparece a nosotros, lo cual pone en peligro el conocimiento objetivo. Es una visión bastante subjetivista.

Así, pues, Kant considera que la metafísica ha estado oscilando entre el idealismo y el escepticismo sin lograr establecer justificadamente nuestra relación con el mundo externo. Kant debe mostrar que sí tenemos experiencia directa de los objetos externos para refutar la teoría de la prioridad epistémica y, por ende, al problema del mundo externo.

Ante tal situación, es evidente que Kant necesita refutar toda postura que afirme la teoría de la prioridad epistémica. Tal y como Kant caracteriza el problema, es el idealismo escéptico el que entraña esta teoría de la prioridad epistémica, por lo que toda refutación del idealismo debe significar la afirmación de algún tipo de realismo. Solamente comprometiéndose con algún tipo de realismo es como Kant puede intentar la refutación del idealismo, lo cual refuerza la interpretación de que en 1787 Kant rompe con la idealidad de los objetos externos sostenida en 1781 y se compromete, verdaderamente, con un realismo empírico en el que los objetos externos ya no son meras representaciones, sino que son considerados como ontológicamente independientes de los estados mentales.

La *Refutación del Idealismo* debe completar la estrategia antiescéptica iniciada en la *Deducción* estableciendo la existencia de los objetos externos como

ontológicamente independientes; éste es el realismo que, según varios intérpretes encabezados por Paul Guyer, se afirma en 1787.

Kant's central argument for the principle of causation can be saved from the traditional objection of fallacy only by the recognition that determinate knowledge of even the merely subjective succession of experiences is not the product of passive acquaintance with successively apprehended representations but itself depends on empirical judgment connecting these representation to the realm of enduring and rule-governed objects. The actual accomplishment of the several goals of Kant's deduction of categories thus requires an argument that it is necessary for us to make empirical judgments about enduring objects governed by laws of causation and interaction precisely because such judgements are themselves the condition of possibility of determinate consciousness of temporal relations of even subjective states.<sup>152</sup>

### 3.3.1) El tránsito de la idealidad de los objetos externos (1781) a la posición realista (1787)

La tesis central de la *Refutación del Idealismo* establece que "la mera conciencia, aunque determinada empíricamente, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí."<sup>153</sup> Con esto, Kant pretende terminar con el "escándalo de la filosofía" que implica el escepticismo aportando una prueba que demuestre la existencia del mundo externo. Pero esta tesis parte de la premisa según la cual "toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción" y este algo permanente debe ser algo "fuera de mí".

Ahora bien, en el *Cuarto Paralogismo* de 1781, Kant señala que la expresión "fuera de nosotros" es ambigua.

---

<sup>152</sup> "El principal argumento kantiano en favor del principio de causalidad puede ser salvado de la tradicional objeción que lo considera falaz, sólo mediante el reconocimiento de que determinado conocimiento de incluso la mera sucesión subjetiva de la experiencia, no es el producto del conocimiento pasivo con su exitosa aprehensión de representaciones, sino que él mismo depende, en el juicio empírico, de la conexión de esas representaciones con el dominio de los objetos permanentes y regidos por reglas. El complementar las varias metas de la deducción kantiana de las categorías requiere, entonces, de un argumento que establezca que es necesario que elaboremos juicios empíricos sobre objetos permanentes regidos por leyes de causalidad e interacción, precisamente porque tales juicios son, ellos mismos, la condición de posibilidad para determinar la conciencia de la relación temporal de, incluso, estados subjetivos." (Guyer, P., *Kant and the claims of Knowledge*, p. 279.

<sup>153</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B 275.

Sin embargo, la expresión "fuera de nosotros" conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como cosa en sí misma, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al fenómeno externo.<sup>154</sup>

En el primer sentido, la expresión "fuera de nosotros", implica que los objetos externos son concebidos como ontológicamente distintos de la mente y sus estados, mientras que en el segundo sentido sólo se afirma la forma fenomenológica de los objetos externos.

Como ya se ha señalado anteriormente (sección 3.2), fue precisamente esta sección -el *Cuarto Paralogismo*- la que tanta confusión causó entre los contemporáneos de Kant, pues -como lo señala Guyer- aquí no sólo se contrastan los conceptos ontológicos y fenomenológicos de la "externalidad", sino que también Kant sostiene que los objetos espaciales deben ser ontológicamente reducidos a meros estados de la mente para salvar el abismo que establece la prioridad epistémica. Este reduccionismo ontológico es el que originó la interpretación que asemejaba la estrategia antiescéptica de Kant con la de Berkeley. Es verdad que aquí Kant adopta un tipo de reduccionismo ontológico al sostener la idealidad de los objetos externos, e incluso reivindica la figura del escéptico.

El idealismo escéptico nos obliga, pues, a tomar la única escapatoria que nos queda, es decir, a refugiarnos en la idealidad de todos los fenómenos, idealidad que demostramos ya en la estética trascendental con independencia de estas consecuencias, que no podíamos entonces prever.<sup>155</sup>

Si bien es cierto que en esta sección Kant sostiene que hay diferencias entre las representaciones del sentido interno y las del sentido externo, también es cierto que afirma que los objetos externos sólo son "una clase de representaciones que se llaman externas, no como si se refirieran objetos exteriores en sí mismos, sino

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, A 373.

<sup>155</sup> *Ibid.*, A 378.

porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan unas fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros."<sup>156</sup>

Este reduccionismo ontológico sostenido por Kant en 1781 es, en efecto, contradictorio con la tesis principal de la *Refutación del Idealismo* de 1787 en la que se pretende demostrar la existencia de los objetos externos considerados como ontológicamente independientes de los estados de la mente. Al respecto Guyer señala:

Reductionism did not play a central role in Kant's proof of causation in 1781 or at any other time, but it did in fact constitute his -obviously Pyrrhic- answer to skepticism about objective reality itself. But if in 1781 Kant held that external objects could be ontologically reduced to a variety of our own representations yet still be described as "outside us", then it can hardly be self-evident that when he claims in 1787 that the temporal determinations of self-consciousness require "objects in space outside us" he means to prove the independent existence of things numerically distinct from the self and its states.<sup>157</sup>

En efecto, hay una contradicción entre la tesis sostenida en el *cuarto Paralogismo* y la tesis de la *Refutación del idealismo* y quizá este fue uno de los motivos por los que Kant suprimió aquella sección y la sustituyó por esta nueva versión de 1787.

Aunque hay autores que tratan de hacer compatibles ambas tesis,<sup>158</sup> otro sector afirma que la *Refutación* de 1787 supone una ruptura con el reduccionismo ontológico de 1781. Paul Guyer sostiene esta última interpretación,<sup>159</sup> afirmando que el conflicto que se establece en 1781 entre la concepción ontológica y la

<sup>156</sup> *Ibid.*, A 370.

<sup>157</sup> "El reduccionismo no jugó un papel central en la prueba kantiana en favor del principio de causalidad en 1781 ni en ningún otro momento, pero de hecho, constituyó su -obviamente pirrónica- respuesta al escepticismo respecto a la realidad objetiva. Pero si en 1781 Kant sostuvo que los objetos externos podían ser ontológicamente reducidos a una variedad de nuestras representaciones y aún ser descritos como 'fuera de nosotros', entonces difícilmente puede ser autoevidente que cuando él pretende, en 1787, que las determinaciones temporales de la autoconciencia requieren 'objetos en el espacio fuera de nosotros', esté queriendo probar la existencia independiente de las cosas numéricamente distintas de la mente y de sus estados." (Guyer, P., *Op cit.*, p. 281.)

<sup>158</sup> Entre los autores que tratan de reconciliar las tesis del *Cuarto Paralogismo* con la *Refutación del Idealismo* destaca Paton en su libro *Kant's Metaphysics of Experience*, p. 383.

<sup>159</sup> Cfr. Guyer, P., *Op cit.*, p. 282 y ss.

fenomenológica resta fuerza al argumento antiescético de Kant. Según Guyer, la *Refutación del idealismo* de 1787 defiende “un realismo ontológico”.

Así pues, -concluye Guyer- aunque existe la posibilidad de conciliar las implicaciones realistas de la *Refutación del Idealismo* con alguna versión del idealismo trascendental, también es cierto que hay ciertas partes de este idealismo que son incompatibles con los postulados de la *Refutación*. Esto no parece preocuparle a Guyer, pues piensa que el argumento de la *Refutación* es correcto, mientras que los argumentos aislados sobre la no-espacialidad y no -temporalidad de los objetos en sí, no lo son.

Siguiendo la interpretación de Guyer, quizá este tránsito de la idealidad de los objetos externos, sostenida en 1781, hacia una posición realista (1787) pudiera explicar por qué Kant, para la segunda edición de la *Crítica*, desplazó su estrategia antiescética (el *Cuarto Paralogismo*) de la *Dialéctica* a la *Analítica Trascendental* (la *Refutación del Idealismo*). En efecto, en 1781 encontramos que Kant coloca su estrategia antiescética en la *Dialéctica Trascendental*. El *Cuarto Paralogismo* señala que el problema del mundo externo surge de una falta silogística en la cual incurre la razón humana inevitablemente, error que la conduce a una ilusión. En 1781, Kant afirma que el problema del mundo externo se origina a partir de un *paralogismo trascendental*<sup>160</sup>:

Aquello cuya existencia puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa. Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas. Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos es dudosa. Tal incertidumbre es lo que llamo idealidad de los fenómenos externos.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> “El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitablemente, aunque no insoluble.” (Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, A 341 / B 399).

<sup>161</sup> *Ibid.*, A 367.

Uno de los principales objetivos de la *Crítica de la Razón Pura* es precisamente "curar" a la razón humana de todas aquellas faltas en las que inevitablemente incurre, *paralogismos* y *antinomias*. De esta manera, es posible afirmar que la estrategia antiescéptica de Kant en 1781, en tanto que se encuentra dentro de la *Dialéctica Trascendental*, consiste en tratar de eludir el problema escéptico más que refutarlo. El propio Kant señala que si bien la razón humana es conducida por (los *paralogismos*) de manera inevitable hacia una ilusión, ésta no es insoluble.<sup>162</sup>

Para la segunda edición de 1787, Kant desplaza su estrategia antiescéptica a la *Análítica Trascendental*. En la *Refutación del Idealismo* la estrategia de Kant frente al escéptico ya no consiste en tratar de evitarlo, sino que es en esta sección donde Kant pretende establecer la "única prueba posible" en favor de la existencia del mundo externo y con ello poner fin, de una buena vez, al "escándalo de la filosofía".

Si la interpretación de Guyer es correcta, parece seguirse que el hecho de que Kant adopte una posición realista respecto de los objetos externos es lo que le permite intentar establecer una refutación al problema del mundo externo y ya no más una "disolución".

Kant solamente se encuentra en condiciones de refutar al escéptico hasta 1787 cuando abandona la idealidad de los objetos externos y se pronuncia en favor de la independencia ontológica de los objetos externos respecto a los estados mentales. La estrategia antiescéptica de Kant se transforma para 1787 solamente cuando adopta una posición realista respecto del mundo externo. Es entonces cuando intenta establecer un argumento en favor de la existencia de los objetos externos, pero considerados ahora como ontológicamente independientes de los

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, A 341 / B 399.

estados mentales. Esta interpretación nos muestra a un Kant más comprometido con algún tipo de realismo y menos ceñido a las pautas del idealismo.<sup>163</sup>

Si en 1781, como vimos al inicio de este capítulo (sección 3.1), Kant define al idealismo trascendental como "la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones y no como cosas en sí" y donde "espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición"; para 1787 encontramos que Kant ha abandonado la idealidad de los fenómenos, es decir, ya no los considera como meras apariencias.

De acuerdo con la interpretación de Guyer, el idealismo trascendental que Kant sostiene en 1787 solamente está comprometido con la idealidad de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, es decir, con la idealidad del espacio y del tiempo. Este idealismo trascendental estaría complementado por un verdadero "realismo empírico" en el que los objetos externos existen con independencia ontológica de nuestros estados mentales, aunque conservan la dependencia epistemológica pues dependen de nuestras estructuras cognitivas.

Como lo señala Guyer, en 1787 Kant solamente afirma la idealidad del espacio y del tiempo, es decir, los considera como dependientes de la mente del sujeto, ante lo cual cabe preguntar si sostener este tipo de idealidad no conduce a la idealidad de los objetos externos. Guyer responde de manera negativa a esta pregunta, pero su respuesta implica reconciliar el idealismo trascendental con el realismo empírico que afirma la independencia ontológica de los objetos externos.

Kant simply needed to drop the assumption that the epistemological status of being an "appearance", or known through one of our own forms of intuition, requires the ontological status of being a "representation", an actual state or modification of the self, in order to

---

<sup>163</sup> "Kant llegó a comprender la necesidad de una crítica de la facultad de juzgar reflexionante sólo cuando llegó a considerar lo empírico de una manera ordenada y coherente, esto es, sólo cuando operó de manera coherente con la teoría del Realismo Empírico que había construido deficientemente en la primera edición de la *KrV*. Ello supone que a través de las dos ediciones de la *KrV* (y de los *Proleomena*), no hay una buena exposición de la doctrina del Realismo Empírico, y esto quiere decir ante todo una cosa: que no se produce en ellas la deseada coherencia entre ésta última doctrina y el Idealismo Trascendental." (Villacañas, J.L., *La Filosofía Teórica de Kant*, p.24).

exploit the possibility that we could know that something exist independently of us without knowing *what it is like* independently of us. (...) Thus it was by this means that Kant could retain his arguments for the transcendental ideality of space and time even while advancing his arguments for ontological realism.<sup>164</sup>

Kant puede sostener su realismo ontológico a la vez que su idealismo trascendental porque solamente afirma la idealidad trascendental de espacio y tiempo, pero no su idealidad empírica. De ahí que Kant posteriormente defina a su idealismo como un idealismo "formal".<sup>165</sup> Mientras que el realismo empírico afirma que los objetos externos son ontológicamente independientes de nosotros, el idealismo trascendental señala que esos mismos objetos son epistémicamente dependientes de nosotros, en tanto que espacio y tiempo son las condiciones necesarias y universales del conocimiento humano.

Por lo tanto, afirmar la idealidad trascendental del espacio y del tiempo no conduce a la idealidad del mundo externo, ambas posiciones son compatibles. Lo que hay que destacar es que, al menos desde 1787, Kant asume plenamente un realismo ontológico.

...it should now be clear that the form of transcendental idealism which it requires is compatible with a realistic interpretation of the intended conclusion of the refutation of idealism. And in the absence of any convincing connection at all between the transcendental theory of experience and transcendental idealism, Kant can simply become a realist *malgré lui*.<sup>166</sup>

<sup>164</sup> "Kant simplemente necesitó abandonar el supuesto de que el status epistemológico de una 'apariencia', o conocer a través de las propias formas de la intuición, requería del status ontológico de una 'representación', un estado actual o modificación del yo, para explotar la posibilidad de que pudiésemos conocer que algo *existe* con independencia de nosotros sin conocer *qué es eso* que se conoce como independiente de nosotros. (...) Es así como Kant puede conservar sus argumentos en favor de la idealidad trascendental de espacio y tiempo incluso mientras avanza su argumento en favor del realismo ontológico." (Guyer, P., *Op. cit.*, p. 414).

<sup>165</sup> "En otras ocasiones lo he denominado [al idealismo trascendental] también *idealismo formal* con vistas a distinguirlo del *idealismo material*, es decir, del idealismo común, el cual pone incluso en duda o niega la existencia de las cosas exteriores." (Kant, I., *Op.cit.*, B 519 nota). Al respecto Allison señala: "El idealismo kantiano es 'formal' en el sentido de que es una teoría sobre la naturaleza y el alcance de las *condiciones* bajo las cuales los objetos pueden ser experimentados o conocidos por la mente humana. Este idealismo ha de contrastarse con los idealismos del tipo de Descartes y Berkeley, los cuales son, más que otra cosa, teorías referentes a los *contendos* de conciencia (entendidos en sentido empírico)." (Allison, H., *Op. cit.*, p. 62).

<sup>166</sup> "...ahora debería ser claro que la forma del idealismo trascendental requerida es compatible con una interpretación realista de la pretendida conclusión de la refutación el idealismo. Y en ausencia de cualquier conexión convincente entre la teoría trascendental de la experiencia y el idealismo trascendental, Kant simplemente puede llegar a ser un realista *malgré lui* [a pesar de él]." (Guyer, P., *Op. cit.*, p. 415).

Por otro lado, en su reciente artículo *"The Problem of Realism and the a priori"*, P. F. Strawson también intenta defender una interpretación realista de Kant. Sólo que su estrategia es muy distinta a la de Guyer.

Strawson comienza distinguiendo entre dos tipos de realismos, a saber, el realismo "metafísico" o "trascendente" y el realismo "interno" o "empírico".

On the one hand we have many philosophers, perhaps the majority of our contemporaries, who utterly repudiate, or find no sense in, what they are prone to call "metaphysical", or perhaps "trascendent", realism -i.e. the belief in a reality which in principle transcends all possible human knowledge or understanding. These philosophers would, for the most part, call themselves realists, while qualifying their realism (as a Putnam does) as an "internal" or "human" or (as Quine might) as a "scientific", realism. They could even be reasonably called, borrowing Kant's phrase, "empirical" realists".<sup>167</sup>

Strawson establece que el realismo "interno" o "empírico" se opone al realismo "metafísico" o "trascendente", según el cual, la realidad es trascendente al conocimiento humano y, por lo tanto, inaprehensible. Ahora bien, Strawson señala que a Kant se le imputa haber combinado su realismo empírico con un realismo trascendente -la doctrina de que la realidad como es en sí, es algo de lo que no podemos tener conocimiento-. Quienes sostienen esta idea consideran que Kant se encuentra comprometido con la existencia de dos distintos tipos de realidad, el de los "fenómenos" -que se pueden conocer de manera empírica- y el de la "cosa en sí" -la realidad que trasciende el conocimiento humano-. Es entonces que Strawson pregunta "¿Verdaderamente Kant combinó estos dos tipos de realismo?". Strawson responde con un rotundo "no" y desarrolla una interpretación para ver en qué sentido es compatible la doctrina de cosa en sí con el realismo

---

<sup>167</sup> "Por un lado tenemos muchos filósofos, quizá la mayoría de nuestros contemporáneos, quienes repudian totalmente, o no encuentran sentido en, lo que suelen llamar realismo 'metafísico', o quizá realismo 'trascendente' -i.e. la creencia en una realidad, la cual, en principio, trasciende todo posible conocimiento o entendimiento humano. Estos filósofos, al menos la mayor parte de ellos, se denominarían a sí mismos como realistas, mientras que calificarían a su realismo (como lo hace Putnam) como un realismo 'interno' o 'humano', o (como Quine) como un realismo 'científico'. Ellos podrían ser incluso razonablemente llamados, utilizando la frase kantiana, realistas 'empíricos'. (Strawson, P., "The Problem of Realism and the a priori", en: Parrini, P. (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, p.167).

empírico -o "interno"- de Kant. Creo que esta pretensión coincide con la interpretación de Guyer analizada anteriormente.

La conclusión de Strawson es que Kant no está comprometido con ambos tipos de realismo, que no está comprometido con la creencia acerca de la existencia de dos distintos tipos de realidad.

The holder of this ground will emphasise Kant's remark that the concept of noumenon is a purely negative concept, designed to put limits on our legitimate knowledge-claims; and he will argue that the thought of things as they are *in themselves* is not the thought of things of a different order from the things we have knowledge of, but the thought of those very same things in total abstraction from the conditions (of human sensibility and understanding) which have been shown, or argued, to be the conditions of the very possibility of such knowledge. On this interpretation, then we are not offered two realms; neither are we offered two realisms. On the contrary. Empirical realism stands where it did; and we are merely offered the cautious and surely legitimate reminder that human knowledge cannot exceed the bounds of human cognitive capacities.<sup>168</sup>

Así pues, Strawson se pronuncia en favor de esta interpretación que reivindica el realismo empírico de Kant como un realismo "interno", interpretación que parece terminar con aquellas interpretaciones que consideraban a Kant como comprometido con la existencia de una realidad trascendente. En esta interpretación de Strawson la cosa en sí y los fenómenos se refieren a la misma realidad. Considerar a las cosas como fenómenos es considerarlas en relación con las condiciones sensibles humanas en que se manifiestan, mientras que considerarlas como cosas en sí es considerarlas en completa abstracción de esas condiciones.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> "Quien sostenga esta interpretación enfatizará el señalamiento kantiano de que el concepto de nómeno es un concepto puramente negativo, diseñado para poner límites a nuestras legítimas pretensiones de conocimiento; y él argüirá que el pensamiento de las cosas como son en *sí mismas* no es el pensamiento de cosas de un orden diferente de las cosas que conocemos, sino el pensamiento de esas mismas cosas en total abstracción de las condiciones (de la sensibilidad y del entendimiento humanos) de posibilidad de tal conocimiento. En esta interpretación, por lo tanto, no ofrecemos dos dominios de realidad; tampoco ofrecemos dos realismos. Por el contrario. El realismo empírico permanece en su sitio; y lo que simplemente ofrecemos son las precauciones y el seguramente legítimo recordatorio de que el conocimiento humano no puede exceder los límites de las capacidades humanas cognitivas." (*Ibid.*, p. 171).

<sup>169</sup> Esta interpretación de la cosa en sí y de los fenómenos como las dos caras de la misma moneda, como refiriéndose ambas a la misma realidad, también es defendida por Allison en su libro *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 366 y ss.

Me parece que tanto Guyer como Strawson coinciden al interpretar el realismo empírico de Kant como una posición en la que los objetos externos son considerados como ontológicamente independientes y en la que no hay ningún compromiso con alguna realidad trascendente. Considero que es esta lectura realista de Kant bajo la cual su estrategia antiescéptica parece ser más poderosa frente al problema del mundo externo, ya que en la *Refutación del Idealismo* Kant pretende establecer la existencia de objetos externos, mismos que bajo esta interpretación, son considerados como ontológicamente independientes de los estados subjetivos, lo cual sí parece atentar contra el escéptico cartesiano.

En efecto, el realismo con el cual Kant piensa refutar al idealismo en 1787, tiene -como lo señala Stroud- dos aspectos, uno ontológico y otro epistémico.

El realismo que Kant quiere probar es una visión compleja y convincente. Supone algo más que la sola idea de que las cosas existen en el espacio independientemente de quienes las perciban e independientemente de la capacidad de cada quien para saber de su existencia. Éste es el que podría denominarse el aspecto metafísico del realismo. Pero el realismo kantiano también tiene un aspecto epistémico; implica algo acerca de la manera en que tenemos acceso a estas cosas que existen con independencia de nosotros. Para Kant nuestra percepción y por tanto nuestro conocimiento de las cosas externas es directo, no mediado ni inseguro.<sup>170</sup>

En la *Refutación del Idealismo*, Kant pretende refutar la teoría de la prioridad epistémica, valiéndose del aspecto epistémico de su realismo; es decir, intenta demostrar que no se considera como cuestión de fe la existencia de los objetos externos, sino que los percibimos de manera tan directa como se perciben los estados mentales.

Me parece importante señalar que la estrategia antiescéptica desarrollada por Kant considera inteligible el desafío escéptico. Kant considera que refutar el desafío escéptico implica la elaboración de una explicación de cómo conocemos el mundo externo a pesar de los señalamientos del escéptico. Para ello necesita demostrar que tenemos experiencia directa de los objetos externos que existen

---

<sup>170</sup> Stroud. B., *El Escepticismo Filosófico y su Significación*, p. 110 - 111.

independientemente de los estados mentales. Debe refutar el idealismo y afirmar su realismo empírico.

### **3.3.2) El argumento de la *Refutación del Idealismo***

En las secciones anteriores (3.3 y 3.3.1) se establecieron las bases para interpretar al argumento de la *Refutación del Idealismo* desde una perspectiva realista, desde la que dicho argumento parece más fuerte y con mayor alcance. Bajo esta perspectiva, ahora toca el turno de analizar detalladamente la estructura de dicho argumento.

Como hemos visto, el Kant de 1787 es de los que consideran que el escepticismo puede ser refutado oponiéndole un argumento que le muestre su inviabilidad. Kant elabora dicho argumento en la *Refutación del Idealismo*; se trata de un "argumento trascendental" cuya estructura pasamos ahora a analizar.

Un argumento trascendental antiescético debe tener, en general, la siguiente estructura lógica:

- 1) La premisa inicial afirma un hecho (H) que el escéptico acepta sin problemas.
- 2) Se argumenta que (C) es la condición de posibilidad necesaria para que ocurra (H). De manera que "H implica C".

Por lo tanto: (3) Se afirma (C).

De acuerdo con Strawson, ésta es la estructura lógica que presenta el argumento de la *Refutación del Idealismo*.

Un filósofo que presente un argumento trascendental puede comenzar con una premisa que el escéptico no cuestiona, a saber, el que ocurra el pensamiento autoconsciente y la experiencia, y luego proceder a alegar que la condición necesaria para la posibilidad de tal

experiencia es, digamos, el conocimiento de la existencia de los objetos externos o de los estados mentales de otros seres.<sup>171</sup>

El argumento trascendental de la *Refutación* es:

1) "*Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo*".

Esta es la premisa que el escéptico debe aceptar sin problemas y a partir de la cual debe ser refutado. A diferencia de la *Deducción* en la que Kant señala la necesidad de integrar todas las representaciones en una misma conciencia, la conciencia a la que se refiere esta premisa implica un autoconocimiento real y no una mera autoconciencia. Aquí se establece que me conozco a mí mismo como determinado en el tiempo, como un fenómeno empírico dentro del entramado general de la experiencia, es decir, el sujeto es considerado como un objeto más de conocimiento, como un fenómeno más en el mundo. Allison defiende esta interpretación:

Si la conciencia de la existencia de uno en el tiempo equivale a la experiencia interna, entonces (...) debe consistir en el conocimiento que tiene la mente de sus propias representaciones consideradas como "objetos subjetivos" (...) estos "objetos subjetivos" se experimentan tal como "existen objetivamente en el tiempo". En otras palabras, son experimentados como sucesos mentales, los cuales, no obstante, son fechables en el único tiempo objetivo del mundo fenoménico.<sup>172</sup>

Esta premisa nos señala que el Yo es consciente de su propia historia subjetiva enmarcada en el único mundo objetivo, es consciente de su propia existencia determinada en el tiempo.

2) "*Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción*".

---

<sup>171</sup> Strawson, P., "Escepticismo, Naturalismo y Argumentos trascendentales", en: Cabrera, I. (comp.), *Argumentos Trascendentales*, p. 142.

<sup>172</sup> Allison, H., *Op. cit.*, p. 452.

Esta premisa hace referencia a la tesis de la *Primera Analogía* en la que Kant sostiene que el tiempo es el sustrato de todos los fenómenos y que sólo en el tiempo es posible representarnos tanto la simultaneidad como la sucesión.

Todos los fenómenos se hallan en el tiempo. Sólo en éste, como sustrato (como forma permanente de la intuición interna) podemos representar tanto la simultaneidad como la sucesión. Así, pues, el tiempo, en el cual hemos de pensar toda modificación de los fenómenos, permanece y no cambia, ya que forma el sustrato del cual la sucesión y la simultaneidad representan meras determinaciones.<sup>173</sup>

De las tesis de la *Estética* se desprende que el tiempo es la intuición pura de todos los fenómenos ("todos los fenómenos se encuentran en el tiempo"), pero también señala que, en tanto que el tiempo no es un objeto representado, sino la forma general en que nos son dados los objetos; éste es imperceptible en sí mismo. Pero necesariamente debe de existir algún sustituto sustancial, mismo que Kant encuentra en los fenómenos externos.

Si prescindimos de lo permanente, no hay, pues, relación temporal alguna. Ahora bien, dado que no podemos percibir el tiempo en sí mismo, ese elemento permanente que hay en los fenómenos constituye el sustrato de toda relación de tiempo y, consiguientemente, la condición de posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir, de la experiencia (...) Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (Fenómeno), mientras que todo lo que cambia o puede cambiar pertenece únicamente al modo según el cual esa sustancia o esas sustancias existen y, consiguientemente, a sus determinaciones.<sup>174</sup>

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

3) *"Ese algo permanente no puede ser una intuición en mí, porque todos los fundamentos de mi existencia que se encuentran en mí son representaciones que, necesitan, a su vez, de algo permanente distinto de ellas para determinar su cambio"*.

---

<sup>173</sup> Kant, I., *Op cit.*, B 225.

<sup>174</sup> *Ibid.*, B 227.

Esta premisa tiene por objeto "cancelar la jugada obvia del cartesiano", a saber, sostener que la *res cogitans* es, en sí misma, ese algo permanente requerido.

La crítica kantiana al *cogito* cartesiano se encuentra en los Paralogismos. Ahí Kant establece que el idealista cartesiano confunde la conciencia del Yo completamente indeterminado (sujeto trascendental), con la conciencia determinada de un sujeto particular (sujeto empírico).

Para Kant, el Yo es simplemente la forma del sujeto trascendental = x, es la mera forma lógica del pensamiento que permanece en el tiempo.

No podemos señalar como fundamento de tal doctrina -la psicología racional- sino la representación "yo", que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicado y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado.<sup>175</sup>

Así, el idealista escéptico confunde el "yo trascendental" con un "yo noumérico", con una sustancia, y a partir de este error, Descartes creyó que había llegado a una certeza respecto de nuestra propia existencia. A este tipo de error Kant lo denomina "ilusión trascendental". En tanto que la *res cogitans* carece de contenido empírico, no es objeto de la intuición y, por lo tanto, no es capaz de operar como ese algo permanente requerido para determinar la existencia del Yo en el tiempo.

4) *"Por lo tanto, ese algo permanente tiene que ser algo 'fuera de mi' y no sólo por la mera representación de algo 'fuera de mi'. De acuerdo con esto "la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo 'fuera de mi'."*

En tanto que la intuición externa no puede ser el origen de ese algo permanente, tiene que serlo algo procedente del sentido externo, es decir, algo ubicado en el espacio, algo "fuera de mi". Kant concluye que ese sustrato que sustituye al

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, A 346 / B 404.

tiempo y que posibilita la determinación de un sujeto a través del tiempo, son los objetos externos. Se establece así que la conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos externos. Kant ha refutado al idealista escéptico.

Me parece que este argumento sólo puede tener éxito en la medida en que se interprete a esas cosas "fuera de mí" como cosas que existen con independencia ontológica. Este es el punto en el que se da la ruptura con el reduccionismo ontológico sostenido en el *cuarto Paralogismo* de 1781. El argumento de la *Refutación del Idealismo* establece la necesidad de conocer algo permanente cuya existencia sea independiente de los estados mentales; lo cual expresa la posición realista -y ya no más idealista- con respecto a los objetos externos. Esta interpretación es defendida por Paul Guyer:

...First, both by their arguments and by certain specific turns of phrase they strongly suggest that in spite of the ambiguity he analyzed in 1781 Kant did intend his refutation of 1787 and after to establish the legitimacy of our claim to know of the existence of objects which are ontologically independent of, and not just phenomenologically external to, ourselves. In spite of Kant's claim merely to provide a "new method of proof", his new refutation of idealism was meant to break with his reductionism of 1781. Second, Kant's post-1787 versions of the refutation of idealism throw light on the means by which he intended to justify the claim to knowledge of objects conceived of as ontologically independent of the self.<sup>176</sup>

Así pues, el argumento trascendental de la *Refutación*, no "supone", sino que "demuestra", el conocimiento directo del mundo externo y, por ende, su existencia. Con esto Kant ha logrado refutar la teoría de la prioridad epistémica, pues ha dejado en claro que la experiencia externa es, al menos, tan directa, como la

---

<sup>176</sup> "...Primero, tanto por los argumentos como por cierto giro en el uso de ciertas expresiones, sugieren fuertemente que a pesar de la ambigüedad establecida en 1781, Kant intentó su refutación de 1787 para establecer la legitimidad de nuestra pretensión de conocer la existencia de objetos, los cuales son ontológicamente independientes de, y no sólo fenomenológicamente externos a, nosotros mismos. A pesar de la pretensión kantiana de solamente proporcionar un "nuevo método de demostración", su nueva refutación del idealismo significó una ruptura con su reduccionismo de 1781. Segundo, las versiones posteriores a 1787 de la refutación del idealismo, arrojan luz sobre los medios por los cuales Kant intentó justificar la pretensión de conocer objetos considerados como ontológicamente independientes de la mente." (Guyer, P., *Op.cit.*, p. 288.)

experiencia interna. Esto implica que los objetos externos son tan reales como lo son los estados mentales.

## CONCLUSIONES

Recapitulando un poco, podemos decir que el problema del mundo externo tiene su origen en la Modernidad, en la obra de Descartes más exactamente. A pesar de que existen autores que afirman que dicho problema ya estaba presente para los escépticos griegos, en el primer capítulo se mostró cómo dicho problema no tenía cabida dentro de la esfera intelectual del mundo helénico. Así pues, el problema del mundo externo surge cuando Descartes combina su dualismo metafísico con su perspectiva fundacionalista del conocimiento. Es precisamente esta desafortunada combinación la que lo obliga a afirmar la teoría de la prioridad epistémica de los estados mentales sobre los objetos externos, que como se vio, es el verdadero origen del problema del mundo externo. Una vez que se acepta la teoría de la prioridad epistémica las conclusiones escépticas respecto del mundo externo y las otras mentes se vuelven inevitables. Es entonces cuando el escepticismo cartesiano nos conduce a un total solipsismo en el que sólo podemos tener conocimiento de nuestros propios estados subjetivos.

En vista de lo devastadora que resulta esta conclusión escéptica, el problema del mundo externo se convirtió en un problema insoslayable al cual la mayoría de los filósofos han tratado de dar salida.

Hemos visto la gran preocupación que Kant sentía por el hecho de que el problema del mundo externo siguiera vigente, es por ello que el escepticismo es uno de los principales enemigos con los que polemiza a lo largo de toda la *Crítica de la Razón Pura*.

He seguido la caracterización de la estrategia antiescéptica de Kant puesta en boga por P. F. Strawson, según la cual, dicha estrategia esta conformada por la *Deducción Trascendental* y por la *Refutación del Idealismo*.

En el segundo capítulo se abordó la primera parte de esta estrategia, es decir, la tesis de la objetividad en la *Deducción Trascendental*. Ahí se mostró que Kant logra establecer exitosamente, contra el escepticismo de Hume, la validez objetiva de las categorías. En ese capítulo también se mostró que la llamada tesis de la objetividad sólo es efectiva frente al escepticismo humeano y que, a pesar de Strawson, el argumento trascendental que establece la necesidad de utilizar conceptos de objetos externos no parece atentar en lo más mínimo contra el problema del mundo externo. El escéptico puede perfectamente conceder la necesidad de los conceptos de objetos externos, pero ello no afecta en nada su desafío. El escéptico podría argüir que la necesidad de pensar en términos de objetos externos no es incompatible con la posibilidad de que todo fuera parte de un sueño o de una alucinación.

En tanto que los resultados obtenidos a partir de la reconstrucción de la *Deducción Trascendental* sólo son efectivos frente al escepticismo humeano, la estrategia antiescética de Kant debe ser complementada con la *Refutación de Idealismo*. El análisis de esta última parte de la estrategia antiescética de Kant fue el tema central del último capítulo de este trabajo.

Uno de los puntos que traté de destacar en ese último capítulo fue la interpretación de aquellos autores que, como Guyer, Strawson y Allison, consideran que en la *Analítica Trascendental* Kant sostiene un realismo empírico o "interno". Esto con la finalidad de encontrar una interpretación que potenciara la fuerza y el alcance de la estrategia antiescética kantiana. Creo que es sólo bajo esta interpretación como se puede apreciar la verdadera agudeza del antiescepticismo kantiano.

Bajo esta luz, la parte final de este trabajo abordó el argumento que Kant proporciona en la *Refutación del Idealismo*, mediante el cual trata de establecer la necesidad de conocer objetos externos -considerados como ontológicamente

independientes de los estados mentales- como condición de posibilidad para conocernos a nosotros mismos (autoconocimiento). Es en la *Analítica Trascendental*, capítulo al que pertenece la *Refutación del Idealismo*, en donde Kant trata de establecer la realidad objetiva de las categorías, es decir, trata de mostrar que actualmente y de hecho aplicamos estos conceptos a objetos que son ontológicamente independientes de nosotros. Sólo bajo esta interpretación realista cobra sentido la pretensión antiescéptica kantiana de establecer la "única prueba posible" en favor de la existencia del mundo externo y desaparecen los equívocos y las paradojas que aparecían en la versión de 1781.

Si bien es cierto que la estrategia antiescéptica kantiana no logra terminar de manera concluyente con el problema del mundo externo, sí le asesta un fuerte golpe al proporcionar un argumento correcto en contra de la prioridad epistémica. La estrategia antiescéptica kantiana al menos logra refutar los supuestos epistémicos del escepticismo cartesiano y al minar su base epistemológica, el desafío escéptico parece haber perdido su lado más devastador.

Ahora bien, ¿qué salida le queda al escéptico frente al jaque en el que parece haberlo colocado la estrategia antiescéptica kantiana? El escéptico puede cerrar filas ante esta estrategia y volver a plantear su desafío en términos más radicales señalando que toda justificación proveniente del realismo "interno" es insatisfactoria puesto que la duda escéptica parece plantear una cuestión "externa". Es decir, el escéptico podría caracterizar a la filosofía kantiana como un intento por justificar nuestro conocimiento "desde el interior", desde nuestro esquema conceptual; a lo que el escéptico podría objetar que lo que él cuestiona es ese mismo esquema conceptual como un todo, duda de las reglas mismas que dan sentido a nuestra experiencia del mundo externo. Es entonces cuando las estrategias "disolutorias" entran en juego ya que una vez que el escéptico se ha radicalizado, todo intento por refutarlo parece estéril. La única alternativa viable

ante la nueva amenaza del escéptico consiste en cuestionar la legitimidad de la posición "extrema" desde la cual el escéptico lanza su desafío. La única alternativa posible parece ser tratar de disolver el desafío escéptico.

Finalmente, quisiera comentar algo respecto a la principal crítica que dirige Barry Stroud a la estrategia antiescética kantiana en su artículo "*Interno y Externo: 'Empírico' y 'Trascendental'*".

Luego de señalar que Kant estuvo en lo correcto al enfocar su estrategia antiescética en contra de la teoría de la prioridad epistémica de los estados subjetivos sobre los objetos externos, Stroud concluye afirmando que esta estrategia antiescética fracasa en tanto que nos deja en una posición "en la cual no tenemos conocimiento alguno de ninguna cosa que exista de manera independiente."

Kant afirma haber eliminado esta posibilidad, por lo menos empíricamente hablando, pero parece haberlo hecho simplemente volviendo a instaurar una versión trascendental de esa misma descripción. La única explicación que a su parecer podemos dar de nuestra posición es una en la cual no tenemos ningún conocimiento de nada que exista con independencia de nosotros.<sup>177</sup>

Stroud considera que la estrategia antiescética de Kant fracasa porque deja nuestro conocimiento limitado a las cosas que concibo en dependencia de mí. "Por consiguiente me encuentro restringido a algo que acepto que es puramente subjetivo, sin ninguna posibilidad de aprender nada de lo que es el caso objetivamente."<sup>178</sup> Desde la perspectiva de Stroud, la explicación trascendental que proporciona Kant acerca de nuestro conocimiento del mundo, en realidad no es más satisfactoria que la establecida por el escéptico cartesiano, pues nos vuelve a dejar "encerrados" en el ámbito de lo mental. Para Stroud la teoría de la

---

<sup>177</sup> Stroud, B., *El escepticismo Filosófico y su Significación*, p. 133-134.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 134.

prioridad epistémica sólo se ha desplazado del nivel empírico al nivel trascendental.<sup>179</sup>

Hasta donde entiendo, el principal reproche que Stroud hace a la estrategia antiescética de Kant es que simplemente transporta la duda escéptica del nivel empírico al nivel trascendental, es decir, que al declarar que el ámbito de la cosa en sí es incognoscible, nos deja en una posición en la que no es posible conocer las cosas independientes de nosotros. Por ello Stroud considera que la respuesta de Kant al desafío escéptico es "una respuesta escéptica".<sup>180</sup> Stroud demanda conocimiento acerca de la realidad que es independiente de nosotros.

En realidad, la crítica de Stroud no es nada novedosa, sino que simplemente reproduce la realizada por G. E. Schulze -quien se autodenominó Enesidemo<sup>181</sup>- al idealismo trascendental de Kant en 1792. Schulze afirmaba que Kant había introducido ilegítimamente la cosa en sí ya que todo su sistema trascendental trataba con el mero ámbito de las apariencias<sup>182</sup>. Su postura puede resumirse en dos proposiciones:

- 1) Nada ha sido conocido o demostrado con certeza acerca de las propiedades o la existencia de la cosa en sí.
- 2) Nada ha sido conocido o demostrado con certeza acerca del origen y las condiciones del conocimiento.

La conclusión de Schulze es que si Kant es verdaderamente consecuente con su criticismo, entonces debe de asumir una posición escéptica.

---

<sup>179</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 132 y n. 9.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>181</sup> Enesidemo fue la figura principal del escepticismo pirrónico hacia el siglo I a.C. Renovó el Pirronismo, mediante la introducción de los diez tropos que rigen la suspensión del juicio, con la finalidad de combatir al escepticismo proveniente de la Academia. Schulze revive la figura de Enesidemos ya que considera que su escepticismo es semejante al de éste, con la diferencia de que su oponente es la filosofía crítica.

<sup>182</sup> Cfr. Beiser, F. C., *The Fate of Reason (German Philosophy from Kant to Fichte)*, p 266 y ss.

Me parece que el error de Stroud -y el de Schulze- radica en que no repara sobre la distinción que hay entre la versión del idealismo trascendental de 1781, en el que se afirma la idealidad de los objetos externos, los cuales son reducidos a meras representaciones, y la versión de 1787, en la que sólo se afirma la idealidad de espacio y tiempo, mientras que los objetos externos son considerados como ontológicamente independientes. Como lo señala Guyer, al idealismo trascendental de 1787 le corresponde un "realismo ontológico" y la *Refutación del Idealismo* mostró correctamente que de hecho conocemos esos objetos que son independientes de nuestros estados subjetivos, que es lo que Stroud le reprocha no haber hecho a Kant.

Creo que Stroud limita su crítica de la estrategia antiescéptica kantiana a la versión de 1781, en la que Kant sí se compromete con una visión del conocimiento bastante subjetivista en la que sólo se conocen los fenómenos, la realidad que depende de nuestra mente. Pero si la interpretación realista de Guyer y de Strawson es correcta, la estrategia antiescéptica kantiana de 1787 logra establecer que sí conocemos objetos que son ontológicamente independientes de los estados mentales.

Al parecer, la crítica de Stroud está basada en una interpretación de la doctrina de la cosa en sí, según la cual, fenómeno y cosa en sí son dos entidades distintas; el fenómeno se refiere a las apariencias, a nuestros estados subjetivos, y la incognoscible cosa en sí a la realidad independiente.

Como se vio anteriormente, ésta no parece ser la interpretación más apropiada de la doctrina de la cosa en sí. Strawson es enfático al señalar que la cosa en sí sólo es un concepto negativo. Si se acepta la interpretación realista de Kant propuesta por Guyer y Strawson, la crítica de Barry Stroud parece carecer de fundamento.

## BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry, *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Tr. Dulce María Granja Castro, Barcelona: Anthropos-UAM, 1992.

AMERIKS, Karl, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy", en: *American Philosophical Quarterly*, V. 19, No. 1, January 1982, pp. 1-19.

AYER, Alfred J., *El Problema del Conocimiento*, Tr. Andrés R. Raggio, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

BENNETT, Jonathan, *La "Crítica de la Razón Pura" de Kant. I La Analítica*, Tr. A. Montesinos, Madrid: Alianza Universidad, 1979.

BEISER, Frederick, *The Fate of Reason (German Philosophy from Kant to Fichte)*, USA: Harvard University Press, 1987.

BERKELEY, George, *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*, Introducción, Traducción y Notas de Concha Cogolludo Mansilla, Madrid: Gredos, 1982.

BEUCHOT, Mauricio, "Escepticismo Medieval: el caso de Nicolás de Autrecourt", en: Beuchot, Mauricio, *El Espíritu Filosófico Medieval*, México: UNAM-IIF, 1994, pp. 79-92.

BROCHARD, Victor, *Los Escépticos Griegos.*, Tr. Vicente Quinteros., Buenos Aires: Losada, 1945.

BURNYEAT, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", en: Williams, Michael (ed.), *Scepticism*, Dauthmond: Aldershot, 1993. pp. 3-40.

CARL, Wolfgang, "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories", en: Förster, Eckart (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postum*, Stanford, California: Stanford University Press, 1989, pp. 3-20.

CARNAP, Rudolf, "Empirismo, Semántica y Ontología", en: Muguerza, J. (ed.), *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Madrid: Alianza Universidad, 1974, pp. 400-419.

DANCY, Jonathan. y SOSA, Ernesto (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1992.

DAVIDSON, Donald, *Mente, mundo y acción*, Tr. Carlos Moya, Barcelona: Paidós, 1992.

DESCARTES, Rene, *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Tr. E. López y M. Grana, Madrid: Gredos, 1997.

GUYER, Paul, "The Transcendental Deduction of the Categories", en: Guyer, Paul, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 123-160.

—: *Kant and the Claims of Knowledge*, USA: Cambridge University Press, 1987.

HARRISON, Ross, "Strawson on Outer Objects", en: *Philosophical Quarterly*, V.20, 1970, pp. 213-221.

HENRICH, Dieter, "La estructura de la Prueba en la Deducción Trascendental de Kant", en: Granja Castro, Dulce María (coord.), *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión*, Barcelona: Anthropos-UAM, 1994., pp. 23-44.

HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tr, Margarita Costa, Buenos Aires: Paidós, 1974.

—: *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, Tr. Fernando Ramos González, México: Gernika, 1994.

KEMP SMITH, Norman, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Nueva York: Humanities Press, 1954.

—: *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London: Macmillan, 1941.

KANT, Immanuel, *¿Por qué no es inútil una nueva Crítica de la Razón Pura? (Respuesta a Eberhard)*, Tr. Alfonso Castaño Piñan, Buenos Aires: Aguilar, 1975.

—: *Crítica de la Razón Pura*, Tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1990.

—: *Principios Formales del Mundo Sensible y del Inteligible (La Disertación de 1770)*, Tr. Ramón Ceñal Lorente, Estudio preliminar por José Gómez Caffarena, Madrid: CSIC, 1990.

—: *Prolegómenos a toda Metafísica futura que pueda presentarse como Ciencia*, Tr. Mario P. M. Caimi, Buenos Aires: Chacras, 1984.

KÖRNER, Stephan, *Kant*, Tr. Ignacio Zapata Tellechea, Madrid: Alianza Universidad, 1977.

McDERMID, Douglas, "Thomas Ried on Moral Liberty and Common Sense", en: *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2), 1999, pp. 275-303.

MOORE, George, "Prueba del Mundo Exterior", en: Moore, George, *En Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Tr. Carlos Solís, Madrid: Hyspamérica ediciones, 1984, pp. 139 -160.

NAGEL, Thomas, *Una Visión de Ningún Lugar*, Tr. Jorge Issa González, México: F.C.E., 1996.

NORTON, Fate, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Methaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

PATON, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., Nueva York: Macmillan, 1936.

POPKIN, Richard, *Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Tr. Juan José Urtilla, México: F.C.E., 1983.

—: "Skepticism and Anti-Skepticism in the Latter Part of the Eighteen Century", en: Popkin, Richard, *The High Road to Pyrrhonism*, USA: Hackett Publising Company, 1980, pp. 55-77.

—: "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", en: Popkin, Richard, *The High Road to Pyrrhonism*, USA: Hackett Publising Company, 1980, pp. 103-132.

RORTY, Richard, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Tr. Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra, 1995.

SELLARS, Wilfrid, "Some Remarks on Kant's Theory of Experience", en: *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), pp. 633-647.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Introducción, Traducción y Notas, por Antonio Gallego y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Gredos, 1993.

STEPANENKO, Pedro, "Kant, Strawson y el Escepticismo", en: Stepanenko, Pedro, *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y Objetivos de la Deducción Transcendental de las Categorías*, Apéndice II, manuscrito.

—: "Conciencia y Autoconciencia en Kant", en: *Diánoia*, no. 41, 1995, pp.145-155.

STRAWSON, Peter F., "Escepticismo, Naturalismo y Argumentos Transcendentales", en: Cabrera, Isabel (comp.), *Argumentos Transcendentales*,

México: UNAM-IIF, 1998. pp. 135-160.

—: "Imagination and Perception", en: Foster, L. y Swanson, J. W. (eds.), *Experience and Theory*, USA: University of Massachusetts Press, 1970, pp. 31-54.

—: "The Problem of Realism and the a priori", en: Parrini, Paolo (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, Dordrecht: Kluwer Academics, 1994, pp. 167-173.

—: *Los Límites del Sentido (Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura)*, Tr. Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

STROUD, Barry, "Argumentos Trascendentales", en: Cabrera, Isabel (comp.), *Argumentos Trascendentales*, México: UNAM-IIF, 1998.

—: *El Escepticismo Filosófico y su Significación*, Tr. Leticia García Urriza, México: F.C.E., 1991.

—: *Hume*, Tr. Antonio Ziri6n, UNAM-IIF, 1995.

TORRETTI, Roberto, "La Subjetividad del Espacio Objetivo", en: Torretti, Roberto y Cordua, Carla, *Variedad en la Raz6n. Ensayos sobre Kant*, USA: Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 47-53.

—: *Manuel Kant. Estudio sobre los Fundamentos de la Filosofía Crítica*, Buenos Aires: Chacras, 1967.

TREJO, Wonfilio, *Fenomenalismo y Realismo*, México: UNAM-IIF, 1987.

TURBAYNE, Colin, "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", en: *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), pp. 225-244.

VILLACAÑAS, José Luis, *La Filosofía Teórica de Kant*, Valencia: Episteme Maior. 1984.

WALKER, Ralph, *Kant*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

WILKERSON, T. E., *Kant's Critique of Pure Reason. A Comentary for students*, Oxford: Clarendon Press, 1976.

WILSON, Margaret D., "On Kant and the Refutation of Subjectivism", en: Beck, Lewis W., (ed.), *Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht: D. Reidel, 1974, pp. 208-217.

—: *Descartes*, Tr. José A. Robles, México: UNAM-IIF, 1990.

WILLIAMS, Michael, "Scepticism without Theory", en : Williams, Michael (ed.), *Scepticism*, Dauthmond: Aldershot, 1993, pp. 41-82.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, Oxford : Blackwell, 1969.