Jonathan
Bennett

La *Crítica de la razón pura* de Kant
1. La *Analítica*

Versión española de
A. Montesinos

Alianza
Editorial

Título original:
Kant's Analytic

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2983-9 (Obra completa)
ISBN: 84-206-2233-8 (Tomo I)
Depósito legal: M. 9.499-1979
Fotocompuesto en Imposa-Tecnigraf, S. A.
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L. - Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5
Printed in Spain

INDICE GENERAL

LA ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

PREFACIO

Este libro se ocupa de la primera mitad de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant; se halla en preparación un tratamiento de la segunda mitad bajo el título de *Kant's Dialectic (La dialéctica de Kant)**. La presente obra debe poder ser leída por quienes no sepan nada acerca de la *Crítica*. Constituye en cierto sentido una 'introducción', pero de tipo selectivo, ya que no expone todos los temas más importantes de la *Crítica*. Lo que yo espero que proporcione es un punto de vista adecuadamente unificado sobre una buena parte de los logros kantianos.

Con este fin he criticado, aclarado, interpolado y revisado libremente. No me disculpo por haber adoptado este enfoque, por haber luchado contra Kant con uñas y dientes. Si en lugar de ello hubiese sido indulgente con él, o incluso si le hubiese concedido el beneficio de la duda, yo no podría haber aprendido cosas de su inescrutable obra maestra ni haber informado inteligiblemente sobre lo que en ella se dice.

Como todas las grandes obras pioneras de la filosofía, la *Crítica* está llena de errores y confusiones. Es un error pensar que un filósofo supremo no puede haberse equivocado de mala manera y con frecuencia: La *Crítica* tiene todavía mucho que enseñarnos, pero está equivocada en casi todas sus páginas.

* Esta obra ha sido ya publicada *(Kant's Dialectic.* Cambridge University Press, 1974), y su versión castellana aparecerá en esta misma colección.

No tengo sentimientos sobre el hombre Immanuel Kant; y en mi exploración de su obra no hago sitio para nociones tales como caridad, simpatía, deferencia u hostilidad.

Debido a que pretendo ser claro y, sin embargo, razonablemente breve, dedico poco espacio a reconocer deudas y a señalar desacuerdos con los que anteriormente han escrito sobre la *Crítica*. De hecho, no guardo simpatía por los que he leído; pero he aprendido de las obras de Bird, Ewing, Kemp Smith, Körner, Walsh, Weldon y Wolff más de lo que mi silencio comparativo sobre ellos podría sugerir.

He contrastado, con dificultad, la traducción de Kemp Smith en todos los pasajes citados de la *Crítica*. Yo no subrayo las expresiones 'a priori' y 'a posteriori'; los otros pocos puntos en que me separo de Kemp Smith se señalan al ir apareciendo.

Siguiendo la práctica usual, hago referencia a la primera edición de la *Crítica* como 'A' y a la segunda como 'B'.

La presente obra fue escrita en tres grandes Partes y después, al comenzar la revisión, fue dividida en cincuenta y cuatro secciones. En el último minuto, introduje una división en capítulos. Esto no formaba parte de mi plan original, y no he ajustado el texto para acomodarlo. Sin embargo, los títulos de los capítulos son aproximadamente exactos, y pueden ayudar a un lector que desee ver si he tratado, y dónde lo he hecho, tal o cual tema kantiano.

La Tabla Analítica de Contenidos, leída conjuntamente con el texto, puede ayudar a los lectores a comprender las principales líneas de argumentación y exposición del libro.

Las Notas a pie de página sitúan cada pasaje citado o mencionado en el texto y sirven de referencia para buscar en el texto afirmaciones sobre las opiniones de Kant y de otros. Las Notas no contienen ninguna otra cosa más. Las pocas referencias de páginas que aparecen en el texto se repiten en las Notas, por lo que estas últimas proporcionan una lista completa de los pasajes a los que se hace referencia.

A. J. Ayer, Malcolm Budd, N. Buder, A. C. Ewing, John Kenyon, M. J. Scott-Taggart, P. F. Strawson, W. H. Walsh y R. Ziedins han leído y hecho útiles críticas de los borradores de partes del libro o de la totalidad de éste; y tengo una deuda especial con Gilliam Bennett, Ian Hacking y Michael Tanner por sus críticas globales a los últimos borradores. También estoy agradecido a Saul Steinberg por su comentario sobre la inestable relación entre lo a priori y lo empírico, que aparece en la portada.

J. F. B.

Cambridge
Marzo 1966

TABLA ANALÍTICA DE CONTENIDOS

Estética

§1. La Estética se supone que trata de los sentidos, del mismo modo que la lógica lo hace del intelecto; pero es mejor considerarla como el tratamiento de algunos problemas sobre el espacio y el tiempo.

§2. En su explicación de la distinción analítico/sintético, Kant pasa por alto la ambigüedad de las oraciones; explica la distinción en términos psicologistas; y algunas veces parece considerar como analítico sólo lo elementalmente analítico o verdadero por definición. §3. Un juicio a priori es 'necesario' en un sentido muy fuerte. La opinión de Kant de que los teoremas de Euclides son a priori pero no analíticos parece falsa salvo que 'analítico' signifique 'verdadero por definición'. §4. Sin embargo, Kant parece pensar que los teoremas de Euclides son necesarios no porque sean (no elementalmente) analíticos, sino por alguna razón que no descansa en consideraciones conceptuales. Lo interpretaré de ese modo en §§ 5-8, pero más tarde reinterpretaré sus conclusiones en términos de lo que, siendo analítico, no lo es de modo elemental.

§5. La teoría del sentido externo: el mundo externo tal como yo lo experimento no es euclideo debido a la existencia de uniformidades en las cosas externas, sino al modo uniforme de operar de mi sentido externo. §6. Si esta teoría es a posteriori, también lo es la geometría euclidea; si es elementalmente analítica, da por sentado lo que se trata de probar; y decir que es sintética y a priori es oscuro. Yo defenderé que algo parecido es analítico, pero no de un modo elemental (§§11-13). §7. Por pensar que es sintética y a priori ofrecerla como una teoría filosófica de elevada generalidad, Kant no puede

aceptar que la teoría del sentido externo se ocupe de los órganos sensoriales o de cualquier otro fenómeno. **§8.** El idealismo transcendental (fenomenalismo) de Kant afirma que aquello que puede decirse con sentido acerca de los fenómenos, esto es, de las cosas que se pueden conocer a través de los sentidos, se restringe a aquello que la experiencia puede enseñarnos sobre ellos. También piensa que no tenemos conceptos que no sean de cosas fenoménicas: de manera que no podemos aplicar, ni aun especulativamente, conceptos a lo no fenoménico, esto es, a lo nouménico. Sin embargo dice que debe haber noúmenos, o al menos que debemos ser capaces de 'pensar' los noúmenos. La teoría del sentido externo parece exigir un objeto nouménico; pero esto no sería así si la teoría no hubiera de construirse como sintética y con ello no hubiese que reificar el sentido externo.

§9. Un mundo espacial debe obedecer a una geometría, y Kant puede haber pensado que la de Euclides es, aunque sintética, la única consistente. Pero un mundo espacial podría obedecer a una geometría sólo de un modo general y aproximado; de modo que ¿por qué piensa Kant que no puede haber excepciones a los teoremas de Euclides? **§10.** Probablemente supone, de forma equivocada, que lo que decimos sobre el espacio debe basarse en lo que puede verse, en principio, de un golpe de vista.

§11. Puede defenderse la premisa suprimida en §§9-10, a saber, que lo que es externo (objetivo, distinto-de-uno-mismo) debe ser espacial. Strawson presenta un caos auditivo en el que no hay lugar para conceptos de objetividad y que por tanto no contiene nada externo. **§12.** Un ordenamiento del caos que deja entrar conceptos de objetividad introduce también una dimensión espacial. Esta se basa en un 'sonido maestro', pero parece que sería mejor un ordenamiento 'basado en el recorrido'. **§13.** El mundo auditivo sería todavía más objetivo si en él hubiese sitio para el movimiento y el cambio cualitativo, aunque si éstos no tuviesen limitaciones el mundo volvería a caer en el caos. **§14.** Cada uno de los desarrollos que se introducen en §§11-13 hace aumentar el engarce de los conceptos de objetividad en el mundo auditivo. Una teoría de Quine explica porqué: cada nuevo desarrollo aumenta el poder abreviador de esos conceptos.

§15. La teoría de Strawson de que lo externo debe ser espacial, puede ser analítica, pero al contrario que los ejemplos que da Kant de lo analítico (a) no es obvia, y (b) se ocupa de las precondiciones que ha de cumplir un concepto para tener una función, aunque ésta sea negativa. Es útil pretender que era a esto a lo que se refería Kant con 'sintético a priori'. Como la mayoría de los resultados analíticos que merecen la pena, el de Strawson no puede probarse de un modo concluyente; y aunque su analiticidad es importante su apriorismo no lo es.

§16. Teoría del sentido interno: el sentido interno impone a toda la experiencia la temporalidad. Kant parece estar en lo cierto en que todos nuestros conceptos presuponen la temporalidad, y que sin embargo no es analítico que la única realidad sea temporal; pero esto no hace aceptable la teoría del sentido interno. El idealismo transcendental kantiano sobre el tiempo es también insatisfactorio: aplicado al tiempo objetivo no es lo suficientemente amplio; aplicado al tiempo en general es trivial.

§17. Cuando habla de los conceptos Kant es unas veces psicologista y otras wittgensteiniano. Alinea la distinción concepto/intuición con las distincio-

nes entendimiento/sensibilidad y activo/pasivo, diciendo que podría haber una intuición activa (no sensible, intelectual), aunque no para los humanos. Esto es demasiado oscuro para ser valorado. **§18.** A pesar de las críticas de §8, el uso negativo que propone Kant de 'noúmeno' señala un punto válido: que nuestro mundo es temporal es un hecho contingente, sin embargo no podemos ni tan siquiera considerar la posibilidad de que no sea un hecho. Pero se equivoca al equiparar 'nouménico' con 'cognoscible por medio de una intuición no sensible' y al suponer que tal intuición nos situaría ante las cosas tal como son en sí mismas. La equiparación de la intuición activa o intelectual con el entendimiento intuitivo está también equivocada: explota la ambigüedad de 'intelectual'.

§19. Kant considera las intuiciones del espacio y el tiempo como algo básico para sus conceptos. Esto parece querer transmitir una afirmación sobre la lógica de expresiones como 'un espacio' y 'un tiempo'; afirmación que Kant erróneamente cree que explica por qué el espacio y el tiempo son necesariamente singulares. **§20.** De cualquier modo, el supuesto de Kant de que el espacio es necesariamente singular (e infinito) es falso; el supuesto correspondiente respecto del tiempo puede ser verdadero, pero no prueba su conclusión de que el tiempo es 'intuición a priori, no concepto'.

Analítica de los conceptos

§21. En los usos defendibles de 'concepto', v.g. el de Kant, los conceptos se corresponden con *tipos funcionales* de juicio. Tener el concepto de causa, digamos, es ser capaz de manejar juicios que ejecuten la misma labor que aquellos que se expresan en enunciados en los que aparece 'causa'. Por ello Kant puede hablar de conceptos de totalidad (asociados con los juicios universales), negación (juicios negativos), etc. **§22.** Kant enumera doce tipos funcionales de juicio. Piensa que son las 'formas' básicas que un juicio puede tener: todos los demás rasgos, o pertenecen a su 'contenido' o, si son formales, son definibles en términos de los doce de Kant. **§23.** Piensa que sus doce tipos de juicio (y por tanto, los correspondientes conceptos) son indispensables debido precisamente a que son las 'formas' básicas de los juicios. Aparte de la poca firmeza de la distinción forma/contenido, el argumento falla. Los doce de Kant se agrupan en cuatro tríos, y lo más que él puede afirmar es la indispensabilidad de uno de cada trío. Esto es demasiado poco para sus propósitos, y si es verdadero debe ser verdadero por definición. Para obtener resultados no triviales del tipo que desea Kant, debemos analizar 'juzgar' o 'emplear conceptos' o expresiones parecidas, pero no podemos argumentar a partir de una lista como trata de hacer Kant.

§24. 'Concepto' sólo es útil a la hora de describir un lenguaje en el que puedan expresarse juicios generales y juicios en tiempo pasado. Kant parece pensar que los juicios exigen un lenguaje, y que todos los lenguajes deben emplear conceptos. Por ello comete el doble error de equiparar '*x* efectúa juicios' con '*x* tiene conceptos'. Sin embargo, sus opiniones sobre la autoconciencia (§§28-31) le capacitan para concentrarse en el caso especial de los juicios expresados en un lenguaje que emplee conceptos. **§25.** Algunos de los doce favorecidos por Kant (sus 'categorías') pueden ser defendidos como indispensables para cualquier lenguaje que emplee conceptos, pero otros no lo son.

§26. Aunque Kant se propone probar aquí la indispensabilidad de todas sus doce categorías, más tarde replantea el caso sólo para las de relación, debido quizás a que éstas no se corresponden como debieran con los tipos de juicio de relación.

§27. Nos hemos ocupado de lo qué es tener conceptos y no de cómo se adquieren. Puede haber verdades analíticas interesantes en relación a la especie aprendizaje de conceptos, pero no en relación al género adquisición de conceptos. El debate sobre las 'ideas innatas' se ha visto alimentado por el desprecio a la diferencia que hay entre adquisición y aprendizaje.

§28. La Deducción Transcendental pretende mostrar, hablando sin rigor, que no puede haber experiencia que no se halle subsumida bajo conceptos. Las premisas de Kant son que todo estado sensorial debe (a) ser un estado de una mente unificada y (b) ir acompañado por la autoconciencia. (b) es cierto al menos para los tipos de experiencia de los que se ocupa Kant, es decir, de aquellos sobre los que se puede preguntar inteligiblemente '¿Cómo sería, "desde dentro", ser así?' **§29.** En un acto 'empírico' de 'síntesis', uno razona su propio camino hasta la conciencia de que se obtiene una unidad, v.g. la de las diferentes propiedades de una única cosa. La conciencia de que los estados mentales propios pertenecen a una única mente no puede lograrse de esa manera, y Kant dice que en este caso se halla involucrada una 'síntesis transcendental'. **§30.** Según la poco valiosa interpretación *genética*, la 'síntesis transcendental' es un acto intelectual atemporal. Kant sugiere también una mejor interpretación *analítica:* decir que el que *x* sea consciente de una unidad encierra una 'síntesis transcendental' es lo mismo que decir (a) que los elementos unificados deben satisfacer criterios de unidad y (b) que *x* posee tales criterios, es decir, que podría usarlos en las síntesis 'empíricas' que requieren tiempo. Se necesita tal posesión para la conciencia del propio pasado y por tanto la necesita cualquier criatura autoconsciente. **§31.** No existen criterios para responder a '¿Son míos estos dos estados sensoriales?', porque no puede darse tal problema; pero sí existen criterios para responder a '¿Era mío ese dolor?' si es que significa '¿Tenía entonces un dolor?' o '¿Existió "ese" dolor?'. Las cuestiones acerca de mis estados pasados llevan consigo, entre otras cosas, criterios de identidad mental. Conclusión de §§28-31: Cualquier estado en que yo pueda inteligiblemente suponer que podría encontrarme debe llevar consigo autoconciencia y con ella conocimiento de mis estados pasados, y por tanto la capacidad intelectual y la oportunidad de tener y valorar tal conocimiento. Por lo tanto, no puedo preguntarme cómo sería ('desde dentro') carecer de tales capacidades, o poseer una experiencia que no me permitiera ejercerlas.

§32. El análisis kantiano de la objetividad supone un gran avance respecto a Berkeley y Hume: Para Kant un concepto es más una regla que una 'idea' o imagen, y por tanto puede entender los objetos como construcciones lógicas efectuadas a partir de intuiciones y no como colecciones de éstas. Destaca correctamente la primera persona del singular: mi imagen del mundo y mi esquema conceptual deben construirse, de un modo que *yo* entienda, a partir de lo que *yo* conozco. **§33.** En la Deducción Transcendental Kant intenta anticipar su argumento posterior en favor de que 'Un ser autoconsciente debe tener experiencia de un ámbito objetivo', (a) explotando la ambigüedad de 'objeto', (b) invirtiendo de manera no válida 'El conocimiento de objetos requiere personas', y (c) dando significados restringidos a 'juicio' y 'experiencia'.

§34. El uso de 'imaginación' que se hace en la Deducción Transcendental de A es especialmente confuso. No parece probable que ninguna teoría de la imaginación que merezca la pena subyazca a los desplazamientos terminológicos de Kant.

Analítica de los principios

§35. Kant dice que cada concepto está asociado con un 'esquema', es decir, con una regla para imaginar instancias del concepto. **§36.** Esta teoría parece ofrecer una técnica para aplicar cualquier concepto: 'Constrúyase una imagen de acuerdo con el esquema (= regla), y después compárese el pretendido caso del concepto con la imagen'. Esto exige dos aplicaciones de conceptos, y por lo tanto no puede ser llevado a cabo por nadie que lo necesite. De hecho, el propio Kant muestra por qué no puede haber una técnica para la aplicación de conceptos como tal. **§37.** Se pretende que el esquematismo solucione un 'problema' sobre la aplicación de categorías. Esto, como la 'solución' que le da Kant, es incoherente. He aquí un subproducto de la 'solución': aplicamos a las cosas empíricas no la categoría, sino su esquema. Esto conlleva imágenes, y por tanto sensibilidad, y por tanto tiempo. V.g. el esquema de causa (= condicionalidad) es el concepto de condicionalidad-en-el-tiempo, el cual considera Kant que es el concepto ordinario de causa.

§38. Kant piensa que el análisis humano de causa debe pasar por alto una noción no empírica de necesidad. Acertadamente no ataca a Hume mediante contraejemplos: los contraejemplos *conocidos no* pueden desacreditar el programa para un análisis *empirista* de causa. ¿Qué entiende Kant por 'necesidad' causal? Hay cuatro posibles respuestas, entre las que se incluyen: (a) Quizás pasa de 'Debe haber leyes causales [si es que ha de existir una experiencia comprensible]' hasta 'Toda ley causal conlleva necesidad' a través de 'Las leyes causales son necesarias'; pero el lema es ambiguo y el paso en su conjunto no es válido. (b) Según una versión genética de la doctrina de la síntesis transcendental (§30), las leyes causales son necesarias porque el entendimiento las impone a priori a la experiencia. Esto, que forma parte de la 'revolución copernicana' de Kant, no tiene valor. **§39.** Una posible quinta respuesta: utiliza de un modo desorientador el lenguaje fatalista para hacer la afirmación —que Hume no hubiese aceptado— de que las leyes causales deben ser 'estrictamente universales', es decir, que una ley que falle tan sólo en un caso no puede usarse en explicaciones genuinas.

§40. El capítulo de los 'Principios' ofrece: (a) un único principio en cuanto a la 'cantidad' en un sentido diferente al que introdujo en la Deducción Metafísica (§41); (b) un único principio respecto a la realidad y a la negación, sin decir nada sobre la limitación (§§42-3); (c) tres principios sobre la sustancia (§§45-50), causa (§§53-4) y comunidad; y (d) tres explicaciones de las categorías modales en su uso empírico. La parte de la 'comunidad' de (c) y la totalidad de (d), no se volverán a tratar.

§41. Una magnitud extensiva es aquella que algo tiene en virtud de tener partes: tamaño y duración parecen ser las únicas magnitudes extensivas. Kant tiende equivocadamente a subordinar el tamaño a la duración. La Estética implica que todas las intuiciones tienen magnitud extensiva, pero esto no garanti-

za, como piensa Kant, que la 'matemática pura, en su total precisión' deba aplicarse al mundo empírico. **§42.** La 'magnitud intensiva' es definible únicamente como 'magnitud no extensiva'. Kant no consigue probar que las sensaciones deban tener grados de intensidad continuos; pero usa con éxito la noción general de magnitud intensiva para corregir algunos errores antiguos sobre 'lo real en el espacio' distinguiendo '¿Cómo está de ocupada esta región?' de '¿En qué grado está ocupada [la totalidad de] esta región?' Esto refuta 'Si hay movimiento hay espacio vacío'; pero Kant niega que haya nada que pueda contar como evidencia en favor de la existencia de espacio vacío (falso) o de tiempo sin acontecimientos (verdadero). **§43.** Kant utiliza 'magnitud intensiva' en contra del argumento de Mendelssohn en favor de la inmortalidad del alma. Su rechazo es correcto, pero acepta la falsa premisa mendelssohniana de que el cambio debe ser continuo si el tiempo lo es.

§44. La tercera Analogía no se discutirá; ni tampoco el 'principio de' las Analogías, pero se señala su sugerencia de que el tiempo es central para las Analogías.

§45. Una sustancia$_1$ es una cosa con cualidades; una sustancia$_2$ es una cosa sempiterna. Los dos conceptos se combinan con frecuencia. Kant espera que la tabla de los juicios le proporcione la sustancia$_1$ y que la sustancia$_2$ sea su esquema. Esto está doblemente equivocado; y Kant implícitamente lo admite, porque en la primera Analogía intenta mostrar la indispensabilidad del concepto de sustancia$_2$. **§46.** La cuestión de la sustanciabilidad no es una cuestión sobre la objetividad: para Kant la primera surge *dentro* del ámbito objetivo. **§47.** La alteración de una sustancia es el cambio de existencia de sus 'determinaciones' o propiedades. Kant dice que todos los sucesos deben ser alteraciones, lo cual implica que si algo aparentemente sustancial se destruyese deberíamos dejar de hablar de ello como de algo sustantivo. **§48.** Puede haber razonado así: si toda la evidencia que pudiese haber en favor del cambio de existencia de X consistiese en hechos sobre la alteración de Y, entonces el cambio de existencia de X *es* la alteración de Y y por tanto X es una propiedad o 'determinación' de Y. **§49.** Los pasos antireduccionistas normales no bastan para mostrar que no podamos privar a una cosa física, digamos, de su *status* sustantivo y seguir diciendo todo lo que tuviesemos que decir sobre ella. Contar la historia de un cerdo sin utilizar una expresión como 'el cerdo' es posible si disponemos de todos los enunciados que, en un lenguaje que *dispusiese* de 'el cerdo', pareciera absurdo expresarlos como enunciados sobre las propiedades y relaciones de cosas distintas del cerdo. **§50.** La propuesta de Kant, aunque posible, no es deseable. Tenemos razones para exigir a las sustancias una moderada durabilidad, pero no la eternidad. Además, su criterio de la eternidad puede conducir a la conclusión de que nada es sustancial: 'A través de todo suceso, algo persiste' no implica 'Algo persiste a través de todo suceso'. Un punto a favor de Kant: no está claro cómo puede hablarse, en forma cuantificada, del cambio de existencia de una sustancia.

§51. Kant arguye que sólo puede haber experiencia interna si existe experiencia externa. Este 'argumento del realismo' es esquemático y oscuro, pero su conclusión es defendible. Si alguien tuviera sólo experiencia interna habría una correlación biunívoca entre los informes de su memoria en tiempo presente y sus enunciados sobre su pasado, y por lo tanto no habría razón para llamar a los primeros 'informes de su *memoria*' o a los segundos 'enunciados sobre

su *pasado*'. Sólo un ser con experiencia externa puede hacer uso de su concepto del pasado (cf. §14); y por tanto ningún ser autoconsciente puede tener una experiencia puramente interna. Wittgenstein tiene un argumento que se le parece un poco, pero el suyo es notablemente diferente en propósitos y contenido. **§52.** Kant dice que (1) el idealismo transcendental es suficiente, y también que (2) es necesario el argumento del realismo, para refutar el idealismo empírico. Como (1) no implica (2), esto debe estar equivocado, y no lo salva el distinguir entre dos tipos de idealismo empírico.

§53. A partir de su equivocado análisis de la distinción entre percibir un proceso objetivo y 'examinar' un objeto sin cambios, Kant infiere de modo no válido que todo proceso objetivo debe estar gobernado por leyes causales. **§54.** Su 'argumento del ordenamiento' es mejor: para recordar el orden en que ocurrieron los acontecimientos pasados —incluso acontecimientos puramente internos— debe apelarse a consideraciones causales que descansan directa y específicamente sobre el ordenamiento temporal. Si se lo somete a ciertas cualificaciones esto es cierto, pero no establece la segunda Analogía con toda su fuerza.

ESTETICA

1. JUICIOS SINTETICOS A PRIORI

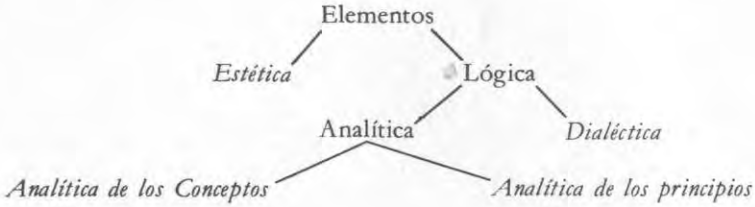
1. El lugar de la Estética en la Crítica

La *Crítica* tiene dos partes de desigual tamaño y mérito: la 'Doctrina Transcendental de los Elementos' y, con una extensión menor que la cuarta parte de ésta, la 'Doctrina Transcendental del Método'. La primera es de la que nos ocupamos principalmente.

La división principal dentro de los Elementos se da entre la Estética y la Lógica. Para Kant, las consideraciones estéticas conciernen a nuestros sentidos —a lo que vemos, oímos, tocamos, gustamos y olemos— y no tiene nada que ver con las cuestiones artísticas a las que ahora llamamos estéticas. La Lógica, para Kant, comprende todos los temas que podrían llamarse 'intelectuales', como son la evaluación de la evidencia, la extracción de consecuencias y la puesta de relieve de inconsistencias.

La Estética es un pequeño fragmento de los Elementos, y en su interior no hay divisiones importantes, la Lógica se divide en Analítica y en Dialéctica. En la Analítica, Kant pretende describir cómo trabaja el intelecto cuando actúa de modo óptimo; en la Dialéctica se ocupa de determinados abusos del intelecto y de la mala metafísica que surge de ellos. Las dos se relacionan de algún modo como la fisiología y la medicina clínica. La Analítica, a su vez, se divide en Analítica de los

Conceptos y en Analítica de los Principios, división que explicaré más tarde. El esquema global es, por tanto, así:



Tres de los items en cursiva de este cuadro corresponden a las tres partes de la presente obra; el cuarto, *Dialéctica,* será el tema de un libro posterior.

El cuadro sitúa a la Estética al nivel de la Lógica, y esto es desorientador. No sólo la Estética es muchísimo más pequeña, sino que también está relacionada de un modo muy diferente con su objeto nominal. La Lógica es un asalto directo sobre varios problemas filosóficos relativos al intelecto, mientras que la Estética se centra no sobre problemas sobre los sentidos sino sobre el espacio y el tiempo. La Estética y la Lógica están, no obstante, emparejadas por Kant porque éste piensa que al solucionar sus problemas sobre el espacio y el tiempo puede probar algo sobre los sentidos análogo a lo que la Lógica, a su entender, prueba sobre el intelecto.

Considerada como una fuente de argumentos convincentes y detallados que conducen de premisas verdaderas a conclusiones interesantes, la Estética no impresiona; sin embargo yo defiendo el que se la discuta con amplitud. Kant tiene una sensibilidad natural, subliminal, para los problemas filosóficos, de tal modo que aun los lugares en que argumenta mal sus escritos abundan en insinuaciones y sugerencias que pueden conducirnos a atisbos que el propio Kant no tenía. Más aún, para la comprensión de las partes más maduras y fructíferas de la *Crítica* es necesario prestar atención al tratamiento kantiano de los problemas sobre el espacio y el tiempo.

La 'Doctrina Transcendental del Método' está formada por incoherentes repeticiones del material de los Elementos, más una exposición de las opiniones de Kant sobre el método geométrico[1] —opiniones que, aunque ingeniosas, se han revelado, con la obra posterior sobre la filosofía y la lógica de las matemáticas, como completa y fatigosamente equivocadas. Esta parte de la *Crítica* debe claramente su existencia más a la creencia de Kant de que debía existir que a la presión intelectual

[1] Opiniones sobre el método geométrico: A 712-38 = B 740-66.

de algo que él tuviese que decir. Se la anuncia ambiciosamente: "...hemos de ocuparnos de una *disciplina,* de un *cánon,* de una *arquitectura* y de una *historia* de la razón pura"[1]— y claro está, contiene cuatro capítulos, ¡cuyas longitudes respectivas son 86, 37, 20 y 5 páginas! Algunas veces citaré la parte del Método de la *Crítica,* pero no me ocuparé de ella en su conjunto.

2. Analítico y sintético

Los argumentos centrales de la Estética dependen del uso kantiano de los términos 'analítico' y 'sintético'. Los emplea para diferenciar lo que él denomina dos tipos de juicios y lo que llamaré dos modos de construir enunciados declarativos. Si juzgamos un enunciado como analítico, consideramos que no añade nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo divide tan sólo, por medio de análisis, en sus conceptos constituyentes, pensados ya (aunque confusamente) en él.[2] Por ejemplo, 'Todos los cuerpos son extensos' es considerado por Kant analítico porque

> no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo, para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquél concepto, es decir, tomar consciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado.

Un enunciado se considera sintético si estimamos que 'añade al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido extraerse por análisis alguno'; por ejemplo:

> Si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Kant parece desestimar la posibilidad de que un enunciado pueda considerarse apropiadamente unas veces como analítico y otras como sintético, dependiendo de cual de dos significados igualmente normales vaya ligado con uno de sus términos. Su distinción analítico / sintético entre dos tipos de 'juicio' equivale, de hecho, a una difícil mezcla de (a) una distinción entre dos modos de construir enunciados declarativos y (b) una distinción entre dos tipos de enunciados declarativos. Trataré de explicar esto.

La distinción entre los usos que un diestro y un zurdo hacen de una raqueta cuando juegan al tenis no establece una división entre las propias raquetas, porque cualquier raqueta puede usarse con ambas

[1] 'hemos de ocuparnos': A 708 = B 736.

[2] Todas las citas de este párrafo son de A 7 = B 11.

manos. Por el contrario, la línea divisoria de los usos que diestros y zurdos hacen de los bastones de golf es también la línea divisoria de los bastones de golf para diestros y zurdos. Kant parece intentar que la distinción analítico / sintético divida a los enunciados, al igual que la distinción izquierda / derecha divide a los bastones de golf. Presumiblemente, ni piensa que sea imposible que exista un enunciado que funcione a veces como analítico y a veces como sintético; pero parece pensar que, de hecho, no existen tales enunciados, o al menos ninguno digno de mención. Un enunciado puede llamarse 'analítico', por tanto, del modo en que una raqueta podría llamarse 'para diestros' si existiese la costumbre de no permitir que una raqueta se usase unas veces con la mano derecha y otras con la izquierda.

Kant replicaría sin duda que a lo que el llamaba 'analítico' no era a enunciados sino a juicios, y que un juicio es, ciertamente, o siempre analítico o siempre sintético. 'Si un enunciado puede usarse analítica o sintéticamente', diría, 'esto sólo significa que puede expresar más de un juicio. No existe en ello condena para mi proceder'. Pero sí existe. Si 'juicio' ha de usarse de ese modo, entonces la expresión de la forma 'El juicio de que...' se referirá de forma no ambigua a un sólo juicio únicamente si el enunciado del espacio en blanco admite sólo una construcción normal. Al igual que las preguntas de la forma '¿Es analítico el enunciado "..."?' tal vez tengan que responderse con 'A veces sí, a veces no', las preguntas de la forma '¿Es analítico el juicio de que "..."?' pueden necesitar responderse con 'Para uno de los juicios a los que usted se ha referido, sí; para el otro, no'. Kant no parece concebir esta posibilidad.

Algunas veces seguiré a Kant al hablar de los juicios como analíticos o sintéticos. Cuando digo 'El juicio de que todos los cuerpos son extensos es analítico' quiero decir 'El enunciado "Todos los cuerpos son extensos" es, cuando se construye de un modo normal, analítico'. Pero no supongo, como Kant parece hacer, que todo enunciado pueda ser descrito o como analítico, esto es, siempre construído analíticamente en el discurso corriente, o como sintético, esto es, siempre construído sintéticamente en el discurso corriente. Esto limitará mi uso de 'el juicio de que...'. Por ejemplo, no puedo usar la expresión 'el juicio de que lo que un hombre hace voluntariamente es siempre lo que quiere hacer', debido a que pienso que en el habla corriente 'querer' es de tal modo ambiguo que el enunciado 'Lo que un hombre hace voluntariamente es siempre lo que quiere hacer' puede usarse de modo correcto para decir algo que es verdad en virtud de los significados ligados a las palabras, y puede usarse de modo igualmente correcto para decir algo que es simplemente falso. Por tanto, la expresión 'el juicio de que lo que un hombre hace voluntariamente es siempre lo que quiere hacer' no se refiere únicamente a un solo juicio.

Existe otra dificultad en la explicación que da Kant de la distinción analítico/sintético. Dice, en efecto, que un juicio es analítico si y sólo si es verdadero sólo en virtud de los conceptos que encierra; lo que yo considero como un modo abreviado de decir: Un enunciado es analítico si y sólo si en su construcción normal dice algo verdadero solamente en virtud de los significados de sus términos constituyentes. Se sigue que los juicios auto-contradictorios no son analíticos, puesto que no son verdaderos ni en virtud de conceptos ni en virtud de ninguna otra cosa. ¿Son entonces sintéticos? Si tomamos a Kant al pie de la letra, lo son: en su significado usual, el enunciado 'Todos los cuadrados son redondos' se considera que 'añade al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno', que es la fórmula de Kant para determinar si un juicio es sintético. Esto no es sino un descuido, porque Kant intenta ciertamente que los juicios analíticos incluyan sólo aquellos que son verdaderos únicamente a causa de los conceptos que encierran, y que los juicios sintéticos incluyan solamente aquellos de los que no puede determinarse si son verdaderos o falsos mediante consideraciones puramente conceptuales. Necesita por tanto una tercera clase de juicios, en concreto aquellos que son falsos en virtud de los conceptos que contienen. Esta tercera clase cae fuera de la explicación de Kant debido a que él desea una clasificación de los juicios que puedan juzgarse, o pensarse, como verdaderos, y, a mi juicio, tiende a suponer que nadie podría pensar como verdadero algo que es de hecho falso en virtud de los conceptos que contiene. Este error, aunque no sea importante en sí mismo, constituye un síntoma de un importante y muy insidioso defecto de la explicación kantiana de la distinción analítico/sintético, en concreto la terminología psicológica en que la establece.

Kant da a entender que el modo de descubrir si se construye analíticamente un enunciado de la forma 'Todos los F son G' es 'pensar el concepto' asociado al sujeto y ver si al hacerlo así también se 'piensa el concepto' asociado al predicado. Esta explicación introspectiva del examen de los significados anima a Kant a restringir el título de 'analítico' a enunciados que son obvia, trivial y auto-evidentemente analíticos. Por ejemplo, dice de un determinado teorema sobre los triángulos que no es analítico debido a que para descubrir que es verdadero

> yo no he de limitar mi atención a lo que pienso realmente en mi concepto de triángulo (esto no es más que la simple definición); al contrario, debo llegar a las propiedades que, no estando en este concepto, sin embargo le pertenecen.[1]

Las referencias a 'la simple definición'; a lo que 'está en' un concepto, y a 'lo que pienso realmente', sugieren todas una limitación a aquello

[1] 'no he de limitar': A 718 = B 746

que primero pensaría uno cuando se le preguntase lo que significa 'triángulo', o a aquello que primero diría uno cuando se le pidiera que explicase lo que significa: un teorema sobre los triángulos, al parecer sólo cuenta como analítico si es verdadero por definición, verdadero de tal modo que nadie que conociera los significados de las palabras relevantes pudiera dudar de él. También:

> El concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno solo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál puede ser ese número único que comprende los otros dos. El concepto de 12 no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de esta reunión de 7 y 5, y por mucho que analice mi concepto de una suma semejante posible, no encontraré en él el número 12.[1]
> Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de *recta* no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de la línea recta.[2]

En cada uno de estos pasajes, Kant concluye a partir de la más casual de las premisas que los procedimientos analíticos no pueden alcanzar un determinado resultado. Dada la complejidad que tales procedimientos pueden tener, y la novedad de los resultados que pueden probarse mediante ellos, ¿no es esto temerario? Lo es, salvo que consideremos que 'análisis' se refiere sólo al escrutinio de lo que pasa en la mente de uno cuando uno 'piensa' un concepto.

Esta reducción de 'analítico' a algo como 'verdadero por definición' es —al igual que la explicación introspeccionista del significado que ayuda a generarlo— contraria a las propias intenciones reconocidas de Kant. Usa la distinción analítico/sintético para distinguir dos modos radicalmente diferentes según los que puede mostrarse que los juicios son verdaderos. En su imagen paradigmática de lo que es mostrar que un juicio es analítico, la verdad del juicio se muestra contenida en las definiciones de las palabras que lo expresan o en los hechos acerca de lo primero que se nos viene a la mente cuando consideramos lo que aquellas palabras significan. Pero a partir de un juicio que sea de este modo auto-evidentemente verdadero o verdadero por definición, podemos derivar, mediante pasos cuya validez está garantizada por hechos elementales acerca de los significados, una conclusión que no sea auto-evidente o verdadera por definición. Al probar una conclusión semejante utilizamos los mismos medios que al mostrar que algo expresa una verdad auto-evidente o definicional o 'meramente verbal'; porque en cada uno de estos casos atendemos simplemente a los significados de las palabras. Por el contrario, él dice repetidamente que un

[1] 'El concepto de la suma': B 15.
[2] 'Que la línea recta': B 16.

juicio sintético es aquél cuya verdad no puede derivarse 'de los conceptos', o cuyo predicado 'no hubiera podido extraerse por análisis alguno' del sujeto debido a que no está contenido ni siquiera 'encubiertamente' en el sujeto. Consideremos este pasaje:

> Sin duda el concepto de *derecho* usado por el entendimiento común, contiene las mismas cosas que una especulación sutil extrae y desarrolla, sin que en el uso común y práctico tenga nadie conciencia de esas múltiples representaciones contenidas en ese pensamiento.[1]

Aquí el concepto se describe como 'pensamiento', pero se le permite albergar un contenido mayor que aquél del que somos 'conscientes'. No queda aquí sitio para igualar lo analítico con lo trivial.

Por tanto, nos encontramos con un problema. Kant niega que los teoremas de la geometría de Euclides sean analíticos: ¿debemos considerar que esto quiere decir que no pueden ser verificados por métodos puramente conceptuales, o sólo que no son verdaderos por definición en un sentido muy restringido? Para ver por qué es importante este problema, debemos examinar otros dos términos técnicos de Kant.

3. A priori y a posteriori

'A priori' y 'a posteriori' se encuentran entre los términos técnicos kantianos más concienzudamente elaborados. El uso que hace de ellos es complejo y muy variado, pero lo que nos hace falta a este nivel es la división de los juicios en a priori y a posteriori sobre la base del riesgo que corre un juicio de ser falseado por la experiencia.

'Necesidad y universalidad estrictas', dice Kant, 'son... señales seguras de un conocimiento a priori'.[2] El contexto entraña claramente que la necesidad y la universalidad están implicadas por el apriorismo al igual que éste las implica a ellas. Así pues, si el juicio de que todos los F son G es a priori, entonces la experiencia *no puede* hacerlo falso mostrando un F que no sea G. Si es a posteriori, entonces *podría* ser falseado por la experiencia.

La exégesis de la Estética es en gran manera una investigación del papel que desempeñan las palabras 'no puede' y 'podría' y sus análogos en la explicación kantiana del a priori y el a posteriori. Se puede señalar sin dilaciones, no obstante, que Kant considera a posteriori muchos juicios para los que nunca hemos encontrado, y estamos convencidos de que nunca lo encontraremos, un contra-ejemplo. Así, el juicio de que todo cuerpo humano es mayor que una hormiga sería descrito por Kant como a posteriori. El 'no puede' mediante el cual se explica

[1] 'Sin duda el concepto': A 43 = B 61.
[2] 'Necesidad y universalidad estricta': B 4.

el 'a priori' ha de ser más fuerte que el que surge de 'ir absolutamente en contra de lo que hasta ahora se ha descubierto sobre como funciona el mundo'.

Los juicios analíticos son todos a priori, y al menos para ellos disponemos de un apropiado sentido fuerte de 'no puede'. Si 'Todos los cuerpos son extensos' es analítico, entonces podemos decir 'No puede haber un cuerpo que no sea extenso' sobre la base de que los significados de los términos relevantes no permiten que 'un cuerpo que no sea extenso' sea una expresión consistente sobre cuya realización se puedan tener expectativas, temores, esperanzas o se pueda teorizar. En tanto que 'cuerpo' y 'extenso' conserven los significados que hacen que 'Todos los cuerpos son extensos' sea analítico, la imposibilidad de la existencia de un cuerpo inextenso queda garantizada por consideraciones conceptuales y es, en vista de ello, de un tipo muy diferente a la imposibilidad de que ocurra algo que, aunque pueda describirse de modo consistente, esté descartado por hipótesis científicas bien contrastadas.

Por supuesto, un enunciado analítico puede llegar a expresar algo falso, porque una o más de sus palabras pueden cambiar de significado; pero en ese caso el juicio (o proposición) expresado por el enunciado no será el que ahora expresa; y es este juicio o proposición el que se declara a priori, esto es, incapaz de ser refutado por la experiencia. Se han aducido poderosos argumentos por parte de Quine[1], y pueden extraerse de Wittgenstein[2], para decir que no existe una distinción nítida entre lo que una palabra significa y aquello a lo que de hecho se aplica; y de esto se siguen dos consecuencias. (a) La distinción analítico/sintético no es tampoco nítida; porque los enunciados analíticos se definen como aquellos que dicen algo verdadero sólo en virtud de lo que significan sus palabras y en absoluto en virtud de los hechos acerca de las cosas a las que las palabras se aplican. (b) La distinción a priori/a posteriori no es tampoco nítida: porque los juicios a priori se definen como aquellos que no pueden llegar a ser falsos; de modo que un juicio a priori debe ser expresado por un enunciado que no pueda llegar a decir nada falso salvo si llegase a expresar un juicio distinto del que ahora expresa, esto es, excepto si cambiase su significado. La opinión de Quine y Wittgenstein es que no hay una línea clara entre el caso en el que pasamos de decir 'Es el caso que S' a decir 'No es el caso que S' debido a que hayamos llegado a querer decir algo diferente mediante S, y el caso

[1] W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), caps. ii y iii. (Traducción castellana: *Desde un punto de vista lógico*, trad. por Manuel Sacristán, Barcelona, Ediciones Ariel, 1962).

[2] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953) §§ 185-95; *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956), Parte I §§ 1-5, 113-41.

en el que damos ese paso debido a que han cambiado nuestras opiniones sobre los hechos. Esto posee mucha fuerza, pero no disuelve el problema que Kant nos crea cuando dice que *algunos juicios son a la vez sintéticos y a priori*. (Considero que esto quiere decir que un enunciado puede expresar un juicio (i) cuya verdad no se derive únicamente de los significados de las palabras del enunciado, pero que (ii) no pueda hacerlo falso la experiencia). Aunque tenga poco sentido decir que un enunciado es analítico o que expresa un juicio a priori —tema al que volveré al final de § 15— creo que Quine estaría de acuerdo en que, en la medida en que 'analítico' y 'expresar un juicio a priori' tengan un uso inteligible, han de *ir unidos*. Esto es justo lo que Kant niega.

Al decir que todo juicio analítico es a priori, Kant cuenta presumiblemente con el acuerdo de todo aquél que utilice las expresiones 'analítico' y 'a priori'. Si todo juicio sintético fuese a posteriori, entonces los dos modos de clasificar los juicios coincidirían. Yo creo que coinciden, en la medida en que se puede ver cómo funcionan; pero Kant piensa que algunos juicios son a la vez sintéticos y a priori, esto es, que pueden construirse determinados enunciados a la vez como sintéticos y como, con la misma construcción, expresando algo cuya refutación por la experiencia es, en un sentido adecuadamente fuerte, imposible. Esto le obliga a encontrar un sentido de 'imposible' que sea (a) más fuerte que el de ir 'directamente en contra de lo que hasta ahora se ha descubierto sobre como funciona el mundo' y (b) distinto del de 'descartado por los significados de las palabras implicadas'. Porque un juicio es a priori sólo si su refutación es 'imposible' en un sentido que satisfaga a (a), y es sintético sólo si su refutación es 'imposible' en un sentido que satisfaga a (b).

Es debido a que no puedo encontrar un sentido de 'imposible' que satisfaga a un tiempo a (a) y a (b) por lo que niego que un juicio pueda a la vez ser sintético y a priori. Kant es vivamente consciente de lo atractivo de la concepción que afirma que no puede decirse algo sintético sin pagar el precio de decir algo que pueda ser refutado por la experiencia. Por tanto considera como principal el problema de mostrar cómo es posible que un juicio sea a la vez sintético y a priori. Pregunta '¿*Cómo* son posibles...?' debido a que no le caben dudas de que algunos juicios, incluidos los que expresan los teoremas de Euclides, *son* a la vez sintéticos y a priori. Su formulación más famosa del problema apareció primero en sus *Prolegómenos*[1], y después fue incorporada a la segunda edición de la *Crítica*: pero el problema domina la Estética en las dos ediciones.

Al igual que preguntamos por el riesgo de refutación que corre

[1] Su formulación más famosa: Prolegómenos a toda metafísica futura, §4; B 19.

un juicio, podemos preguntar por las bases que puede haber para pensar que es verdadero. Además del '¿No estarás equivocado?' existe el '¿Cómo lo sabes?' Kant hace surgir la cuestión sobre las bases de los juicios enfrentándose con vigor con los juicios sintéticos a priori.[1] Cuando hacemos un juicio 'en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado', afirmamos una conexión entre dos conceptos. Kant da a entender que podemos preguntar acerca de cualquier juicio semejante: '¿Qué conecta a estos dos conceptos del modo que el juicio dice que se hallan conectados?' Si el juicio es analítico, la respuesta es fácil: la triangularidad está ligada con la rectitud de los lados tal como exige el juicio de que todos los triángulos tienen los lados rectos, debido a que este último concepto es parte del primero. Estrictamente hablando, no preguntaríamos '¿Qué liga este concepto con este otro concepto?' porque la rectitud de los lados, aunque no sea el mismo concepto que la triangularidad sino sólo una parte suya, no es un concepto *distinto* del de triangularidad. Aquí, en palabras de Kant, 'la conexión del predicado con el sujeto es pensada mediante identidad'.[2] Con los juicios sintéticos a posteriori existe también una respuesta directa: cuando juzgamos que todos los terrones de azúcar son solubles en agua, afirmamos una conexión entre dos conceptos debido a que nuestra experiencia pasada ha conectado *casos* de ellos —hemos encontrado muchos terrones de azúcar solubles y ninguno insoluble. Esto conecta los dos conceptos mediante un lazo de fuerza bruta, por decirlo así, que se sabe que se mantiene para los casos que hemos sometido a contrastación y que se conjetura que se mantiene para un caso cualquiera. Cuando Kant llama a tal juicio a posteriori quiere decir que se basa en casos individuales de la experiencia pasada y —lo que él acertadamente considera como una consecuencia de esto— que es vulnerable a los casos individuales de la experiencia futura.

El problema de cómo un juicio puede ser sintético y a priori, entonces, se le presenta a Kant como el problema de cómo dos conceptos, ninguno de los cuales incluye al otro, pueden estar conectados de un modo tal que no descanse sobre la experiencia pasada y que no sea vulnerable a la experiencia futura.

Este discurso sobre un concepto que incluye a otro y de juicios en los que 'la conexión del predicado con el sujeto es pensada mediante identidad', evoca ominosamente el enfoque 'restringido' que hace Kant de la analiticidad. Sugiere que se está preguntando cómo un juicio puede ser a priori sin ser verdadero por definición, o trivial o elementalmente analítico. Pero nosotros tenemos una respuesta para *esa* pregunta: un juicio puede ser a priori aunque no sea verdadero por definición,

[1] Kant hace surgir la cuestión: A 7-10 = B 11-14.
[2] 'la conexión del predicado': A 7 = B 10.

en la medida en que su verdad está garantizada por consideraciones puramente conceptuales.

Yo no creo, sin embargo, que éste sea el problema de Kant: la solución que ofrece parece un intento de mostrar que ciertos juicios son a priori aunque su verdad no esté garantizada por consideraciones conceptuales de ningún tipo. Un ejemplo puede ayudar a aclarar esto.

4. Un experimento geométrico

Consideremos el caso de alguien que trata de contrastar el teorema de Pitágoras. Corta una pieza triangular, con un ángulo recto, de una plancha de madera contrachapada. Comprueba que es triangular cortando sus lados y comprobando la rectitud de éstos, y que es rectángulo cortando tres piezas congruentes y viendo que las cuatro juntas abarcan exactamente 360°. Corta a continuación tres cuadrados de cartón de diferentes tamaños, cuyos lados son de la misma longitud que cada uno de los lados del triángulo. El teorema de Pitágoras le dice que si su triángulo es rectángulo entonces el cuadrado de su lado más largo es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados; procede a comprobar esto, y se encuentra con que los dos cuadrados pequeños, una vez desmembrados y recompuestos, cubren el cuadrado mayor y aún sobra.

Creerá probablemente que ha cometido algún error. Pero supongamos que vuelve a comprobar la triangularidad y rectangularidad de su pieza de madera y vuelve a comprobar que sus piezas de cartón son cuadradas y que sus lados son iguales que los lados del triángulo; supongamos también que otra gente realiza también estas comprobaciones, con el mismo resultado, y que la utilización cuidadosa de testigos y de una cámara de cine no muestra que alguno de los materiales experimentales haya cambiado de tamaño o de forma durante los momentos oportunos. Esta suposición es lógicamente irrecusable: cada pareja de acción y resultado sucesivos es lógicamente posible, y una secuencia de sub-relatos lógicamente posibles que no se solapen temporalmente constituye un relato lógicamente posible.

Nuestro experimentador, por tanto, tiene que enfrentarse al hecho de que un triángulo ha sido cuidadosamente puesto a prueba en cuanto a su rectangularidad y en cuanto a la propiedad pitagórica; de que ha pasado la primera prueba y ha fallado en la segunda; y de que han fallado todos los intentos para hallar un error específico en alguna de las comprobaciones. ¿Afirmaría que había encontrado un contraejemplo del teorema de Pitágoras?

Esta conclusión parece ser correcta si el teorema se construye a posteriori, esto es, siendo en principio vulnerable a la refutación. El experimentador puede construir el teorema de este modo y rechazar

la conclusión de que lo ha refutado, insistiendo en que *algo* debe haber ido mal con las técnicas o materiales del experimento, y atribuir el no poder descubrirlo a una inusitada mala suerte. Pero si se apoya demasiado en la 'mala suerte' dejará de ser un científico. Si el experimento tiene el mismo resultado cada vez que se realiza, sin importar lo bien que se haga, y si no puede encontrar ninguna hipótesis viable acerca de lo que ha ido mal, llegará un tiempo en el que será más razonable decir 'Este es un triángulo rectángulo que no es pitagórico' que continuar diciendo obstinadamente 'Es sólo a causa de técnicas erróneas, o de una sutil inestabilidad de los materiales, por lo que estas comprobaciones parecen mostrar que esta cosa es un triángulo rectángulo y no es pitagórico; yo sigo pensando que no es ambas cosas'.

Existe, sin embargo, una vía mediante la cual el experimentador puede salvar el teorema sin postular un defecto acechante en el procedimiento experimental o en los materiales; porque puede interpretar el teorema como elementalmente analítico, o verdadero por definición. En ese caso dirá que sus comprobaciones, aun intachablemente realizadas no bastaban para mostrar de modo concluyente que un ángulo es un ángulo recto, que algo es un cuadrado, que dos líneas son de igual longitud, etc. Consideraría la cuestión de si había construido un triángulo rectángulo con cuadrados en sus lados como una cuestión necesariamente abierta hasta que descubriese que dos de los cuadrados eran iguales al tercero. 'Parte de lo que yo quiero decir con «triángulo rectángulo»', nos dirá, 'es que un triángulo rectángulo tiene la propiedad pitagórica. Pensar que una comprobación podría refutar el teorema es como pensar que una comprobación podría mostrar que un triángulo no necesita tener tres lados'.

Kant está seguramente en lo cierto al rechazar *esta* explicación de un teorema como el de Pitágoras; pero cuando dice que tales teoremas son 'sintéticos' ¿es esto todo lo que rechaza? Si esto fuera así, entonces su afirmación de que hay verdades sintéticas y a priori supondría decir tan sólo que el experimentador tiene una tercera opción abierta ante sí, en concreto, considerar al teorema como verdadero, a pesar del resultado de la comprobación, debido a que es analítico, aunque no de un modo elemental. Si el experimentador tuviera un conjunto de definiciones de las que se siguiese el teorema, mediante pasos cuya validez fuese elementalmente analítica, entonces tendría razones para mantener que su experimento no podría haber refutado el teorema. (También podría tener razones para cambiar algunas de sus definiciones; pero esto nos lleva a áreas quineanas que no hacen al caso para el tema presente). Estaría equivocado, o al menos sería excéntrico, si su uso de los términos geométricos fuera tal que le justificase el tomar esta opción, esto es, el declarar que el teorema es analítico aunque no de modo elemental, pero al menos su posición sería inteligible.

Desgraciadamente, el tratamiento kantiano del supuesto apriorismo de la geometría euclídea no parece admitir esta interpretación. Su explicación de cómo puede haber juicios que sean a un tiempo sintéticos y a priori se ofrece como una explicación de ciertos límites acerca de lo que puede encontrarse sensorialmente en el mundo físico: en lugar de afirmar que el teorema podría salvarse del experimento sin ser considerado como verdadero por definición, Kant parece decir que el experimento sencillamente *no podría suceder*. Este 'no podría' es tener una garantía más poderosa de la que podría proporcionar la ciencia empírica, pero no es surgir de consideraciones conceptuales de ningún tipo. Así pues, hemos vuelto a nuestro problema.

A lo largo de la mayoría de mis próximas cuatro secciones, construiré la explicación que da Kant de los juicios sintéticos a priori siguiendo este espíritu, manteniéndome alejado de cualquier explicación de ello como un intento de mostrar cómo puede un juicio ser —o, mostrar que ciertos juicios específicos son— a priori sin ser elementalmente analíticos.

Sin embargo, no debe olvidarse el enfoque restringido de la analiticidad, porque de él proviene la perfecta confianza kantiana en que algunos juicios son sintéticos y a priori. También es la raíz de la en un tiempo popular creencia de que si no hubiera juicios sintéticos a priori las ciencias de la lógica y de las matemáticas serían triviales o empíricas. Más importante, mostraré en §§ 11-15 que la solución kantiana puede interpretarse, después de todo, como un argumento para decir que ciertos juicios son verdaderos debido a ciertos hechos conceptuales muy complejos y poco evidentes. Dudo de que esta interpretación sea verdadera en cuanto a las intenciones conscientes de Kant; y ésta es una buena razón para suprimirla hasta que hayamos explorado la otra interpretación, que considera que Kant defendía que ciertos juicios son a priori aunque no estén apoyados por hechos conceptuales de ninguna clase.

2. LA TEORIA DEL SENTIDO EXTERNO

5. La forma del sentido externo

Kant se refiere con la palabra 'sensibilidad' a la capacidad que tenemos de estar en algún tipo de estado sensorial. Dice que esta capacidad se ejerce de dos modos: como *sentido externo,* permite que se tengan estados sensoriales, visuales, auditivos, táctiles, etc. de cosas distintas de uno mismo; como *sentido interno,* permite que se tengan estados sensoriales que pueden relacionar a uno con su medio pero que pueden ser *únicamente* estados de uno mismo. Así, todos los estados sensoriales se hallan mediados por el sentido interno, y algunos también por el externo: a pesar de una extraña nota que sugiere lo contrario[1], la comparación correcta no es entre 'externo' e 'interno' sino entre 'externo (y también interno)' y 'sólo interno'. Como Kant dice:

> Cualquiera que sea el origen de nuestros [estados sensoriales], ya se produzcan bajo la influencia de las cosas exteriores, ya por causas externas..., pertenecen siempre, de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, al sentido interno[2].

Nuestro interés presente recae sobre el sentido externo.

[1] Una extraña nota: A 23 = B 37.
[2] 'Cualquiera que sea el origen': A 98-9.

En toda la variedad de mi conciencia sensorial del mundo está presente, según Kant, el factor constante de que cada uno de estos estados de conciencia es el producto final de una transación entre mi sensibilidad y alguna parte del mundo exterior a mí. Cuando y donde quiera que se presente, cualquiera que sea el fragmento del variado mundo con que me enfrente, todo estado sensorial 'externo' me viene dado por mi sensibilidad en su función de sentido externo. Esto sugiere que podría haber algunos rasgos que caracterizasen todas mis experiencias del mundo, no debido a ninguna uniformidad en el mundo sino más bien debido a que mi sentido externo impone estos rasgos a todo lo que me ofrece. Kant dice que en realidad es así como son las cosas. Específicamente, el sentido externo de todo ser humano es de tal índole que garantiza que el mundo externo que él experimenta se ajustará siempre a los teoremas de la geometría euclídea —estando éstos construidos, debemos añadir, de modo sintético. Ante el experimento geométrico descrito en la sección anterior, Kant diría presumiblemente que, aunque tal secuencia de observaciones puede describirse sin caer en una inconsistencia lógica, su aparición está descartada gracias al *modus operandi* del sentido externo humano.

Presento ahora una analogía de la doctrina kantiana del sentido externo. Yo no sé quien va a tocar mi piano esta noche —si va a ser tocado por alguien hábil o torpe, con buen o mal gusto musical, con ánimo de complacer o de molestar; a pesar de todo ello, yo sé que el piano está construido de tal modo que sólo puede producir sonidos que tengan el timbre característico de los pianos, y no el timbre de las flautas, de las taladradoras mecánicas o de los niños que lloran. En este ejemplo, los pianistas potenciales se corresponden con el mundo y el piano lo hace con el sentido externo. En cada caso, el producto final surge de una transación entre un mundo o pianista variable y una sensibilidad o piano constante, y por tanto posee variedad y también ciertos rasgos constantes y absolutamente dependientes. Aquellos rasgos de la experiencia externa, que varían con el mundo son descritos por Kant como la 'materia' de la experiencia; los rasgos invariantes que el sentido externo impone a la experiencia constituyen la 'forma' de esta última. Análogamente, podríamos decir que un recital tiene la propiedad formal de estar enteramente compuesto de sonidos de piano y la propiedad material de incluir una sonata de Beethoven.

6. El status de la teoría de Kant

Tenemos ahora las líneas maestras de una teoría que nos invita a tener una confianza incualificada en los axiomas de Euclides sobre la base de que el sentido externo no permitirá que nuestra experiencia del mundo externo llegue a nosotros de tal forma que el mundo externo

que se perciba sea no-euclídeo. Surge ahora la siguiente pregunta: '¿Cuál cree Kant que es el status lógico y epistemológico de su teoría?' Según lo que el mismo muestra, hay exactamente tres respuestas posibles.

(1) La teoría es sintética y a posteriori, lo que quiere decir que tiene la misma fuerza que 'El sentido externo ha impuesto hasta ahora a todo lo que nos ofrece una forma euclídea, y podemos esperar razonablemente que continúe haciéndolo de ese modo'. Esta respuesta no es válida para Kant. Si el sentido externo dejase de imponer a nuestra experiencia externa una forma euclídea, entonces la geometría euclídea podría dejar de ser verdadera con relación al mundo externo que experimentamos, lo que equivale a decir que después de todo no es a priori. Si Kant considerase que su teoría es vulnerable a la experiencia, entonces esta vulnerabilidad se transmitiría a la geometría euclídea, y eso él no lo puede permitir.

(2) La teoría es a priori porque es analítica. Si se considera que la teoría es elementalmente analítica o verdadera por definición, entonces tiene la misma fuerza que 'Para ser calificado con el título de "sentido externo", un modo de la sensibilidad debe imponer a lo que nos ofrece una forma euclídea'; y esto es inaceptable, por la siguiente razón. Kant se ocupa del juicio de que toda la experiencia externa —lo que significa 'experiencia de algo distinto de uno mismo'— es experiencia de algo euclídeo. Si él define así el 'sentido externo', de manera que lo que nos ofrece el sentido externo debe ser euclídeo, entonces debe divorciar el significado de 'experiencia externa' del de 'sentido externo' de tal modo que permita que la experiencia externa no necesite venir a nosotros a través del sentido externo; y en ese caso la teoría del sentido externo es irrelevante para la cuestión de que se trata.

De modo alternativo, puede decirse que la teoría es analítica aunque no verdadera por definición. Para demostrar esto, sin embargo, Kant tendría que trazar una ruta conceptual que llevase de 'externo' a 'euclídeo'; y él no intenta hacer eso. Argumentaré más tarde que 'Lo que es externo es espacial' es analítico aunque no de un modo elemental, y Kant parece asumir que 'Lo que es espacial es euclídeo' es analítico. Pero aún cuando estuviese en lo cierto con respecto a esto, y estuviese por tanto autorizado para considerar que 'Lo que es externo es euclídeo' es analítico, ¿cómo podría ayudar esto a explicar el supuesto status de a priori y de *sintético* que tiene la geometría de Euclides?

Kant sólo una vez parece considerar como analítico, e incluso como verdadero por definición, que lo que es externo es espacial: habla de las sensaciones como 'referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo)'[1]. Esto además no representa su opinión reconocida, y en cualquier caso no podría

[1] 'referidas a algo fuera de mí': A 23 = B 38.

ayudarle a superar el problema del status de la teoría del sentido externo.

(3) La opción que resta es decir que la teoría es a su vez sintética y a priori. Mientras que (1) y (2) dicen algo claro aunque perjudicial para el status de las afirmaciones de Kant sobre los teoremas de Euclides, esta tercera opción tal vez preserve ese status, pero es muy oscura. Habiendo contemplado la dificultad acerca de los juicios sintéticos a priori, Kant ha pretendido demostrar que pueden existir tales juicios y que su posibilidad se explica mediante una teoría subyacente del sentido externo. Pero ahora se nos dice que esta teoría es a la vez sintética y a priori. Nuestro problema original se plantea ahora a un nuevo nivel: la teoría del sentido externo no puede explicar su propio status como sintética y a priori, y por tanto este status debe explicarse mediante alguna nueva teoría que se relacione con la teoría del sentido externo del mismo modo en que esta última se dice que lo hace con la geometría de Euclides. Kant no dice, y ni siquiera se pregunta, cuál pueda ser esta nueva teoría.

Hago hincapié en este problema del status de la teoría porque hasta que sepamos si la teoría ha de ser considerada como analítica o como sintética, a priori o a posteriori, no sabremos qué tipo de argumentos pueden ser pertinentes para su verdad. Que el piano produzca sonidos de un determinado timbre es una verdad a posteriori basada en el conocimiento del funcionamiento del piano; pero, ¿qué es lo que podría contar como conocimiento del funcionamiento del sentido externo? Kant no puede considerar al sentido externo como una parte del sistema nervioso y basar su teoría en la neurofisiología, porque él resalta que una ciencia de los cuerpos humanos sólo podría proporcionar resultados a posteriori. El piensa de hecho que las hipótesis científicas verdaderas encierran de un modo peculiar el apriorismo, pero niega que las investigaciones empíricas puedan mostrarnos que una determinada hipótesis científica sea a priori. Sin embargo, exige que la teoría del sentido externo 'se acepte no sólo como hipótesis plausible, sino como una teoría que goce de la certeza y ausencia de dudas que corresponden a toda teoría que haya de servir de organon'[1] y que debe ser 'indudablemente cierta y no sólo posible o probable[2]. La analogía del piano es, por tanto, en el mejor de los casos escasamente formal.

Kant no se ocupa del *status* de la teoría del sentido externo, y su único argumento serio en favor de su verdad se aparta tanto de la verdad que no nos proporciona indicio alguno de cómo podría haber abordado el problema del *status:* 'Como las proposiciones de la geometría son conocidas sintéticamente a priori..., pregunto yo: ¿de dónde sacais semejantes proposiciones? y ¿sobre qué se apoya nuestro

[1] 'no sólo como hipótesis': A 46 = B 63.
[2] 'indudablemente cierta': A 48-9 = B 66.

entendimiento para llegar a semejantes verdades absolutamente necesarias y universalmente válidas?'[1] La única respuesta posible dice, es que el entendimiento se apoye en los hechos a los que la teoría del sentido externo presta atención. Este argumento no tiene valor. Incluso si únicamente la teoría del sentido externo pudiese explicar que la geometría euclídea tenga el *status* que Kant cree que tiene, no se sigue que la teoría sea verdadera salvo que dispongamos de una premisa adicional que nos diga que la geometría euclídea *es* sintética y a priori. Esta premisa es de hecho uno de los supuestos indiscutidos de Kant, y motiva su búsqueda de una explicación de cómo puede haber verdades sintéticas a priori. Pero él no está autorizado a argumentar a partir de ella mientras no argumente en favor suyo.

¿Por qué está Kant tan seguro de que hay verdades sintéticas a priori? Parte de la respuesta, sin duda, radica en su tendencia a equiparar 'sintético' con 'no verdadero-por-definición'; pero existe una ambigüedad en 'a priori' que también hay que tener en cuenta. Kant dice: 'Si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su *necesidad,* es entonces un juicio a priori'[2]. Esto sugiere que un juicio a priori es simplemente aquél que el que lo pronuncia cree que es invulnerable a la experiencia: en este sentido en el que se elude el compromiso, yo puedo describir como 'a priori' un juicio formulado por algún otro sin que yo mismo afirme su invulnerabilidad. Ahora bien, aparentemente Kant no es consciente de la distinción entre los sentidos débil y fuerte de 'a priori'. En el siguiente pasaje salta del sentido débil al fuerte a través de una expresión que es ambigua respecto a ellos (el subrayado es mío):

> Así pues si un juicio es *pensado* con estricta universalidad, de suerte que no se *permita* como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino que es *válido* absolutamente a priori[3].

También tiene un argumento explícito en favor de la existencia de juicios sintéticos a priori, que parece descansar directamente en el sentido débil de 'a priori'. Dice de la matemática y de la física a priori:

> Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: *¿cómo* son posibles? Pues que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad[4].

Defiende la afirmación de que existe la física a priori en una nota a pie de página:

[1] 'Como las proposiciones de la geometría': A 46-7 = B 64; cf. B xvii.
[2] 'Si se encuentra una proposición': B 3.
[3] 'Así pues un juicio': B 4.
[4] 'Como estas ciencias': B 20.

Esto último podría ponerse en duda con respecto a la física pura [=a priori Pero no hay más que considerar las diferentes proposiciones que se hallan al comienzo de la física propiamente dicha (la empírica), como las de la permanencia de la misma cantidad de materia, las de la inercia, las de la igualdad de la acción y de la reacción, etc., para convencerse pronto de que constituyen una *physicam puram*...

No está claro qué es lo que se nos invita a 'considerar', pero Kant parece estar apelando al modo en que se hace la física, a los supuestos que los físicos hacen de hecho y que no consideran como susceptibles de refutación experimental. Si es éste el modo en que argumenta, entonces está usando 'a priori' en el sentido de no comprometido. Sin embargo, él no suele usar 'a priori' de este modo, y si lo hiciese la teoría del sentido externo sería ineficaz. En el sentido débil de 'a priori' es bastante cierto que para mucha gente los teoremas de Euclides son sintéticos y a priori; pero esto significa tan sólo que esa gente está en un error, que no necesita y no puede ser explicado por una teoría del sentido externo.

7. Sensibilidad y órganos de los sentidos

Ya hemos visto que Kant es incapaz de identificar el sentido externo y lo que yo he llamado 'el mundo' con ningún elemento empírico como los órganos sensoriales y el mundo. Lo que le bloquea no es sólo su necesidad de una teoría a priori del sentido externo, sino también algo más que yo voy ahora a explicar.

Consideremos el enunciado 'Todas nuestras percepciones de los objetos están causadas por los objetos percibidos'. Llamaré a esto la teoría causal de la percepción, y no la ofreceré como una versión de la teoría del sentido externo sino solamente como un análogo explicativo de ella.

La teoría causal de la percepción podría defenderse como un modo apenas legítimo de decir algo que probablemente es verdadero. Si alguien se encuentra con los ojos abiertos ante un elefante y dice que ve un elefante, es probable que no creamos que esto requiere una explicación causal; pero sí que se exige una explicación si dice que ve un elefante cuando no hay ninguno, y nosotros sólo podemos explicar el caso anormal si podemos, cuando se nos pide, explicar también el caso normal. La incapacidad táctil del leproso, las distorsiones que surgen de la sordera selectiva y del daltonismo, éstos defectos y otros parecidos ya pueden ser causalmente explicados en alguna medida; y muy bien puede ser que todos estos defectos sensoriales y que todos los logros sensoriales, puedan en principio explicarse mediante hipótesis científicas bien establecidas que conecten las percepciones con las condiciones

físicas del cuerpo humano y de su medio. Como la explicación de cualquier logro sensorial debe referirse a la cosa que se ve, al sonido que se oye, a la superficie que se toca etc., todo esto podría más o menos resumirse en el enunciado: 'Todas nuestras percepciones de los objetos están causadas por los objetos percibidos'. La teoría causal de la percepción, por tanto, puede expresar únicamente un honorable optimismo acerca de ciencias como la óptica y la neurofisiología.

De entre otras formas diversas según las que podría construirse la teoría causal de la percepción[1], sólo me ocuparé de la que adoptó Locke. Locke señaló que la mayor parte de nuestra experiencia se ajusta, aunque a veces no lo haga, a diversos tipos de patrones complejos sin los cuales no tendríamos ninguna razón para considerar que nuestros estados sensoriales son percepciones de objetos. Este hecho tan general le parecía a Locke que necesitaba una explicación:

> Si yo vuelvo al mediodía los ojos hacia el sol, yo no puedo evitar las ideas que la luz o el sol producen entonces en mí. Por ello existe una diferencia manifiesta entre las ideas guardadas en mi memoria... y aquellas que se me imponen por sí solas, sin que yo pueda evitar tenerlas. Y por consiguiente, es necesario que se dé alguna causa exterior, y la labor activa de algunos objetos con independencia de mí, cuya eficacia yo no puedo resistir, que produzca esas ideas en mi espíritu, lo desee yo o no[2].

Esto también podría resumirse en 'Todas nuestras percepciones de los objetos están causadas por los objetos percibidos'. Pero, así considerada, la teoría causal de la percepción pretende explicar un determinado hecho general señalando hechos que son sólo partes del que se ha de explicar.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar esto. Al explicar el hecho de que *Pérez tiene en este momento un campo visual heterogéneo;* podemos muy bien referirnos al hecho de que las cosas tienen diversos colores. Justamente porque la explicación *podría haber sido* 'Pérez tiene ojos de cristal que le están estimulando los nervios ópticos de tal manera que... etcétera.', o 'Pérez está en la oscuridad pero la radiación está afectando a sus ojos de tal manera que... etc.', tiene significado y proporciona información decir que la explicación *es* 'Pérez tiene unos ojos normales que ahora están abiertos, se encuentra a luz del día y tiene ante sí cosas de diversos colores'. Pero al explicar el hecho de que *La gente tiene a veces campos visuales heterogéneos* no podemos referirnos al hecho de que el mundo es multicolor, porque esto es parte del explicandum: si no existiesen los campos visuales heterogéneos, no existiría

[1] Otras versiones de la teoría causal: v. g. la de H. P. Grice, 'The Causal theory of Perception' (La teoría causal de la percepción), *Aristotelian Society Supplementary Volume*, xxxv (1961).

[2] 'Si yo vuelvo... los ojos': Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. xi. 5.

ninguna razón para decir que las cosas tienen diversos colores. Se puede explicar la heterogeneidad en términos de longitudes de ondas luminosas; y tal vez alguien podría usar sus propios ojos para establecer que el mundo es multicolor, y después utilizar esto para explicar la heterogeneidad de los campos visuales de otros. Pero la primera explicación evita la circularidad sólo porque no apela a que el mundo es multicolor; y la última sólo es legítima, si es que lo es en absoluto, debido a que su explicandum omite un conjunto de hechos acerca de la heterogeneidad visual.

La teoría causal de la percepción es similarmente defectuosa si se propone explicar por qué hay un orden en nuestra experiencia apelando al modo en que los objetos actúan sobre nosotros. Esto podría explicar por qué hay un orden en la experiencia de todos los niños, o de todos los científicos, o —con mayor grado de duda— de todos excepto aquél que ofrece la explicación; pero no puede explicar el hecho perfectamente general de que se dé una experiencia ordenada, porque esto incluye como caso especial todo aquello que pueda decirse sobre los objetos en la pretendida explicación. No existe más facilidad de movimientos al pasar de la física y la neurofisiología al orden de nuestra experiencia que la que existe al pasar de la variedad de colores en el mundo a la heterogeneidad de nuestro campo visual: en ningún caso se puede *pasar*. (Los dos casos son diferentes: mientras que la heterogeneidad visual puede explicarse haciendo referencia a ondas luminosas, el orden de la experiencia no puede ser explicado por *ningún* hecho acerca de los objetos ya que *todos* forman parte del explicandum.)

Considerada sólo como una expresión de optimismo científico, la teoría causal de la percepción elude este ataque hablando de la totalidad de la experiencia humana sólo de un modo fragmentario. Llama la atención sobre la posibilidad de someter cualquier percepción dada a la investigación experimental; y no necesita negar que en esa investigación deben *usarse* algunas percepciones y que por tanto ellas mismas no pueden investigarse al mismo tiempo por los mismos experimentadores. La teoría se hace objetable solamente cuando, como en manos de Locke, nos invita a abstenernos de toda investigación individual y a generalizar *en bloc* sobre la relación existente entre ambas partes: la experiencia humana y el mundo de los objetos.

Kant intenta que la teoría del sentido externo se parezca a ésta, y ésta es la razón última por la que no puede construirla como una teoría acerca de ningún tipo de cosas empíricas. Si se le hubiese dicho que el sentido externo puede ser un conjunto de órganos sensoriales y de nervios, Kant habría seguramente replicado que dado que las cosas empíricas sólo nos vienen dadas a través del sentido externo, sería absurdo identificar a ninguna de ellas con el sentido externo.

8. Fenómenos y noúmenos

Kant, por tanto, no aceptaría que la teoría del sentido externo trate de cosas empíricas. Probablemente, piensa que trata de *noúmenos*. Como mejor se entiende lo que significa 'noúmeno' es a través del término opuesto 'fenómeno'. Kant aplica este término, y la palabra 'apariencia', a todas aquellas cosas, procesos y acontecimientos objetivos de los que tenemos conocimiento a través de nuestros sentidos; pero no a nuestros estados sensoriales. Los objetos físicos son fenómenos típicos, pero Kant consideraría que los fenómenos abarcan batallas, victorias, ríos, espectros genuinos y al cielo. Yo encontraré conveniente el aplicar el adjetivo 'fenoménico' tanto a los estados sensoriales como a los fenómenos.

Nosotros describimos los fenómenos bajo encabezamientos como sabor, color, forma, tamaño, posición, textura, viscosidad, temperatura, olor, densidad, resistencia, comestibilidad, audibilidad, solubilidad, clasificación biológica, utilidad comercial, rareza y varios miles más; y la base de estas descripciones es aquello que conocemos por medio de nuestros sentidos. Esto no implica que algo pueda ser descrito como una máquina de escribir, digamos, sólo sobre la base del aspecto que presenta y sin tener en cuenta como funciona; porque la pregunta acerca de su funcionamiento también puede responderse sólo sobre la base de nuestros sentidos.

Kant cree que los enunciados que tratan sobre fenómenos no solamente están basados en, sino que son equivalentes a, los enunciados sobre los estados sensoriales de ellos; pero no es lógico decir que podría existir algo aunque nadie *pudiera* hacer nada que proporcionase evidencia sensorial de ello. Si alguien dice en serio 'No hay luna', nosotros podemos pensar que ha imaginado algo sobre una alucinación visual permanente o sobre una broma de los marcianos. Si no le afectan fotografías de luna tomadas de cerca, se hace más difícil saber qué es lo que le ocurre. Supongamos, sin embargo, que después de andar sobre la luna dice: 'Admito que todos los elementos de juicio disponibles —y tal vez todos los elementos de juicio posibles— apoyan la hipótesis lunar; pero no hay luna.' Ya no podemos seguir considerándolo un fantasioso o un escéptico, porque ya no entendemos lo que dice. Nosotros lo entendíamos sólo en la medida en que podíamos presumir qué tipo de evidencia creía que podía encontrarse en apoyo de su postura; ahora que admite que su tesis no puede esperar respuesta de la experiencia, nosotros ni siquiera sabemos cuál es su tesis.

Kant llama a esta explicación de los enunciados sobre fenómenos 'idealismo transcendental' —*transcendental* porque es una tesis sobre significados, e *idealismo* debido a la primacía que él da a los estados sensoriales. Hay que distinguirlo claramente del idealismo empírico el cual, sin

reducir los enunciados sobre items no mentales a otros sobre items mentales, dice que de hecho sólo hay items mentales. Mientras que el idealismo transcendental ofrece un análisis de enunciados sobre mesas y sillas, el idealismo empírico niega que existan mesas y sillas. También los realismos se dividen en transcendental y empírico. El realismo transcendental, que niega que los enunciados no mentales se reduzcan a otros mentales, es 'realismo' porque da al concepto de item no mental un lugar irreductible en nuestro esquema conceptual; mientras que el realismo empírico dice trivialmente que en el mundo hay items no mentales —como las manos de G. E. Moore[1].

La distinción empírico/transcendental puede verse en funcionamiento en el argumento de Kant de que un realista transcendental no puede ser también un realista empírico[2]. El realista transcendental, para quien existe siempre un abismo lógico entre los enunciados sobre cosas no mentales y los enunciados sobre experiencias reales y posibles, no puede conocer con seguridad que existan cosas no mentales. Ni puede siquiera creer razonablemente que las haya, porque, como dice Kant en un contexto diferente:

> Nunca tendré derecho a *tener una opinión* sin tener, por lo menos, algún saber por medio del cual el juicio simplemente problemático en sí, se encuentre más atado a la verdad por un lazo que, sin ser completo, es, no obstante, algo más que una ficción arbitraria. La ley de una trabazón de este género debe, además, ser verdadera. En efecto: si no tengo, con respecto a esa ley, más que una simple opinión, entonces todo no es otra cosa que un juego de la imaginación sin el menor fruto para la verdad[3].

El realista transcendental puede 'tener derecho a *tener la opinión*' de que hay cosas no mentales sobre la base de que si no las hubiera su experiencia *probablemente* no sería como es. Pero él no puede tener por seguro que esto sea probable, y si él meramente opina que lo es entonces se encuentra metido en 'un juego de la imaginación sin el menor fruto para la verdad'. Su punto de vista 'empírico' —su punto de vista acerca de lo que de hecho hay en el mundo— no debe ser el realismo empírico sino el más prudente idealismo empírico:

> Ese realista transcendental es... el que luego hace de idealista empírico, y después de haber supuesto erróneamente que los objetos de los sentidos, para que sean externos, deben tener su existencia en sí mismos aun sin los sentidos, encuentra en ese punto de vista que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para hacer segura su realidad[4].

[1] Las manos de G. E. Moore: G. E. Moore, *Philosophical Papers* (Escritos filosóficos) (Londres, 1959), págs. 145-6.

[2] Kant sobre el realismo transcendental/empírico: A 369-72; *cf.* A 490-2 = B 518-21.

[3] 'Nunca tendré derecho': A 822 = B 850.

[4] 'Ese realista transcendental es...': A 369.

El idealista transcendental, por otro lado, considera que 'Hay cosas no mentales' dice algo sobre experiencias reales y posibles, y tenemos por seguro que lo que dice, así considerado, es verdadero. 'El idealista transcendental', dice Kant, 'puede ser un realista empírico'[1]. En otras palabras: *si* tenemos al idealismo como transfondo conceptual, podemos tener al realismo como punto de vista sobre lo que existe.

Volvemos ahora al noúmeno. Un noúmeno es algo que no es fenoménico, esto es, que no es un estado sensorial y que no puede ser conocido por medio de los sentidos. Las 'cosas en sí' de las que también habla Kant pueden, para los propósitos actuales, igualarse a los noúmenos: el tema de la relación entre ellos se tocará en §18.

Kant ha de decir que el enunciado 'Hay un noúmeno cuadrado' no tiene sentido, porque el único tipo de significado permitido por la definición de 'noúmeno' está prohibido por la explicación que el idealista transcendental da de 'cuadrado'. Además, piensa que no hay casi nada que se pueda decir significativamente sobre los noúmenos. La definición de 'noúmeno' nos capacita para afirmar 'Los noúmenos no son sujetos posibles para ser hallados por los sentidos' y cosas semejantes; pero aparte de aquellos que permite su definición, todos los enunciados que contienen la palabra 'noúmeno' son ininteligibles. Esto se debe a que Kant liga de modo muy próximo el significado con la evidencia: para saber lo que significa un enunciado debo saber algo sobre lo que constituiría evidencia en favor de su verdad. La noción de poseer evidencia, para Kant, es esencialmente la noción de encontrar un dato, de toparse con un hecho en bruto o, como Kant diría, de 'darse' algo. Pero cualquier cosa que se nos 'dé' se nos da por medio de nuestros sentidos y por tanto no puede ser relevante para ningún problema sobre los noúmenos. Se sigue que ningún enunciado sintético sobre noúmenos puede resultarnos significativo:

> Una cuestión sobre la naturaleza de algo que no podemos concebir por ningún predicado determinado, puesto que se halla completamente fuera de la esfera de los objetos que pueden ser dados, es una cuestión completamente vacía y nula[2].

Dado que no podemos utilizar 'noúmeno' ni de modo conjetural ni de modo escéptico en ningún enunciado excepto en aquellos analíticos que lo definen, ¿cuál es el uso que hace Kant del término? Pues bien, hay cuatro respuestas para esta pregunta.

(1) La tesis de Kant es que 'noúmeno' no puede aparecer en enunciados significativos que sean teóricos, descriptivos o que establezcan

[1] 'El idealismo transcendental': A 370.
[2] 'Una cuestión sobre la naturaleza': A 479n. = B 607n.

un hecho. Hay, sin embargo, modos de hablar de *uno mismo* que no son de estos tipos: Yo puedo describir lo que hago, pero también *hago* lo que hago; a veces predigo mis acciones futuras, pero también puedo *decidir* cuales han de ser; yo me soy 'dado' a mí mismo como objeto de estudio, pero también *soy* yo mismo. Kant usa 'noúmeno' en conexión con estos modos en los que yo sólo puedo considerarme a mí mismo. En *Kant's Dialectic* (La dialéctica de Kant) discutiré hasta qué punto está autorizado a ello.

(2) En un capítulo sobre la distinción entre fenómeno y noúmeno[1], Kant habla del uso 'negativo' de 'noúmeno'. Discutiré este uso, el más interesante, en § 18.

(3) Kant algunas veces deja ver que 'noúmeno' aparece en un enunciado que no es sólo significativo sino verdadero, a saber 'Hay noúmenos'; como cuando argumenta que dado que existen los fenómenos o las apariencias no podemos negar que hay también noúmenos 'pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría apariencia sin algo que aparece'[2]. El argumento siguiente es plausible: en el sentido en que las cosas son 'apariencias', esto es, que los enunciados sobre ellas pueden analizarse completamente en términos de experiencias, no es cierto que deba existir algo de *lo* que sean apariencias.

De hecho, la tesis ostensible de Kant en ese pasaje es 'Podemos pensar los noúmenos', lo que él considera, de modo oscuro, más débil que 'Los noúmenos son posibles' y mucho más débil que 'Los noúmenos existen'. Pero si esto es todo lo que pretende probar, entonces la declaradamente absurda conclusión de que (a) 'habría apariencia sin algo que aparece' debe leerse (b) 'habría apariencia sin ser pensable que haya algo que aparece'. Aparte del hecho de que esto no es lo que dice Kant, ¿por qué habría de pensarse que (b) es absurdo excepto como corolario del supuesto absurdo de (a)? Para que merezca discutirse, el argumento debe considerarse como un intento de mostrar que haya noúmenos; y, así considerado, es inválido.

Deslices semejantes aparecen en otros sitios: 'El verdadero correlato de la sensibilidad, la cosa en sí, no es conocida'[3]; y 'Nuestro conocimiento a priori... se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en si misma, si bien real *per se*, como desconocida para nosotros'[4]; y hay algunos otros.

Se ha dicho que Kant argumenta que dado que nuestras representaciones sensoriales nos llegan de modo espontáneo deben tener alguna causa nouménica distinta de nosotros mismos[5]. Tanto peor si lo hace,

[1] Capítulo sobre fenómenos/noúmenos: A 235-60 = B 294-315.
[2] 'pues si no, seguiríase la proposición absurda': B xxvi-xxvii.
[3] 'El verdadero correlato': B 45.
[4] 'Nuestro conocimiento a priori': B xx; *cf.* A 108-9, A 249-53, B 308-9.
[5] Se ha dicho que Kant argumenta: A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's*

porque 'Lo dado debe ser dado por algo' no es mejor que 'Las apariencias deben ser apariencias de algo'. Sin embargo, yo no puedo encontrar este argumento en la *Crítica*. Kant sanciona un cierto tipo de discurso sobre la 'causa... inteligible [nouménica] de los fenómenos'[1] —'pero simplemente a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad'. Pero esto sólo nos ofrece una imagen, no un argumento.

(4) Aunque Kant no lo dice así, parece como si pensase que el sentido externo, y lo que con él colabora para producir la experiencia externa, no pudiera ser fenoménico. Kant admite que pueda haber verdades sintéticas a priori acerca de los fenómenos o apariencias —en realidad yo le he citado diciendo que las verdades sintéticas a priori no pueden serlo acerca de ninguna otra cosa—; pero cuando afirma eso, está suponiendo que la teoría del sentido externo, y ciertas teorías semejantes, son verdaderas y no plantean problemas en cuanto a su propio *status*. Mientras que no tiene establecida esa teoría, Kant debe decir que sólo puede haber un conocimiento a posteriori de los fenómenos. Además, está el argumento de § 7[2], que puede resumirse como sigue: Kant piensa correctamente que los enunciados acerca de fenómenos son analizables en enunciados sobre las experiencias que se han tenido o que se habrían tenido si se hubiera hecho lo apropiado; y la teoría del sentido externo no puede tomar cuerpo en enunciados de este tipo, dado que se supone que muestra que ciertos tipos de experiencia son *imposibles*. Es presumible, por tanto, que deba tratar sobre noúmenos. Esto, para la teoría del sentido externo, es ya el colmo.

Los problemas de la teoría comienzan con la insistencia en que debe ser sintética y también a priori. Yo introduje al sentido externo en § 5 como una *capacidad* para ser sensorialmente afectado en un cierto modo, pero en §§ 6-8 he preguntado qué tipo de *cosa* puede ser el sentido externo, y se ha supuesto que debe ser algo con carácter de mecanismo, dotado de un modo de operar y unas entradas y unas salidas. Esto parece un violento cambio de tema, porque uno no se pregunta qué tipo de cosa es una capacidad mental, o si puede ser identificada con esto o aquello, o cual es su modo de operar. Sin embargo, esta reificación del sentido externo no era un mero capricho, ya que era necesaria si se le quería dar la satisfacción adecuada al intento kantiano de explicar el *status* sintético y a priori de la geometría.

Alguien que nos traiga noticias sobre la experiencia externa puede

Critique of Pure Reason (Breve comentario sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant) (Londres, 1938), pág. 191.

[1] Kant sanciona: A 494 = B 522.

[2] el argumento de §7: véase el comienzo de B 219.

estar ofreciéndonos un *análisis* de 'lo externo'. Esto es, puede disponer de argumentos que muestren que la experiencia que haya de contar como experiencia de cosas distintas de uno mismo 'debe satisfacer ciertas condiciones'. La conclusión de tales argumentos podría ser denominada una teoría del sentido externo, esto es, una teoría sobre la capacidad que uno tiene de tener experiencia de cosas distintas de uno mismo. Pero si alguien dice algo sobre la experiencia externa —como que ha de serlo de algo euclídeo— y ofrece esto como 'sintético', entonces debemos hacer una elección. Con 'sintético' debe hacer referencia bien a (a) 'no verdadero-por-definición, no elementalmente analítico', o bien a (b) 'no establecido por una investigación'. Habiendo descartado la interpretación (a), he persistido con la (b), y a esto se debe el que yo haya exigido que la teoría del sentido externo sea otra cosa distinta de un análisis de 'lo externo'. Si se ha de hacer justicia a la afirmación de que la teoría del sentido externo no se basa en consideraciones conceptuales; aunque estas sean sutiles y complejas, entonces debemos considerar que dice algo sobre cómo surge la experiencia externa. Tal teoría genética de la experiencia externa requiere un sentido externo reificado y este, inevitablemente, debe ser nouménico.

Dejemos estos problemas en su origen suponiendo que la teoría de Kant es 'sintética' no en el sentido fuerte sino sólo en el sentido de 'no verdadera-por-definición'. Esto nos libra de la pregunta '¿Qué tipo de cosa es el sentido externo?' con su inevitable respuesta 'Una cosa de tipo nouménico'. Tras algunos preliminares en §§ 9-10, defenderé parte de la teoría del sentido externo argumentando que es analítica pero no trivial.

Este no es el único caso en que algo que Kant ofrece como 'sintético' puede salvarse parcialmente si se reinterpreta como no obviamente analítico. Tal interpretación está justificada por ser fructífera a la hora de conducirnos a atisbos filosóficos más que por su fidelidad a las intenciones conscientes de Kant. Probablemente no existe una respuesta final al problema de si Kant considera que 'sintético' significa simplemente 'no verdadero-por-definición, no elementalmente analítico', aunque me inclino a pensar que no lo hace.

9. Espacialidad y geometría

¿Por qué encuentra Kant tan obvio que los teoremas de Euclides, construidos de modo sintético, no puedan resultar falsos?

Considero que la geometría euclídea es verdadera si y sólo si existen interpretaciones físicas de 'línea recta', 'congruente', etc. según las cuales los teoremas de Euclides constituyen una teoría física verdadera. Podría decirse que el que no se encuentren tales interpretaciones no mostraría que los teoremas de Euclides mientan con respecto a las líneas rectas,

a los ángulos rectos etc., sino que sólo sugeriría que el mundo físico no contiene líneas rectas, ángulos rectos, etc. Kant, sin embargo, no puede adoptar este enfoque, ya que supone *definir* 'línea recta', 'ángulo recto', etc. como elementos respecto a los cuales son verdaderos los axiomas y postulados de Euclides: esto equipara la verdad de la geometría euclídea con su consistencia, y la convierte o en inconsistente o en analítica. Además, como Kant explica el supuesto apriorismo de los teoremas de Euclides en términos del modo en que las cosas se nos ofrecen, debe pensar que los teoremas describen cosas externas. Las relaciones entre geometría y física encierran complejidades de las que Kant no era consciente, pero debemos considerar que se ocupaba de la geometría *aplicada*. No puede poner una cuña entre 'Los teoremas de Euclides son falsos' y 'No hay ninguna interpretación física de los términos de Euclides que haga verdaderos sus teoremas'.

Es posible *prima facie* que no haya ninguna interpretación física que haga verdaderos los teoremas de la geometría euclídea, y ninguna que haga verdadera ninguna otra geometría. La simple negación de una geometría no es una geometría, mientras que el colocar un 'No es cierto que' delante de los *Principia* de Newton produce una física no newtoniana. El experimento de §4 podría reflejar el hecho, no de que el mundo obedezca alguna geometría no euclidea, sino de que no obedece con exactitud a ninguna geometría. En tal caso, podría obedecer a alguna geometría de un modo aproximado, o usual; pero podría ser que ninguna geometría proporcionase nada que se pareciese a una verdadera explicación del mundo, y si esto fuese así el mundo no sería 'espacial' en ningún sentido corriente.

Kant dice que la geometría euclídea es sintética, lo que implica que su falsedad es lógicamente posible. Se ha considerado que esto implica además que es posible la verdad de alguna geometría no euclídea, y Kant ha sido felicitado por esta supuesta idea.[1] Esto es muy extraño. Hume, después de todo, llegó a decir que las verdades aceptadas de la geometría podrían ser falseadas empíricamente;[2] pero no es usual, ni sería sensato, atribuirle el mérito de haber anticipado el descubrimiento matemático de que son posibles las geometrías no euclídeas. La verdad de la cuestión es que antes de que se hiciese ese descubrimiento, una persona inteligente podía conceder que la geometría euclídea podría ser falsa pensando que si así fuera ninguna geometría podría ser cierta de un modo preciso. Incluso ahora, es difícil que un no matemático vea cual podría ser el próximo paso después de la conclusión del experimento refutatorio de Pitágoras: 'Si el teorema de Pitágoras es falso,

[1] Kant ha sido felicitado: G. Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science* (La metafísica de Kant y la Teoría de la Ciencia) (Manchester, 1955), págs. 18 ss.

[2] Hume sobre la geometría: Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, I. ii. 1-5.

entonces debemos rechazar al menos una de las premisas de las que podemos derivarlo —premisas evidentes, sencillas, como la de que dos líneas rectas no se cortan dos veces— y ¿qué es lo que sucede entonces? Si seguimos intentando desarrollar una teoría absolutamente general sobre las líneas, puntos y todo lo demás, ¿no estamos abocados a contradecirnos en algún lado?' La respuesta, como han mostrado los matemáticos es 'No'; pero esto es extremadamente no evidente, y no equivale al hecho de que la geometría euclídea pueda ser falsa.

Alguien que, como Kant, no supiese que podían existir geometrías totales consistentes distintas de la de Euclides se. vería enfrentado a un dilema: bien (a) el mundo externo es euclídeo, o bien (b) el mundo externo no se ajusta a geometría alguna y por tanto no es espacial. Yo defenderé en §§11-13 que (b), aunque no es autocontradictoria de una manera elemental, se puede desechar sobre bases conceptuales complejas. Si Kant también consideraba que (b) es imposible, se habría quedado con (a). Sugiero que este puede haber sido uno de los orígenes de su confianza en el apriorismo de la geometría euclídea.

Sin embargo, no puede haber sido el único origen. Incluso si es cierto que el mundo externo debe ser espacial, y por tanto debe obedecer a una geometría, no existen bases para insistir en que debe obedecer a una geometría *con exactitud* y *siempre*. Sin embargo Kant está seguro de que no podemos encontrarnos con ni siquiera un único fallo de los teoremas de Euclides a la hora de describir con precisión el mundo externo. Además de su excusable ignorancia de la posibilidad de geometrías no euclídeas debe haber, por tanto, algún otro error por medio. Voy a sugerir ahora de qué error se trata y por qué lo cometió Kant.

10. La geometría euclídea y la visión

Kant comparte esa preocupación por lo visual que ha debilitado y restringido la epistemología durante siglos: a lo largo de toda la Estética equipara virtualmente el sentido externo con la visión. Esto le impide considerar posibles espacios como el puramente auditivo del que yo trataré en §§12-13; y milita en contra de una posible opinión de que incluso el espacio en que vivimos —para el cual la visión *es* pertinente— pueda no ser perfectamente euclídeo.

La obsesión con la visión va a menudo acompañada por la creencia de que los campos visuales, al contrario que otros estados sensoriales, son en sí mismos espaciales; como si fueran, en expresión de Wisdom, 'imágenes coloreadas *extremadamente* sutiles'.[1] La propensión a reificar los datos sensoriales y a describirlos en términos que son apropiados

[1] 'imágenes coloreadas *extremadamente* sutiles': J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (Filosofía y Psicoanálisis) (Oxford, 1953), pág. 40.

para las cosas físicas —'La varilla es recta pero el dato sensorial del observador está doblado'— encierra errores profundos que no necesito sondear ahora. Hace al caso, sin embargo, considerar la creencia menos absurda de que los campos visuales tienen una conexión especialmente íntima con la espacialidad del mundo físico. Yo me encuentro en la cima de una colina y veo que el arroyo está a la izquierda de la maleza, que la granja está al otro lado de la carretera y así sucesivamente; y puedo pensar que mi campo visual, aunque no está en sí mismo espacialmente organizado, al menos constituye una evidencia, de un tipo peculiarmente directo, de la organización espacial de las cosas del valle. ¿En qué sentido, si es que cabe alguno, es esto verdadero?

No necesito la visión para describir cómo se hallan dispuestas las cosas en el valle: un hombre con los ojos vendados podría averiguarlo dando traspiés por el valle, sintiendo la carretera bajo sus pies, tropezando después con la granja, etc. Podría guiarse principalmente por el tacto y por el llamado sentido cinestésico, esto es, capacidad para saber si se mueve y cómo lo hace. Por tanto, yo también podría comprobar la evidencia de mis ojos mediante procedimientos que incluyen el movimiento y el tacto.

Ahora bien, podría suceder que mis ojos me hiciesen un relato de la disposición de lo que el valle contiene que fuese muy diferente del que me hicieran mis manos y pies. Si tales discrepancias apareciesen con frecuencia y de modo impredecible, no podríamos dar a nuestra terminología espacial una base visual y tactil-cinestésica. ¿Qué base podría elegirse? No estamos conceptualmente preparados para cualquier eventualidad posible, pero sí lo estamos para ésta. Si tuviesemos que elegir entre una base visual y una base cinestésica para nuestros conceptos espaciales, elegiríamos esta última. La razón para esto es también la razón por la que las consideraciones táctiles-cinestésicas *son ahora* más centrales para nuestros conceptos espaciales que las consideraciones visuales, aun cuando las dos coinciden de modo aproximado: dado que el contacto físico se halla involucrado en todos los modos principales en los que las cosas pueden dañarnos, agradarnos, alimentarnos o protegernos, el '¿Dónde?' que más nos importa es el '¿Dónde?' tactil-cinestésico que pregunta cómo conseguir o evitar el contacto físico. Los campos visuales son guías rápidas, fiables y bastante amplias para las relaciones espaciales entre las cosas físicas; pero tienen esta virtud sólo porque están correlacionados con aquellos hechos táctiles y cinestésicos que descansan en el corazón de nuestro concepto de espacio físico. Como dice Hume: 'Nuestra vista no nos informa de la distancia... de modo inmediato y sin determinado razonamiento y experiencia, tal como reconocen los filósofos más racionales.'[1] El filósofo más racional sobre

[1] 'Nuestra vista no nos informa': Hume, *op. cit.* I. iv. 2.

este tema es Berkeley,[1] cuya obra *New Theory of Vision* (Nueva teoría de la visión) presenta con convincentes detalles el argumento de este párrafo.

No hay, por tanto, razón para dejar que la visión domine nuestras investigaciones de los conceptos espaciales; pero yo defenderé además que tal dominio, en la forma que toma generalmente en los escritos filosóficos, es positivamente peligroso.

La vista se ve favorecida porque por sí sóla nos puede dar, en un momento, una impresión del ordenamiento espacial de una considerable parte del mundo. La obsesión por la vista es especialmente una obsesión por lo que se puede ver 'de un golpe de vista'. Esto se encuentra implícito en lo que ya he dicho, porque 'los campos visuales tienen una conexión especialmente íntima con la espacialidad del mundo físico' es plausible sólo si significa que un campo visual aislado, esto es, un estado visual en un tiempo dado, se relaciona con la espacialidad del mundo de un modo más directo a como lo hacen los otros estados sensoriales individuales. Mientras que yo veo de un golpe de vista que la maleza se encuentra a la izquierda del arroyo, el hombre de los ojos vendados debe atender a sus representaciones sensoriales cambiantes según va tropezando a través del valle.

Un respeto inmoderado por los campos visuales aislados ha conducido a algunos escritores a insistir en que al menos el 'espacio visual' debe ser perfectamente euclídeo. Ewing, por ejemplo, encuentra en la posición de Kant la verdad residual de que tenemos una 'incapacidad total para ver o imaginar nada salvo ciertos tipos de construcciones espaciales', *viz*. euclídeas. Reconoce explícitamente lo que yo he citado señalando (el subrayado es mío):

> Debo admitir que al considerar estas cuestiones me he confinado al espacio visual. Ninguno de los otros sentidos me ofrece una percepción suficientemente definida de una extensión considerable de espacio *en un mismo momento* para permitirme contestar la cuestión en su caso.[2]

Si nos autolimitamos a lo que puede imaginarse o verse de un golpe de vista, tal vez nos veamos abocados a considerar euclídeo al espacio. El experimento de §4 requirió tiempo, y quizás no podamos imaginar que vemos de un golpe de vista que algo era, o era probablemente, un triángulo rectángulo no pitagórico. De igual modo, podemos descubrir la falsedad de 'Dos líneas rectas se cortan sólo una vez' considerado en cualquier sentido normal que lo haga sintético, tal vez encontrando dos rutas de A a B que superen las pruebas de rectitud. Pero no está claro cómo se podría ver de un golpe de vista que dos líneas rectas se cortan dos veces: parece que si ambas intersecciones

[1] El filósofo más racial: Berkeley, *Nueva teoría de la Visión*, §§41 ss,; *Principios del Conocimiento Humano*, §§42-4.

[2] 'Debo admitir': A. C. Ewing, *A Short Commentary*, pág. 46.

se ven a la vez, entonces al menos una de las líneas debe verse curva.

No estoy seguro de que esto sea correcto, quizás porque no estoy seguro de lo que quiero decir con 'debe verse curva'. La cuestión principal, sin embargo, es ésta: aun cuando sea cierto que nada pueda 'verse no euclídeo', esto no hace al caso para el examen serio de los conceptos espaciales, porque los campos visuales aislados sólo son pistas, por suerte bastante fiables, para las relaciones espaciales entre las cosas.

Si se encontrase que las longitudes de onda de la luz asociadas a los diferentes colores fueran tales que colocasen al azul más cerca del verde que del púrpura, podríamos muy bien decir que éste era un descubrimiento no sobre los colores sino sólo sobre las longitudes de onda asociadas con ellos; o, quizás, no sobre los colores visuales sino sólo sobre los colores físicos. Esto puede tener su miga porque se puede hablar sensatamente sobre los colores sin saber nada sobre las longitudes de onda: el lenguaje de los colores, o de los 'colores visuales', tiene vida propia. Yo creo que algunos de los defensores de Kant han deseado decir de un modo parecido que las hipótesis de los científicos sobre la geometría física pueden ser válidas como ciencia pero no tocar el 'espacio visual' que es el único al que necesita atender el hombre común. Esto supone que lo que podemos ver de un golpe de vista proporciona una base adecuada para nuestros conceptos espaciales, lógicamente independiente de otras bases del modo en que los colores que se ven son lógicamente independientes de las longitudes de onda. He argüido que esto es un error: los campos visuales aislados no tendrían nada que ver con los conceptos espaciales ordinarios si no estuviesen correlacionados con lo que puede aprenderse sobre el espacio por medio del movimiento y del tacto, esto es, por medio de procedimientos que exijen tiempo y que los defensores de Kant ignoran demasiado a menudo.

Este argumento, si es válido, habla en contra de todos los que tratan de aislar algo llamado 'espacio visual', ya digan o no que Kant estaba en lo cierto sobre ello. He aquí un ejemplo de uno que dice que Kant estaba equivocado incluso respecto a los informes sobre campos visuales:

> En años muy recientes, las investigaciones experimentales óptico-matemáticas de R. K. Luneburg y A. A. Blank han llevado a estos autores incluso a afirmar que aunque el espacio *físico* es euclídeo en que la percepción de profundidad sensorial por medio de la visión binocular es efectiva, el espacio *visual* binocular resultante de la coordinación psicométrica posee una geometría *hiperbólica* lobatchevskiana de curvatura constante. Esta afirmación sugiere varias cuestiones.[1]

¡Vaya si lo hace!

[1] 'En años muy recientes': A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time* (Problemas filosóficos del espacio y el tiempo) (Londres, 1964), pág. 154.

3. EL ESPACIO Y LOS OBJETOS

11. Experiencia caótica

He discutido dos intentos de derivar la conclusión de que el mundo externo debe ser perfectamente euclídeo de la premisa de que debe ser espacial. En uno de ellos, se equipara 'espacial' con 'exactamente geometrizable' y se supone que la única geometría posible es la de Euclides; mientras que en el otro, sólo se tiene en cuenta nuestro espacio físico real, y lo que se dice sobre él queda restringido a aquello que podría aprenderse sobre él a partir de golpes de vista individuales. Deseo dejar ahora la ya excesivamente discutida conclusión de estas dos derivaciones para pasar a su premisa común, es decir, que la experiencia externa debe referirse a cosas espaciales —de *un* espacio, no necesariamente de nuestro espacio ni de un espacio del mismo tipo que el nuestro.

Yo acepto esta premisa, y voy a apoyarla con argumentos que extraigo, no de Kant, sino del capítulo 'Sounds' (Sonidos) del libro de Strawson *Individuals* (Individuos)[1]. Mi deuda para con este capítulo es grande. Si yo proporciono detalles que Strawson omite, o conduzco su argumento por direcciones que él no explora, esto se debe a que mis intereses centrales no son los mismos que los suyos.

[1] Capítulo de Strawson: P. F. Strawson, *Individuals* (Londres, 1959), cap. 2.

Si, digamos, nos preguntamos qué es lo que hace que una imagen instantánea de una carrera de caballos sea 'externa' y que un determinado zumbido sonoro sea 'sólo interno', nos tendremos que ocupar de demasiadas diferencias a la vez. Debemos, por tanto, simplificar, por ejemplo, tomando en consideración solamente un sentido. El olfato, el gusto y la sensibilidad a la temperatura están demasiado mal organizados; y la vista y el tacto se hallan ligados de un modo demasiado próximo a la fisicalidad, y por tanto a las familiares contingencias de nuestro tipo de espacio, para ser utilizados con confianza. Strawson adopta por todo ello la ficción heurística de una criatura —yo la llamaré 'el oyente'— cuyo mundo sensorial es totalmente auditivo.

Supongamos que la historia sensorial del oyente consiste en un caos acerca del cual no puede decirse nada general salvo que es auditivo y caótico. ¿Puede encontrar utilidad a la distinción entre 'sólo interno' y 'externo', esto es, entre unas experiencias que no son sino sus estados auditivos y otras que son audiciones de sonidos que, con independencia de él, ha de escuchar? La respuesta negativa de Strawson es la correcta, por supuesto, pero deseo mostrar en detalle por qué.

Para que el oyente pueda usar 'oigo un sonido objetivo', debe poder usar 'existe ahora un sonido que yo no oigo'. Nosotros podemos hablar de sonidos inaudibles porque podemos tener evidencia indirecta de la existencia de un sonido; pero esto descansa sobre un orden causal, y la experiencia del oyente es *ex hypothesi* caótica. Vamos a suponer, por tanto, que el oyente trata de imponer a su 'mundo' la noción de sonido inaudible de la siguiente manera. Considera que cada uno de sus estados auditivos es la audición de un breve segmento de un sonido continuo, repetitivo: si el segmento es uniforme, entonces también lo es la ilimitada secuencia sonora de la que forma parte; si el segmento constituye por ejemplo, un fragmento de melodía, entonces la secuencia de la que forma parte es una repetición ilimitada de ese fragmento de melodía. Equipado con una *Weltanschauung* en la que estas secuencias sonoras continuas —'particulares auditivos' como las llama Strawson— jueguen un papel, el oyente puede decir 'Oigo ahora una secuencia sonora que ya existía antes pero que yo no oía porque me encontraba en presencia de otro conjunto de secuencias'.

Ahora bien, la noción que el oyente pueda tener de un particular auditivo es vacua salvo que tal particular pueda, en principio, ser oído más de una vez; por tanto, debe disponer de criterios de verdad para 'He oído antes esta secuencia'. El único criterio utilizable dentro de un caos ha de ser la indiscernibilidad o semejanza: dos representaciones auditivas se consideran como audiciones de la misma secuencia sonora objetiva si y sólo si son exactamente iguales, o al menos iguales en algún grado específico. Vamos a suponer que el oyente adopta

un criterio débil de este tipo. ¿Tiene ahora el concepto de un particular auditivo objetivo?

Quizás lo tiene, pero su concepto es inútil, y también lo es su distinción entre 'externo' y 'sólo interno'. La única base que podría tener para decir que una experiencia es 'sólo interna' o alucinatoria sería que nunca hubiera tenido una lo suficientemente parecida. Pero identificar lo alucinatorio con lo no familiar es abusar del sentido ordinario de 'alucinatorio' y dar a la distinción 'externo' / 'sólo interno' un empleo distinto al que yo he explicado.

Tampoco puede el oyente tener una noción práctica de una mala audición, esto es, de una audición anormal o potencialmente engañosa de una secuencia sonora objetiva. Saber que uno oye mal *X* es estar en condiciones de decir 'Si todo lo que hubiese tenido para guiarme fuese el modo en que sonaba *X*, yo no habría dicho que era *X* lo que estaba oyendo'. Nuestro oyente no puede decir esto porque todo lo que puede tener para guiarse es el modo en que suena *X*.

Ni tampoco puede tener sentido para el oyente 'dos secuencias sonoras objetivas que son exactamente iguales'. Define identidad como un caso extremo de semejanza, y para él la identidad de los indiscernibles es por lo tanto analítica.

Nuestros conceptos de la objetividad corriente sirven (a) para señalar estados sensoriales que no son percepciones de algo objetivo, (b) para distinguir las buenas visiones de las malas, las audiciones normales de las anormales etc., y (c) para separar la cuestión de a qué se parece una cosa de la cuestión de qué es una cosa. El concepto que tiene el oyente de un particular auditivo es un fraude, porque no lleva a cabo ninguna de estas tareas centrales de nuestros conceptos de la objetividad corriente.

12. Un mundo ordenado

El oyente no puede distinguir la identidad de la semejanza extrema porque esa distinción requeriría una tensión —o al menos la posibilidad de ella— entre lo que se puede decir acerca de un estado auditivo sobre la base de lo que es en sí mismo, esto es, sus propiedades monádicas, y lo que se puede decir acerca de él sobre unas bases distintas, esto es, sus relaciones con otros estados auditivos. Pero las propiedades relativas de un estado auditivo no pueden proporcionar razones en favor o en contra de ninguna afirmación de identidad salvo que existan algunos enunciados generales verdaderos sobre las relaciones que se producen entre los estados auditivos del oyente; y esto es contrario a la hipótesis del caos.

Para proporcionar al oyente un concepto útil de secuencia sonora objetiva debemos, por tanto, introducir un grado de orden en su expe-

riencia. Con este fin, Strawson propone lo siguiente. Los estados auditivos del oyente incluyen la audición de un 'sonido maestro' sonido continuo de timbre y volumen invariables, cuyo tono recorre toda la escala audible. Existe una correlación entre los aspectos del sonido maestro y los otros aspectos de sus estados auditivos: siempre que oye Do en el sonido maestro oye también 'Greensleeves', cuando oye Sol mayor en el sonido maestro también oye 'Finlandia' y así sucesivamente.

El caos auditivo no puede proporcionar una base para un concepto útil de secuencia sonora objetiva, dice Strawson, porque no contiene nada análogo al rasgo de nuestro mundo con el que 'la idea de particulares reidentificables, que continúan existiendo cuando no son observados [está] más íntima, natural y generalmente conectada'. Para nosotros, dice,

> la idea crucial... es la de un sistema espacial de objetos, a través del cual uno mismo, otro objeto, se mueve, pero que se extiende más allá de lo que uno puede observar en un momento dado... Esta idea proporciona evidentemente la dimensión intemporal necesaria para, por decirlo así, el albergue de los objetos que se sostiene que existen de un modo continuo, aunque no se los observe...[1]

Esta condición se cumple ahora que existe una relación regular entre las posiciones de la escala maestra y los demás aspectos de las representaciones auditivas del oyente. La escala maestra, en resumen, es 'la dimensión intemporal necesaria...'. Si se le pregunta al oyente, '¿Dónde estaba *X* cuando estabas oyendo *Y*?', ya puede responder '*X* estaba en Do como siempre, y yo no lo oía porque me encontraba en Mi, por encima de Do, que es donde siempre está *Y*'. Por tanto, concluye Strawson, el oyente puede tener ahora un concepto útil de particular auditivo.

Yo acepto esta conclusión por otras razones además. En primer lugar, el oyente puede considerar que algunas de sus representaciones auditivas son alucinatorias y que otras no lo son. Si con el Do de la escala maestra oye normalmente arpegios mayores, pero una sóla vez oye tritonos, puede decir que en esa ocasión aislada ha tenido una alucinación. En segundo lugar, puede tener el concepto de mala audición: 'Una vez cuando me encontraba en Fa fue como si oyese una frase de "Greensleeves" en tono mayor; pero debe haber sido una mala audición, porque todas las otras veces que he estado allí he oído esa frase en tono menor'. El hecho de que las malas audiciones y las alucinaciones deban ser escasas para que el mundo del oyente no vuelva a caer en el caos no hace sino reforzar la analogía que

[1] 'La idea crucial': *ibid.* págs. 73-4.

hay entre sus conceptos y los nuestros. En tercer lugar, el oyente puede ahora decir 'Hay dos secuencias sonoras exactamente iguales, separadas tres octavas': para él la identidad de los indescirnibles ya no es analítica.

Strawson, inventa un oponente que dice que es confundente decir que el mundo auditivo es 'espacial' cuando no contiene nada que se parezca a nuestro paradigma de espacialidad, esto es, un ordenamiento espacial *visto*[1]. Strawson contempla esta objeción, que está motivada por la obsesión por los campos visuales aislados, de un modo demasiado tolerante. Sin embargo, su imaginario oponente señala una cosa pertinente a la que Strawson no contesta, en concreto que cuando dividimos visualmente una escena en sus partes espacialmente relacionadas 'no necesitamos una mancha de color maestra cambiante para darnos idea de' las dimensiones que proporcionan el ordenamiento espacial. Esto es en realidad un defecto de la presentación que hace Strawson del asunto, en la que dice que el ordenamiento espacial de los particulares auditivos está creado por sus relaciones, no de los unos con los otros, sino con un nuevo particular: el omnipresente sonido maestro. Una consecuencia de esto, que me ha sido señalada por Strawson, es la de que el oyente no puede perderse; el único sentido que puede dar a '¿Dónde estoy?' es el de '¿Dónde estoy en la escala del sonido maestro?' y siempre puede aprender la respuesta a esta pregunta simplemente escuchando. Este rasgo del mundo auditivo de Strawson no tiene análogo en el nuestro; por lo que yo deseo mostrar cómo podríamos deshacernos de él.

Antes de nada, una cuestión preliminar: el oyente de Strawson sólo pasa de un lugar a otro de la escala maestra recorriendo todos los lugares intermedios; pero el orden espacial sobreviviría si el oyente pudiera saltar instantáneamente de un lugar a otro de la escala maestra. Strawson compara la audición de sonidos no maestros con lo que puede oírse al hacer girar el mando control de sintonía de una radio; en la analogía de la radio que yo propongo, las diferentes longitudes de ondas se seleccionan por medio de teclas.

Si *no* atenuamos la presentación del asunto que hace Strawson de esta manera podemos hacerlo de otro modo, esto es, silenciando el sonido maestro. Todo lo que hace el sonido maestro es proporcionar al oyente una definición de 'entre' para los sonidos no maestros, en términos de 'entre con respecto al tono' para los sonidos maestros asociados: '*X* está entre *Y* y *Z*' tiene la siguiente definición.

> 'El sonido maestro que acompaña a *X* está entre-con-respecto-al-tono el que acompaña a *Y* y el que acompaña a *Z*.'

[1] Strawson inventa un oponente: *ibid.* págs. 78-9.

Es esta relación de estar entre la que capacita al oyente para situar todos los sonidos no maestros en una dimensión única. Pero también podría definir '*X* está entre *Y* y *Z*' de este modo:

> '*X* se oye en un instante que está entre el instante en que se oye *Y* y el instante en que se oye *Z*.'

En la presentación de Strawson, el estar entre espacial de los sonidos no maestros se define en base a relaciones de tono entre sonidos maestros; en la revisión que yo propongo se define en cambio en base a relaciones temporales corrientes, con lo que ya no le queda ninguna función que efectuar al sonido maestro.

En mi versión del mundo auditivo, el oyente puede perderse, porque ahora su pregunta '¿Dónde estoy?' es una pregunta acerca de cómo se halla 'relacionado en su recorrido' con este o aquel sonido que le es familiar, y encontrar la respuesta a esto exige no solo escuchar sino también hacer memoria. Si mientras durmiese se alejase lo suficiente siguiendo la dimensión de su mundo, podría despertarse sin saber a qué distancia, ni en qué dirección se encuentran los sonidos que le son familiares. Esto no podría sucederle al oyente de Strawson.

Por tanto, un mundo auditivo espacial no necesita una dimensión audible. En lo que sigue creo más conveniente concentrarme en mundos auditivos ordenados por un sonido maestro que en los ordenados por la relación de estar entre 'basada en el recorrido' que yo he introducido; pero todo lo que digo también se aplica, *mutatis mutandis*, a estos últimos.

13. Un mundo ordenado y cambiante

Strawson admite que una secuencia sonora pueda dejar de existir y ser sustituida por otra, en el mismo punto de la escala maestra: en su mundo auditivo hay nacimientos y muertes[1]. Está claro que si no se quiere que este mundo pierda su objetividad, una gran proporción de secuencias sonoras ha de gozar de larga vida —hecho que tiene su análogo en nuestro mundo.

El mundo auditivo de Strawson es estático: hay nacimientos y muertes, pero no movimiento. Vamos a poner remedio a esto suponiendo que las asociaciones entre secuencias sonoras y lugares de la escala maestra se hallan sujetas a cambios. Tales cambios deben normalmente ocurrir de un modo bastante lento —por ejemplo, no a una velocidad mayor de un semitono por hora. Si al mediodía 'Greensleeves' está en Do en la escala maestra, entonces a las tres de la tarde debe encontrarse en un lugar que se encuentre en el intervalo de tres tonos que hay

[1] Nacimiento y muerte de secuencias sonoras: *ibid*, pág. 76.

entre La y Re sostenido que rodea a Do; por supuesto, puede estar todavía —o de nuevo— en Do. Pueden irse concretando nuevos detalles si así se desea: en el mundo auditivo la naturaleza aborrece, o no, al vacío; dos secuencias sonoras pueden, o no, aparecer en el mismo sitio al mismo tiempo, etc.

He impuesto un límite de velocidad a las secuencias sonoras porque sin él se volvería al caos. El orden espacial del mundo auditivo consiste en (a) un sonido maestro omnipresente, y (b) asociaciones entre el tono del sonido maestro y los sonidos no maestros. Permitir que estos últimos se muevan, sujetos a un límite general de velocidad, supone modificar (b); pero permitir que se muevan sin restricciones de velocidad es abolir (b) y por lo tanto recaer en el caos. Porque (a), sin el auxilio de (b), no es capaz de convertir el caos en orden.

La necesidad de un límite de velocidad puede mostrarse de otro modo que no depende de los detalles según los que se ha construido ese mundo auditivo concreto. Si no existiese un límite de velocidad, entonces cualquier posición de una secuencia sonora en un instante sería consistente con cualesquiera posiciones de secuencias sonoras en instantes distintos. En ese caso, la decisión del oyente acerca de qué hacer con su estado auditivo en un instante dado no podría verse afectada por cuáles fueran sus estados auditivos en otros instantes: todos sus criterios tendrían que ver con la naturaleza del estado auditivo singular que estaba tratando de clasificar o interpretar; y por tanto no se encontraría en mejor situación que si se encontrase en el caos.

En nuestro mundo se necesita también un límite de velocidad. En gran manera identificamos las cosas físicas por sus situaciones: no es accidental que las discusiones sobre la identidad de los indiscernibles suelan gravitar sobre consideraciones acerca de si un par de objetos pueden ser exactamente iguales de un modo cualitativo aunque se hallen espacialmente separados; ni tampoco es accidental —como ya sabía Kant— que Leibniz, que pensaba que la identidad de los indiscernibles es necesaria, también pensaba que la separación espacial de dos objetos *es* una diferencia cualitativa entre ellos[1]. Pero si las cosas físicas pudieran moverse, y lo hicieran a menudo, con velocidad ilimitada, ningún hecho sobre posiciones espaciales podría afectar en lo más mínimo a ningún problema sobre reidentificación.

Podríamos desarrollar el mundo auditivo todavía más permitiendo que las secuencias sonoras cambiasen cualitativamente al tiempo que se mueven. De nuevo se pierde con ello la objetividad a no ser que exista un límite para la rapidez de la alteración. Este, como el límite de velocidad en el movimiento, tiene su analogía en nuestro propio mundo.

[1] Identidad de los indiscernibles: A 283-5 = B 339-41; Leibniz, *Nuevo Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, II. xxvii. 1-3.

Los conceptos de objetividad no hacen buenas migas con el caos, pero sí que se dan la mano con el mundo estático ordenado por el sonido maestro. Creo que se estará de acuerdo en que la seguridad con que pueden sostenerse aumenta conforme aumenta la complejidad ordenada del mundo auditivo; mediante la introducción de un orden basado en el recorrido, de movimiento o de cambios cualitativos. En un mundo auditivo con un orden basado en los recorridos, que contiene secuencias sonoras que se mueven y alteran, se nota intuitivamente que el concepto de particular auditivo objetivo tiene un lugar muy seguro. Esto podría justificarse mostrando que con cada desarrollo de la trama auditiva la distinción entre identidad y semejanza se enriquece, los conceptos de alucinación y mala audición se hacen más complejos y sutiles, y así sucesivamente. Pero ahora voy a justificarlo de otro modo.

14. Una teoría de la utilidad de los conceptos

Nuestros hallazgos se ajustan perfectamente a una determinada teoría general sobre lo que hace permisible o preceptivo que se aplique un concepto dado a un asunto dado. Esta teoría es consonante con las opiniones de Kant sobre la naturaleza de la actividad racional, pero yo he llegado a ella como corolario del ensayo de Quine 'Two Dogmas of Empiricism' (Dos dogmas del empirismo)[1]. La opinión de Quine de que las preguntas sobre la verdad encierran siempre preguntas sobre eficacia conceptual —que en último extremo la teoría verdadera es aquella que da cuenta más económicamente de los hechos— tiene la siguiente consecuencia: Si uno tiene un lenguaje L con el que se describe un asunto A, es legítimo añadir un nuevo concepto C a los conceptos que ya existen en L en la medida en que L-con-C pueda describir A con más sencillez de lo que pueda hacerlo L-sin-C. Los conceptos son simplificadores; más en concreto son abreviadores.

No trataré de probar esta sub-teoría, pero la pondré a prueba aplicándola a la investigación de los mundos auditivos, y de nuevo, en §51, a un problema sobre los lenguajes privados.

Vamos a considerar dos proposiciones objetivas que pueden formularse, aunque baldíamente, en el caos auditivo, y a ver cómo se traducen a un lenguaje subjetivo, esto es, aquel en que los conceptos de objetividad no cumplen ningún papel. 'En T oí un sonido objetivo' es equivalente a 'En T tuve una experiencia auditiva'. 'En T_1 oí el mismo sonido objetivo que en T_2' es equivalente a 'Mi estado auditivo era [aproximadamente] el mismo en T_1 que en T_2'. En ninguno de los dos casos, ni en ningún otro que pudiésemos considerar, se refiere el oyente

[1] Quine sobre la eficacia conceptual W. V. Quine, *From a logical Point of View*, págs. 42-6.

a su experiencia más brevemente en el lenguaje objetivo que en el subjetivo.

Pero consideremos ahora 'En *T* oí un sonido objetivo' como si estuviese dicho en el mundo estático ordenado por un sonido maestro. Esto es equivalente a algo parecido a

> 'Mi estado auditivo en *T* tenía un componente maestro y otro no maestro, y durante un período de tiempo que incluye a *T* casi todas las experiencias auditivas que yo he tenido cuyos componentes maestros han sido exactamente iguales al de ella han tenido también unos componentes no maestros exacta o prácticamente iguales al de ella.'

(La palabra 'casi' permite que existan alucinaciones en instantes distintos de *T*, 'prácticamente' permite que existan malas audiciones en *T* o en otros instantes, y 'durante un período de tiempo que incluye a *T*' permite que el sonido objetivo oído en *T* pueda no ser sempiterno.) En este caso, una proposición en el lenguaje puramente sensorial es unas ocho veces más larga que su equivalente en el lenguaje objetivo. La proposición 'En T_1 oí el mismo sonido objetivo que en T_2', si se formula en el lenguaje subjetivo, proporciona un resultado que es unas seis veces más largo. Sin embargo, en estos dos casos y en aquellos que vienen a continuación, el poder abreviatorio de los conceptos de objetividad es en realidad mucho mayor de lo que dejan ver mis muy simplificadas expansiones de las proposiciones objetivas en proposiciones subjetivas.

En el mundo en que se mueven las secuencias sonoras, los conceptos de objetividad ahorran todavía más palabras. En ese mundo, la proposición 'En *T* oí un sonido objetivo' queda formulada de un modo parecido a

> 'En *T* mi estado auditivo tenía un componente maestro *M* y un componente no maestro *N* tales que, durante un período de tiempo que incluye a *T*, todo estado auditivo cuyo componente no maestro era muy parecido a *N* han tenido un componente maestro que difería en tono de *M* en no más unidades de tono que unidades de tiempo había entre *T* y el instante en que se produjo el estado auditivo en cuestión'

más una compleja condición que permita que exista otro sonido no maestro muy parecido a *N*. Toda esta tediosa cosa, muy simplificada como está aquí, sería unas veinte veces más larga que su equivalente objetivo. La formulación en términos subjetivos de 'En T_1 oí el mismo

sonido objetivo en T_2' ocuparía alrededor de página y media.

Los conceptos de objetividad tienen un poder abreviatorio aún mayor en un mundo donde las cosas se alteran al tiempo que se mueven, y en uno que tenga un ordenamiento basado en el recorrido. En un mundo con estos dos rasgos, estos conceptos serían todavía más poderosos. Por ejemplo, se requerirían muchas páginas para dar el cambio en moneda sensorial del enunciado objetivo 'Creo que estoy perdido'.

La teoría quineana de la utilidad de los conceptos ha pasado la prueba. Cada uno de los juicios relativos a la legitimidad de los conceptos que se han obtenido en §§11-13 al considerar las tareas específicas que efectúan se ha obtenido también al considerar sus poderes abreviatorios. El por qué han coincidido los dos conjuntos de resultados está bastante claro: decir que un concepto efectúa una determinada tarea *es* decir que efectúa un determinado tipo de abreviatura.

Existen cuestiones no sólo acerca de cuándo podemos, sino también acerca de cuándo debemos, aplicar un concepto dado a un asunto dado. En nuestro mundo, se dice a menudo, no sólo está permitido, sino que es obligado utilizar el concepto de objeto físico. Existe una razón sencilla para decir esto —ignorando sofisticadas preocupaciones acerca de si podría haber un lenguaje puramente subjetivo— esto es, que el concepto de objeto físico efectúa también la tarea de abreviación que sin él no podríamos lograr decir o pensar casi nada, todo sería demasiado largo. Sugiero que cuando Strawson pregunta cómo tendría que ser el mundo auditivo para que el oyente se viese forzado a utilizar el concepto de 'Yo'[1], está oscureciendo el paso de la objetividad a la autoconciencia al combinarlo con este otro paso de '¿Qué concepto puede tener?' a '¿Qué conceptos debe tener?'

15. El status de la teoría de Strawson

El argumento del §§11-12 tiende a mostrar que la experiencia externa debe serlo de un mundo espacial. Todos los mundos auditivos que he descrito han tenido el análogo ordenador de los puntos de una línea recta, pero esto no era necesario; por ejemplo, una relación de estar entre basada en el recorrido podría dar como resultado un mundo circular; y también son posibles muchas otras variaciones. Pero los conceptos de objetividad sólo parecen tener una función que realizar en los mundos que son 'espaciales' en un sentido bastante fuerte —aunque no exista un número privilegiado de dimensiones, ni exista ningún privilegio para la geometría de Euclides ni para ninguna otra.

Esto, a lo que yo llamo 'Teoría de Strawson', es aproximadamente equivalente a la teoría de Kant de que la experiencia externa debe

[1] El concepto del oyente de 'Yo': Strawson, *op. cit.* págs. 81-5.

serlo de cosas en el espacio. Vamos a ver ahora cómo se comparan las dos teorías en cuanto a su *status*.

Es difícil de evitar la conclusión de que la teoría de Strawson es analítica si es que es verdadera. Yo no he defendido la teoría incluyendo 'espacial' en la definición de 'externo'; por el contrario, yo he definido 'externo' como 'algo distinto de uno mismo' y he explorado después sus implicaciones al ser definido de ese modo. La exploración recayó sobre las relaciones entre los significados de 'distinto de uno mismo' y 'existir sin ser percibido' 'tener una historia', 're-identificable' etc. La teoría de Strawson está lejos de ser autoevidente, pero esto se debe sólo a que surge de un modo muy complejo de aquellos hechos elementales sobre dos significados que constituyen la totalidad de la base para aceptarla. Si recordamos los problemas que acosan a la teoría de Kant si se la considera sintética y a priori podemos muy bien sentir satisfacción al poder clasificar a la teoría de Strawson como no evidente pero analítica.

Hay poco que decir en favor de restringir 'analítico' a las verdades conceptuales que son evidentes, o verdaderas por definición; pero la teoría de Strawson al tiempo que no es evidente, tiene otro rasgo que podría ser señalado como razón para no llamarla analítica. Comparemos (a) 'Todo lo cuadrado es rectangular' con (b) 'Todo lo cuadrado pertenece a un mundo en el que pueden realizarse medidas angulares objetivas' (a) nos dice cómo debe ser una cosa para ser cuadrada; (b) parece que también hace esto mismo, pero la condición que establece es también una condición para todo aquello que en un sentido normal haya de ser no cuadrado. Mientras que (a) tiene que ver con la aplicabilidad de 'cuadrado' (b) es relativo a la distinción 'cuadrado'/'no cuadrado'. La teoría de Strawson se parece más a (b) que a (a): dice que sólo en un mundo espacial cumple una función la *distinción entre* 'externo' y 'solo interno'. Podríamos reservar el título de 'analítica' para proposiciones como (a) y describir como 'conceptuales' pero no 'analíticas' a proposiciones como (b) y como la teoría de Strawson.

Al dividir de este modo las verdades conceptuales en las que son analíticas y en las que no lo son, y colocar a la teoría de Strawson entre estas últimas, no dejamos que Strawson se vea envuelto en las dificultades de Kant acerca de las preguntas '¿Qué riesgo de refutación corre?' y '¿Cómo sabes que es verdadera?'. Ni tampoco obligamos a la teoría de Strawson a que se ocupe de '¿Qué tipo de cosa es el sentido externo?' como si fuera una pregunta inteligible que invita a una respuesta en términos de noúmenos.

Las verdades más interesantes a las que Kant llama sintéticas y a priori poseen un *status* parecido al que yo he adjudicado a la teoría de Strawson: son verdades analíticas no evidentes sobre las condiciones en que pueden hacerse ciertas distinciones, o en las que ciertos conceptos

pueden tener un uso significativo ya sea éste afirmativo o negativo. Veremos, además, que los argumentos de Kant son apropiados para que sus conclusiones posean este *status*. Por ello, ofrezco esta regla heurística: 'Cuando Kant dice que algo es sintético y a priori, procedamos como si considerásemos que hubiese dicho que se trata de una verdad acerca de interrelaciones conceptuales del mismo tipo general que la teoría de Strawson.' Cualesquiera que fuesen las intenciones conscientes de Kant, fuera lo que fuese lo que 'realmente quiso decir', esta regla sirve de ayuda para derivar atisbos filosóficos de lo que él describió.

Deben mencionarse una semejanza específica y una diferencia específica entre la teoría de Strawson y los juicios que Kant llama sintéticos y a priori.

(1) Se puede señalar que el argumento que se desarrolla en §§11-12 prueba únicamente que la espacialidad es suficiente para la objetividad: en relación con la conversa de ésta, esto es, en relación con la teoría de Strawson, el argumento no es concluyente. Sugiero que la teoría de Strawson es de un tipo que no puede ser probado de un modo concluyente. Sucede a veces que, al argüir que debe satisfacerse la condición C para que la distinción D posea una función que cumplir, uno debe conformarse mostrando que se satisface en ciertas situaciones en las que D tiene una función que realizar, y alegando que los ejemplos que uno proporciona cubren todo el territorio pertinente. En tal caso, uno se encuentra inevitablemente a merced de una posibilidad inadvertida, y la conclusión que se obtenga debe ser de la forma 'Parece que D no puede usarse a no ser que se satisfaga C'. Esto sugiere reminiscencias de algunas de las afirmaciones de Kant acerca de los juicios sintéticos a priori. Más tarde me ocuparé de ciertos juicios cuya verdad se supone que se opone a determinados hechos brutos a priori relativos a la naturaleza del entendimiento humano. La noción de hecho bruto a priori relativo al entendimiento[1], con el poco atractivo que tiene, guarda semejanzas con la noción de un hecho conceptual que pueda describirse con las siguientes palabras: 'Parece que no tenemos un modo de utilizar D sin satisfacer C'.

(2) Los juicios analíticos son todos a priori; pero ¿qué utilidad tiene este hecho en conexión con la teoría de Strawson, de la que sólo podemos decir que si es verdadera es analítica? Ninguna, pero entonces el apriorismo como tal deja a todas luces de tener interés. Podemos decir que el juicio expresado por un enunciado dado es a priori o infalsable, sólo porque podemos decir que el enunciado sólo podría decir algo falso si llegase a expresar un juicio distinto del que ahora expresa. Esta es una maniobra inocente, pero logra una falso

[1] Hechos brutos a priori: véase el enunciado en B 145-6.

victoria. Este tipo de apriorismo no nos proporciona una seguridad intelectual de un tipo significativo: no podemos extraer el juicio o proposición del enunciado y tener la tranquilidad de saber que el *juicio* —'no importa como se exprese'— no puede ser falsado. 'La teoría de Strawson es analítica si es verdadera', la cuestión aquí no es que si la teoría es verdadera entonces sea verdadera de un modo necesario e invulnerable, sino más bien que los argumentos que pueden aducirse en apoyo de la teoría son de un cierto tipo. Específicamente, consisten en determinados modos de reunir hechos sobre significados: no siempre está claro cuando un hecho versa sobre significados, pero éste es uno de los casos en que está claro. Por tanto, no debemos compartir la pasión de Kant por lo a priori, incluso aunque podamos representar sus resultados como analíticos. Es a menudo conveniente expresar sus preguntas y respuestas en términos de certezas y necesidades; pero la virtud de sus respuestas no radica en los límites que establecen a nuestra experiencia, sino que radica más bien en la luz que arroja sobre el modo en que manejamos la experiencia que tenemos. La imposibilidad de que exista un mundo objetivo pero no espacial no tiene importancia. Lo que importa es un hecho, si es que es un hecho, sobre el modo en que la objetividad y la espacialidad se hallan conectadas en nuestro esquema conceptual.

4. LA TEORIA DEL SENTIDO INTERNO

16. La forma del sentido interno

Kant dice que al igual que la forma del sentido externo es el espacio, el tiempo es la forma del sentido interno: todas las cosas que se experimentan fuera de uno mismo deben estar espacialmente ordenadas, y toda la experiencia, cualquiera que sea debe estar temporalmente ordenada[1].

Presento aquí una analogía. Un capitán de submarino lleva siempre gafas de sol y sólo contempla el exterior de su submarino a través de un periscopio levemente defectuoso: todo lo que se ve lo ve verde, y todo lo que ve de fuera de su embarcación lo ve también borroso. Esta analogía, como la del piano de §5, es inadecuada y peligrosa. Sin embargo ilustra la opinión de Kant sobre la relación formal entre el sentido interno y externo; y sus muchos defectos sirven para recordarnos que Kant, al ofrecer su doctrina del sentido interno como sintética, puede verse obligado a construir el sentido interno como un mecanismo nouménico que estampa la temporalidad en lo que nos ofrece.

Una cuestión preliminar: no he hablado de la experiencia externa como si ella misma fuese espacial o euclídea, porque no creo que los términos espaciales puedan aplicarse con sus significados corrientes

[1] Teoría del sentido externo: A 84 = B 50-1.

a la experiencia, esto es, a los estados sensoriales o datos de los sentidos. Aquellos que creen que los conceptos espaciales tienen sus raíces en consideraciones visuales, y que tratan a los datos sensoriales visuales como si fuesen sutiles imágenes coloreadas, aplicarán con alegría los términos espaciales a los datos sensoriales visuales: 'La mancha verde está a la izquierda de la mancha roja y es un poco más grande que ella'. Deseando evitar este tipo de discurso, no he dicho que la experiencia externa fuese euclídea sino que se ajusta a Euclides, o que era experiencia *de algo* euclídeo, o en una versión más débil, *de algo* espacial. La situación cambia, sin embargo, cuando llegamos a la teoría del sentido interno. No es satisfactorio expresar la tesis de Kant en la forma 'Toda la experiencia interna debe serlo de algo temporal', porque parte de la experiencia interna no lo es, en ningún sentido corriente, de 'nada en absoluto'. (Rechazo en este punto la desafortunada noción kantiana de que, del mismo modo que la experiencia externa es el encuentro de uno con un ámbito objetivo, la experiencia interna es el encuentro de uno consigo mismo). Pero podemos decir que la propia experiencia es temporal de un modo en el que no podemos decir que es espacial. Mi experiencia externa es experiencia de un mundo que es a la vez espacial y temporal; pero todos mis estados sensoriales, sean o no percepciones de un mundo externo, se presentan ellas mismas en un orden temporal, tienen una duración, etc. Por tanto, podemos expresar legítimamente la tesis de Kant de la siguiente forma: 'Toda la experiencia interna es temporal'.

¿Qué hemos de hacer con esta tesis? ¿Podemos encontrar una versión analítica de ella, análoga a la versión strawsoniana de la teoría del sentido externo? Los augurios no son favorables. La teoría de Strawson establece condiciones necesarias que debe cumplir la experiencia que haya de considerarse como externa, pero no hay pruebas que deba superar la experiencia que haya de considerarse como interna: la experiencia interna es pura experiencia.

Quizás, por tanto, podamos decir que la temporalidad es un rasgo que todas las cosas deben tener para poder ser consideradas como experiencia. Si esto fuera correcto, dependería de hechos relativos al significado de 'experiencia', y eso no sería pertinente para la tesis central de Kant. Lo que él quiere decir es que es a la vez sintético y a priori que todos nuestros datos, todo lo que nos es dado, todos los hechos en bruto con los que nos enfrentamos, la totalidad de la realidad que conocemos, es temporal. Esto, vago como se admite que es, nos enfrenta con la siguiente cuestión. ¿Podemos decir algo acerca de lo que supondría para un ser tener datos, conocer hechos, enfrentarse con una realidad, a la que no se aplicasen los conceptos temporales?

No creo que podamos hacerlo. Parece que no podemos describir ningún posible estado de hechos, ya sea 'externo' o 'sólo interno',

excepto en términos que proclamen su temporalidad. Mis ficciones auditivas, por ejemplo, incluyendo la fábula sobre el caos auditivo, todas atañían a posibles cursos de experiencia cuyo orden temporal normal no se ponía nunca en cuestión; y parece imposible que las fábulas puedan funcionar sin ese supuesto básico.

Esta cuestión incumbe a si podemos describir desde el interior, por decirlo así, en qué podría consistir el recibir datos atemporales. Pero incluso si no podemos ver o decir, o imaginar cómo podría ser esto en el interior, quizás podamos decir qué es lo que lleva consigo el saber que algún otro tiene datos atemporales (cfr. saber que algún otro puede ver un cuarto color primario). Esta sugerencia, sin embargo, no conduce a nada. Para descubrir lo que otro está experimentando, debo atenerme a su conducta verbal y a otras conductas; y no puedo suponer que yo mismo observo una conducta que es atemporal. Cualquier relato que pudiera hacer sobre la experiencia de otro, por tanto, tendría un tema que estaría relacionado con un curso temporal de conducta. Por tanto, ese tema, la experiencia humana, tendría que ser temporal, a no ser que la conducta de alguien pudiera expresar su experiencia sin lastrarla con la temporalidad. No creo que pudiera existir una correlación conducta/experiencia que fuera tal que la conducta expresase o evidenciase la experiencia *y* la conducta fuese temporal y la experiencia no.

Se puede decir que nosotros ya tenemos datos atemporales, o en cualquier caso, temas de conversación atemporales, en concreto proposiciones y números. En §24 defenderé que las proposiciones son abstracciones de nuestro manejo de los enunciados. Esto no es negar que haya proposiciones, sino que es adoptar un cierto punto de vista sobre qué tipo de cosa es una proposición, esto es, sobre qué tipo de utilidad tiene la terminología 'proposicional'. De este punto de vista se sigue que nuestro habla y nuestro pensamiento sobre las proposiciones está enraizado en, y depende de, hechos temporales sobre cómo se usan los lenguajes: 'proposición' es un término teórico cuya función propia, si es que posee alguna, es facilitar nuestra teorización sobre la conducta lingüística[1]. Si esto es cierto, entonces las proposiciones no constituyen un sujeto atemporal de discurso en modo alguno que contradiga la tesis que ya he defendido. Suponer que un ser podría tener conocimiento de proposiciones pero no de algo temporal sería como suponer que un ser podría tener conocimiento de fuerías físicas pero no de algo que estuviese sujeto a tales fuerzas. Algo parecido sucede con los números: en la aritmética no hay tiempos o fechas, pero eso no la libera de sus conexiones esenciales con las operaciones de identificar, discriminar y contar.

[1] 'Proposición' es un término teórico: A. Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, 1956), §04.

Si no podemos desarrollar la suposición de que un ser podría tener datos atemporales o conocimiento de una realidad atemporal, ¿se debe esto a que la suposición es autocontradictoria? Si esto fuese así, entonces 'Todos los datos son temporales' sería analítico y podríamos, después de todo, manejar la teoría kantiana del sentido interno de un modo análogo a como la teoría strawsoniana salva parte de la teoría del sentido externo. Pero yo no creo que esto sea así. Parece que sólo existen tres modos en los que esto podría ser, y ninguno de ellos es aplicable.

(1) Está el tipo de verdad analítica expresada por la teoría de Strawson: 'Todos los F son G' es analítico porque todos los modos que tenemos de introducir algo bajo el concepto F exigen que ello caiga bajo el concepto G —'Todos los modos que tenemos de introducir la experiencia bajo los conceptos de objetividad exigen que aquella sea experiencia de algo espacial'. No puede ser analítica de *el* modo en que todos los datos son temporales: la tesis de Kant no declara la imposibilidad de introducir los datos bajo un concepto pero no bajo otro, sino que declara la imposibilidad de no introducir la experiencia bajo un concepto. El tipo strawsoniano de verdad analítica nos habla de una conexión entre dos aspectos de nuestro esquema conceptual, dos aspectos de nuestro modo de manejar cualesquiera datos que tengamos que manejar: dice algo de la forma 'Nuestros datos deben manejarse de *este* modo [introducidos bajo conceptos espaciales] si es que han de ser manejados de *ese* modo [introducidos bajo conceptos de objetividad]'. Pero si 'Todos los datos son temporales' es analítico, entonces dice, de modo incondicionado, 'Nuestros datos deben manejarse de *este* modo [introducidos bajo conceptos temporales]; la única alternativa es no tener datos que manejar'.

(2) Sin embargo, podría ser analítico que todos nuestros datos sean temporales a causa de los hechos sobre el significado de 'datos' y de términos relacionados. Nuestros intentos de describir a un ser cuyos datos sean atemporales no se ven obstruidos, he defendido en (1), por ningún tipo de relación de significados entre 'atemporal' y cualquier otro término que se supone que el ser aplica a sus datos. Pero el obstáculo podría ser una relación de significados sin que nada de todo esto cambiase: quizás la estipulación de atemporalidad es inconsistente con la afirmación de que lo que estamos describiendo sean datos. Yo utilizo 'datos' —y 'experiencias', 'estado sensorial' y todas las demás— para señalar a la noción muy general de una base para el conocimiento de lo que acontece; y hay verdades analíticas sobre todos los 'datos' en este sentido. Por ejemplo, es analítico que sólo un ser consciente tiene datos. No puedo construir una fábula acerca de un ser que no tenga representaciones conscientes aunque sí datos; y si alguien anunciase que iba a hacer esto, y explicase 'datos' en términos de

'bases para el conocimiento' y otros semejantes, deberíamos concluir que no comprendía 'conocimiento' o 'consciente' o alguna otra palabra pertinente en su sentido ordinario.

Bien, la sugerencia es que (a) 'Voy a describir datos atemporales, es como (b) 'Voy a describir los datos de un ser sin consciencia'. Esta sugerencia parece estar equivocada. Mientras que (b) anuncia un programa absolutamente autocontradictorio, (a) anuncia más bien un programa sin esperanza. Aquellos que han atribuido a Dios un conocimiento atemporal de la realidad no han caido en contradicción como aquellos que han dicho que Dios conoce la fracción que es igual a $\sqrt{2}$. Su afirmación es más bien una afirmación que no podemos comprender: no podemos ver a dónde va a parar, o ver cómo cumplimentar sus detalles.

En parte es satisfactorio describir (b) como autocontradictorio porque podemos decir 'Si tu relato va a proscribir la consciencia, tendrá que proscribir los datos', y esto no tiene por qué querer decir '...no habrá relato'. Un relato sobre un mundo en el que no exista la consciencia, por ejemplo sobre nuestro planeta antes de que hubiese vida en él, puede presentarse como lo que contaría un ser consciente si allí hubiese alguno. Un mundo sin consciencia podría ser presentado como cognoscible, esto es, descrito de tal manera que se pueda decir 'Así es como lo observaríamos si todo permaneciese igual salvo por el hecho de nuestra presencia como observadores'. Pero (a) no es análogo a esto. No podemos decir a la persona que se propone describir datos atemporales: 'Si el tiempo va a quedar fuera del relato, tendrás que sacar los *datos*. Describir de todos modos un mundo atemporal, ofreciendo el relato que contaría un ser con los datos si allí hubiese uno; pero no introduzcas en el relato a un ser así o se te introducirá de nuevo la temporalidad en el relato'. Este programa es tan imposible como el mismo (a). Concluyo que comparar 'Todos los datos son temporales' con 'Todos los datos los tienen seres conscientes' no nos ayuda a comprender su status.

(3) Tal vez 'atemporal' es un predicado autocontradictorio. Parece que existe algún obstáculo a nuestra descripción de cualquier asunto sin usar conceptos temporales, como si la atemporalidad fuese inconsistente con *todo*. Un predicado que por razones analíticas rutinarias no pudiera figurar consistentemente en ninguna fábula debe ser un predicado internamente inconsistente. Esto solucionaría nuestros problemas, al poner 'No podemos describir ninguna realidad atemporal' a la par con 'No podemos describir una realidad en la que las cosas sean a un tiempo rojas e incoloras'. Si fuese esa la solución, sin embargo, 'temporal' sería un predicado tautológico, esto es, un predicado que es universalmente aplicable por el mismo tipo de razón que 'o coloreado

o no rojo' es universalmente aplicable. Esto parece erróneo sin que quepan esperanzas. No parece en absoluto que 'temporal' sea tautológico, o que 'atemporal' sea autocontradictorio; parece más bien que, aunque no haya ningún problema lógico con 'atemporal', sin embargo todo lo que tenemos que decir encierra temporalidad y por lo tanto no se ajusta con la atemporalidad.

Por estas razones, yo coincido con la opinión de Kant de que la temporalidad de lo dado es un hecho que, aunque contingente, no puede dejar de pensarse. Tampoco parece plausible decir que podríamos imaginar o describir datos atemporales sólo con que nuestras imaginaciones fuesen más ágiles o nuestros vocabularios más amplios. Es en este punto en el que uno siente la mayor simpatía por la creencia kantiana de que existen enunciados extremadamente básicos, no-del-todo-empíricos, que puede saberse que son verdaderos para todos los humanos[1].

Pero esto no es consentir que tales enunciados puedan ser nítidamente clasificados como sintéticos y a priori, y aún menos aceptar el tipo de teoría que propone Kant acerca de cómo son posibles. La objeción mínima a 'La temporalidad es estampada en la experiencia por el sentido interno' es que habla de lo que *hace* el sentido interno y que por lo tanto presupone la temporalidad.

Sin apelar a nada parecido a un sentido interno nouménico podemos mitigar, y quizás eliminar, la incomodidad de tener que admitir que exista un hecho cuya contingencia no puede mostrarse describiendo una posibilidad contraria. Yo puedo imaginar que me satisfaga que alguien pueda ver un nuevo color primario, únicamente porque mi evidencia en favor de esto podría consistir en datos que no incluyan la visión de tal color. Pero no podría creer que alguien estuviese tocando una realidad atemporal, sobre la base de datos, *mis* datos, que estuviesen temporalmente organizados. De igual modo, puedo imaginarme a mi mismo encontrando un objeto físico invisible, porque si dejo de lado toda mi experiencia visual queda una base adecuada para una noción de fisicalidad. Pero ninguna *parte* de mi experiencia se relaciona con la temporalidad del mundo del mismo modo que mi experiencia visual lo hace con su visibilidad. Si tuviera que imaginarme estar ante una realidad atemporal, tendría que hacerlo basándome en aquellas partes de mi experiencia que no estuviesen temporalmente infectadas, pero no existen tales partes. Nuestra experiencia está, por decirlo así, saturada de temporalidad; y a esto se debe que no podamos hablar o pensar sobre cómo sería encontrarse ante una realidad que fuese atemporal.

La opinión de Kant de que la temporalidad de lo dado es un

[1] Verdadero para todos los humanos: A 42 = B 59; B 72.

hecho sobre ello, se halla sumida, de modo un tanto infeliz, en su idealismo transcendental del tiempo:

Negamos al tiempo toda pretensión de *realidad absoluta*, esto es, a que, sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, sea inherente en absoluto a las cosas como condición o propiedad. Tales propiedades que convienen a las cosas en sí, no pueden sernos dadas nunca por los sentidos. En esto consiste, pues, la *identidad transcendental* del tiempo...[1]

En la medida en que esto expresa la afirmación de que no es analítico que todos nuestros datos son temporales, es aceptable. Pero, sin embargo, existe aquí una dificultad. Podemos acercarnos a ella a través de una objeción que Kant aparentemente encuentra a un tiempo popular e irritante:

Contra [mi] teoría, que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega la absoluta y transcendental, presentan una objeción los entendidos, con tanta unanimidad, que me hace pensar que ha de hacerla también todo lector para quien no sean habituales estas consideraciones. Dice la objeción como sigue: las mutaciones son reales (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones [=estados internos], aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos con sus mutaciones). Las mutaciones, empero, no son posibles más que en el tiempo; el tiempo, pues, es algo real[2].

Esta objeción concierne al escepticismo sobre el tiempo. Sus oponentes, dice Kant, permiten que el espacio sea transcendentalmente ideal porque piensan que es posible que realmente pueda no haber nada espacial, que el espacio pueda ser una ilusión; y objetan que el tiempo no es transcendentalmente ideal porque ciertamente no es una ilusión dado que la realidad de algunos cambios es 'inmediatamente clara por la consciencia'[3]. Kant replica, en efecto, que el escepticismo es incongruente. La cuestión no se plantea sobre si el tiempo es real, dice, sino sobre lo que significa decir que el tiempo es real.

Esta refutación es correcta: en este caso, como en casi toda la filosofía seria, el escepticismo *es* incongruente. Sin embargo, Kant invita a malas interpretaciones de este tipo cuando dice cosas como 'Negamos al tiempo toda pretensión de realidad absoluta', en lugar de usar la más serena formulación que ofrece de su idealismo transcendental sobre el espacio:

No podemos... hablar de espacio, de seres externos, etc., más que desde el punto de vista de un hombre. Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo

[1] 'Negamos al tiempo': A 35-6 = B 52.
[2] 'Contra [mi] teoría': A 36-7 = B 53.
[3] 'inmediatamente clara por la conciencia': A 38 = B 55.

la cual tan sólo podemos recibir intuición externa... entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atribuido a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son objetos de la sensibilidad[1].

Esto es mejor. Expresado de forma adecuada, el idealismo transcendental sobre un concepto C dice que podemos usar el concepto C sólo porque nuestra experiencia es como es. Si C es el concepto de tiempo objetivo, o del orden temporal de los acontecimientos y procesos objetivos, entonces el idealismo transcendental acerca de él dice que nosotros podemos situar los acontecimientos y procesos objetivos en un orden temporal objetivo sólo porque nuestra experiencia es como es. Esto parece ser lo que Kant quiere decir cuando dice que el tiempo no pertenece a las 'cosas' de un modo absoluto. Esto, sin embargo, es sólo un aspecto del idealismo transcendental de Kant acerca de los conceptos de la objetividad en general, y no un añadido controvertido. La posición no es 'El idealismo transcendental se aplica al mundo objetivo y también', aunque pueda parecer sorprendente, 'al tiempo objetivo', sino más bien 'El idealismo transcendental se aplica al mundo objetivo y por lo tanto, como una consecuencia trivial, al tiempo objetivo'.

Sin embargo puede disculparse que los opositores de Kant encontrasen controvertido su idealismo transcendental sobre el tiempo. Porque Kant afirma ser un idealista transcendental sobre el tiempo, no sólo sobre el tiempo objetivo; el tiempo es la forma del sentido interno. Al mostrar cómo nuestra experiencia hace posible que nosotros poseamos conceptos de objetividad, incluyendo al concepto de orden temporal objetivo, Kant debe contar un relato que *suponga* que nuestras representaciones internas pueden estar sujetas a un orden temporal; y esto mostrará, desconcertantemente, en qué medida se ha quedado corto al dar una explicación idealista transcendental del concepto de *tiempo*. De este modo, aún cuando los opositores de Kant estuviesen equivocados al decir 'No se puede ser escéptico respecto del tiempo, porque incluso nuestras representaciones internas se dan en el tiempo', podrían haberse limitado a decir 'Aquello que tú llamas la base experimental del concepto de tiempo es únicamente la base experimental del concepto de tiempo objetivo'. Kant tendría que replicar que pretende afirmar el idealismo transcendental sobre el tiempo en general, y por tanto que nuestra capacidad para introducir bajo conceptos temporales incluso nuestros estados sensoriales depende de cómo es nuestra experiencia, de cómo son nuestros estados sensoriales. Así es en realidad: depende del hecho de que acontezcan en un orden temporal; pero esto no es idealismo transcendental, sino únicamente la afirmación trivial de que aquello que cae bajo el ámbito de un concepto depende de cómo es. El idealismo

[1] 'No podemos... hablar': A 26-7 = B 42-3.

transcendental sobre el tiempo subjetivo no es falso, sino trivial. En general, sugiere, no aporta información decir que no podríamos usar un concepto que se aplica a estados sensoriales si no fuese por cómo son éstos: los fenomenalismos se diseñan para operar *a través* de la frontera subjetivo/objetivo. Por tanto, sería propio que los opositores de Kant afirmasen que el idealismo transcendental acerca del tiempo no puede expresarse de forma que sea a un tiempo no trivial y de amplio alcance. Esto desincharía un poco la posición de Kant, pero no la refutaría.

Se puede señalar de pasada que normalmente Kant no se dirige a la proposición de que toda la experiencia está temporalmente ordenada sino más bien a ciertas proposiciones específicas acerca del tiempo como la de que éste es unidimensional. (También piensa que la aritmética se relaciona con el tiempo del mismo modo que la geometría con el espacio, de manera que el apriorismo de '5 + 7 = 12' viene garantizado por la forma del sentido interno[1]. Esta parte de la teoría kantiana está equivocada de un modo que carece totalmente de interés. Yo la voy a ignorar). 'El tiempo debe ser unidimensional' presenta, creo yo, menos problemas que 'Toda la experiencia debe ser temporal'. No hay modo de satisfacer las condiciones de la temporalidad sin satisfacer las condiciones de una temporalidad unidimensional; de modo que 'El tiempo es unidimensional' es, aunque no elementalmente analítica, una verdad conceptual del mismo tipo no evidente que 'Toda la experiencia externa es espacial'. Podemos, por tanto, entender el que Kant la llame sintética y a priori.

Al ilustrar sus 'axiomas del tiempo', dice Kant (de acuerdo con la traducción de Kemp Smith): 'El tiempo no tiene más que una dimensión; los diversos tiempos no son simultáneos sino sucesivos...'[2]. Esto parece una pareja de 'axiomas', y es sorprendente que Kant considere al segundo de ellos como sintético en lugar de elementalmente analítico: seguramente la proposición de que T_1 es simultáneo con T_2 *es* la misma proposición de que T_1 es T_2. El hecho es, sin embargo, que en el pasaje citado Kant piensa que no está proponiendo dos 'axiomas' sino sólo uno. Donde Kemp Smith pone un punto y coma, Kant pone dos puntos, de tal modo que el pasaje tiene la fuerza de 'El tiempo no tiene más que una dimensión; en otras palabras, los diversos tiempos no son simultáneos sino sucesivos'. Es por tanto natural que Kant considere que la segunda cláusula es sintética, dado que piensa que es equivalente a la primera.

Las dos cláusulas no señalan las mismas cosas. La muy persistente creencia en que sí lo hacen puede estar basada en el supuesto de

[1] Tiempo y aritmética: A 242 = B 300; *Prolegómenos* § 10.
[2] 'El tiempo no tiene más que una dimensión': A 31 = B 47.

que si los tiempos estuviesen ordenados bidimensionalmente —en filas y columnas, por decirlo así— entonces dos tiempos podrían ser distintos por ocupar diferentes columnas, y sin embargo ser simultáneos por ocupar la misma fila. Esto, sin embargo, supone que existe un modo evidentemente correcto de acomodar la noción de simultaneidad en la suposición apenas coherente de que el tiempo podría ser bidimensional; y esto es falso. La razón de Kant para pensar que 'El tiempo tiene sólo una dimensión' señala las mismas cosas que 'Los diversos tiempos no son simultáneos sino sucesivos' está equivocada de modo aún más cierto. He aquí su enunciado completo:

El tiempo no tiene más que una dimensión: los diversos tiempos no son simultáneos sino sucesivos (así como los diversos espacios no son sucesivos sino simultáneos).

La antítesis que sigue a los dos puntos se supone claramente que expresa la diferencia de dimensionalidad entre el espacio y el tiempo, pero no hace tal cosa. Cuando Kant dice que los diversos espacios son simultáneos, quiere decir que las diferentes partes del espacio existen al mismo tiempo; y esto no sería menos cierto si el espacio tuviera sólo una dimensión. Dicho brevemente: en el sentido en que es cierto que los diversos espacios pueden ser simultáneos mientras que los diversos tiempos no pueden serlo, esto no se debe a una diferencia de simultaneidad sino a que los espacios perduran a través del tiempo mientras que los tiempos no lo hacen.

17. Conceptos e intuiciones

Yo señalé en §1 que la división entre la Estética y la Lógica se basa en la distinción entre sensibilidad e intelecto. Ahora bien, 'intelecto' no es un término técnico de Kant, sino que muchos aspectos de la condición humana que normalmente se describen con esa vaga palabra son clasificados por Kant como actividades del *entendimiento*.

Kant dice: 'Hay dos ramas del conocimiento humano..., y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados objetos, por medio de la segunda son los objetos pensados'[1]. Esto es, por medio de la sensibilidad se nos presenta toda nuestra materia prima conceptual: sería cubrir de oropel 'por medio de la sensibilidad nos son dados objetos' decir que es por medio de la sensibilidad como establecemos las verdades acerca de lo que existe. El entendimiento, por otro lado, nos capacita para organizar intelectualmente nuestra materia prima clasificando, discriminando, juzgando, comparando...

[1] 'Hay dos ramas': A 15 = B 29.

Un poco más de terminología técnica: 'La sensibilidad sola nos proporciona *intuiciones*... en el entendimiento se originan *conceptos*'.[1] Para Kant una intuición no es sino un estado sensorial: 'tener una intuición' es estar en un estado sensorial, y 'tener una intuición de' algo es ser sensorialmente consciente de ello. Un modo de tener una intuición de un hombre, por ejemplo, es ver a un hombre. 'Tener el concepto de' un hombre —o de humanidad— no es estar en ningún tipo de estado sensorial; es únicamente ser capaz de reconocer a los hombres como hombres, de distinguir a los hombres de los monos, de saber que un hombre no puede ser una planta, etc. Tener un concepto es ser capaz de hacer determinadas cosas, particularmente cosas lingüísticas como responder a preguntas como '¿Es esto un hombre?' y '¿Por qué eso no es un hombre?'

La afirmación de que tener un concepto es tener una capacidad, y la afirmación relacionada de que analizar un concepto es aclarar el uso adecuado de ciertas expresiones y describir de ese modo la capacidad para usarlas apropiadamente, podrían condensarse en el enunciado de que *un concepto es una capacidad*. Esto es una elipsis, porque no nos conduce literalmente a expresiones que nosotros usamos como 'aplicación' de conceptos, o como que los conceptos son 'imprecisos', 'generales', etc. Sin embargo es una elipsis conveniente, y yo me serviré de ella.

Al conceder a Kant el mérito de la opinión de que un concepto es una capacidad o habilidad, puedo haberle favorecido, porque su posición puede ser más bien la de que tener un concepto es estar en un estado mental que le permita a uno tener ciertas capacidades. Wittgenstein ha dado excelentes razones para clasificar a los conceptos como capacidades[2], y para negar que exista un estado mental discernible que *sea* el concepto y que nos *lleve* a las capacidades. Puede que Kant no desee llegar tan lejos. Como señalé en §2, su explicación de la analiticidad sugiere que mediante el acto de 'pensar' o de conjurar al concepto de cuerpo y de volcar la introspección sobre él puede averiguarse que contiene al de extensión. Además, Kant utiliza la palabra 'representación' para referirse tanto a intuiciones como a conceptos, y por lo tanto sugiere que los conceptos, como las intuiciones, son items mentales discretos y fechables de alguna clase[3].

Aunque Kant piense o no que los conceptos son las causas de, en lugar de ser idénticos a, determinadas capacidades, el uso que efectivamente hace de 'concepto' es, salvo cuando explica la analiticidad, casi

[1] 'La sensibilidad sola nos proporciona': A 19 = B 33.

[2] Wittgenstein sobre los conceptos: L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §§1-37, 191-9.

[3] Uso kantiano de 'representación': v. g. en A 68 = B 93.

completamente wittgensteiniano[1]. Para él, como para Wittgenstein, el interés de los conceptos radica en las capacidades con las que de alguna manera se hallan asociados.

La leve tendencia que tiene Kant a pensar que los conceptos son particulares introspeccionables no toma, de ningún modo, la forma perniciosa de identificar los conceptos con algo dotado del carácter de los estados sensoriales. Algunos filósofos han dicho que la actividad intelectual es la manipulación de 'ideas' que son particulares mentales casi idénticos a los datos sensoriales. Descartes y Locke utilizaron la palabra 'idea' para representar indiferentemente los datos sensoriales y cualquier otra cosa que uno 'tiene en mente' cuando piensa o comprende. Spinoza asimiló el sentir al pensar: ver algo que sucede es, en su opinión, una operación mental que no es de clase diferente a extraer una conclusión. Hume asimiló el pensar al sentir: según su teoría de la creencia, juzgar que el sol está brillando es representarse 'vívidamente' al sol brillante[2]. No sólo Spinoza se opone a Hume, sino que también Leibniz se opone a Locke, tal como dice Kant: 'Leibniz *intelectualizó* las apariencias, como Locke... *sensificó* los conceptos todos del entendimiento'[3]. Con la posible excepción del capítulo sobre el esquematismo, la *Crítica* está completamente libre tanto de la forma racionalista como de la forma empirista de la fusión de lo sensorial con lo intelectual. No es difícil ver que estar en un estado sensorial es diferente de tener ciertas habilidades lingüísticas y de otro tipo; pero el atisbo de que la distinción entre estados sensoriales y conceptos es de este tipo fue un logro que no puede apreciarse verdaderamente hasta que uno lee a los predecesores de Kant. En ellos podemos ver lo engañosa y hasta cierto punto, asombrosamente útil que es la opinión de que los conceptos y estados sensoriales son especies de un único género, que no se distinguen en nada una de la otra (Berkeley)[4] o que se distinguen sólo por su grado de claridad (Descartes), o de fiabilidad (Spinoza), o de detalle (Locke), o de viveza (Hume).

Como Berkeley antes que él[5], Kant piensa que es importante decir que pensar es algo que hacemos mientras que sentir es algo que nos sucede. Su sencillo alineamiento de la dicotomía activo/pasivo[6] con la dicotomía entendimiento/sensibilidad subyace a un aspecto crucial de su uso de la palabra 'intuición'. Aplica 'intuición' no sólo a cualquier estado sensorial individual sino también a la capacidad de estar en

[1] Uso wittgensteiniano de 'concepto': A 51-2 = B 75; A 67-9 = B 92-4.

[2] Pensar y sentir: Descartes, *Principios de Filosofía*, I. ix, xxx-xxxii. Locke, *Essay*, II. xi. 8-9. Spinoza, *Etica*, II. xi. nota II. Hume; *Treatise*, I. i. I.

[3] 'Leibniz intelectualizó las apariencias': A 271 = B 327; *cf.* A 44 = B 61-2.

[4] No se distinguen en nada: Berkeley, *Principles*, Introducción, §§22, 25.

[5] Como Berkeley antes que él: Berkeley, *op. cit.* §§28-9.

[6] Actividad y pasividad: A 19 = B 33; A 51 = B 75; A 68 = B 93; B 150.

estos estados. En este último uso, 'intuición' parece intercambiable con 'sensibilidad', pero esto no es exactamente así. Con 'intuición' Kant se refiere a la 'capacidad' de estar enfrentado a items individuales de realidad'; y con 'sensibilidad' se refiere a 'intuición pasiva'. Como la única intuición que tienen los humanos es, piensa Kant, una intuición pasiva o 'sensible', las palabras 'intuición' y 'sensibilidad' son intercambiables en el contexto humano, la primera refiriéndose al enfrentamiento con los datos, añadiendo la última una referencia a la pasividad. Kant admite que puedan existir seres con una intuición no sensible, esto es, con una facultad (a) que los enfrenta a particulares del mismo modo que nuestros sentidos hacen con nosotros, y (b) con respecto a la cual son activos del mismo modo que, según Kant, lo somos nosotros con respecto a nuestro entendimiento pero no a nuestra intuición. Una intuición no sensible sería presumiblemente una capacidad para actuar de modo informativo, sea lo que sea lo que esto quiera decir. Kant resalta que aunque no es inconsistente imaginar una intuición así, no podemos ni siquiera especular acerca de cómo podría ser[1].

No podemos considerar a la 'intuición no sensible' de Kant como una posibilidad localizada de un modo preciso, porque la tesis que subyace a ello, esto es, que nuestra intuición es pasiva y nuestro entendimiento activo, es en el mejor de los casos una simplificación excesiva. Por ejemplo, cuando levanto el brazo produzco, de un modo activo, cambios en mi estado sensorial; sin embargo Kant no consideraría que la *actividad física* es un ejercicio de la intuición no-sensible. Podría sostener que lo que realmente sucede cuando levanto el brazo es que hago, de un modo activo, algo que no supone cambios sensoriales, y que los cambios sensoriales suceden después como consecuencia de esa acción inicial. Pero esto reduce la acción inicial a algo completamente no-físico —un deseo, presumiblemente— y con ello provoca la confusión. O por otro lado, ¿qué sucede con la *imaginación*? El propio Kant dice que es una facultad activa y que nos enfrenta a las intuiciones; pero no admitiría que fuese un tipo de intuición no sensible. Dada la falta de claridad de su dicotomía activo/pasivo, sencillamente no puede decirse si podría evitar, y cómo, esta admisión.

La noción de intuición no sensible es importante debido a su conexión con la noción de noúmeno, a la que yo regreso ahora.

18. El uso negativo de 'noúmeno'

Mientras que Kant niega que podamos aplicar a los noúmenos 'ningún predicado determinado' o 'ninguno de los conceptos del entendimiento', mantiene sin embargo que son 'posibles' y que podemos 'pensarlos'. ¿Cómo puede ser indescriptible algo posible? ¿Y cómo podemos

[1] Kant resalta: B 149.

'pensar' algo salvo con los conceptos del entendimiento? Como respuesta, Kant introduce el uso 'negativo' de 'noúmeno':

> El concepto de noúmeno es... sólo un *concepto-límite*, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto sólo un uso negativo[1].

Presumiblemente, poner coto a las pretensiones de la sensibilidad es indicar los límites de lo que la sensibilidad puede hacer, función probable de un 'concepto-límite'. Yo considero que cualquier proposición sintética verdadera de la forma 'Todos nuestros estados sensoriales son F' o 'Ninguno de nuestros estados sensoriales es F' expresa un 'límite' de la sensibilidad. La restricción a las verdades sintéticas parece razonable: uno no desearía decir que nuestra experiencia se halla 'limitada' en la medida en que ninguno de nuestros estados sensoriales constituye una percepción de-algo-rojo-e-incoloro, o en la medida en que todos nuestros estados sensoriales se hallan acompañados por la consciencia. Por otro lado, resulta razonable decir que nuestra experiencia se halla limitada en la medida en que nuestros estados auditivos lo son de sonidos que se hallan dentro de un cierto ámbito tonal. Quizás a alguien pueda satisfacerle que esto sea un límite genuino de su experiencia al imaginar, o al oír con su oído mental, sonidos que son ahora demasiado altos para nosotros; pero algo puede ser un límite genuino sin que seamos capaces de imaginarnos libres de él. Yo no puedo ver con mi ojo mental un cuarto color primario y sin embargo es posible una adición radical de este tipo a mi ámbito visual: no es lógicamente necesario que el ámbito de color que yo conozco sea completo. Más aun, puedo decir algo acerca de cómo sería ver un nuevo color primario, porque conozco cómo podría convencerme de que otro pudiera verlo, qué cosas podría él decirme y cómo podría integrarlas en el discurso sobre los otros colores.

Ahora bien, yo he defendido, en efecto, que 'Toda nuestra experiencia es temporal' establece un límite genuino de nuestra experiencia. Sin embargo nosotros somos incapaces de imaginarnos el tener experiencia atemporal, y no podemos ni siquiera decir cómo podríamos saber que algún otro tiene experiencia atemporal, o que capta una realidad atemporal. En este único caso, la noción de 'límite' no puede ser elucidada mediante una explicación de lo que llevaría consigo el que se eliminara el límite; y sin embargo es un límite genuino.

En su uso negativo, 'noúmeno' sirve como recordatorio de que hay hechos acerca de nuestra experiencia que imponen límites a aquellos que podemos decir significativamente. Cuando Kant dice que una realidad atemporal sería nouménica, está diciendo que no podemos tener un vocabulario, ni unos conceptos con los que describir tal realidad.

[1] 'El concepto de noúmeno': A 255 = B 310-11.

Cuando consiente que el concepto de noúmeno sea posible, está diciendo, entre otras cosas, que no es analíticamente, de la manera ordinaria, necesario que todos nuestros datos sean temporales. Si esta interpretación es correcta, el uso negativo de 'noúmeno' de Kant ya no es desconcertante. Sigue siendo extraño y forzado, pero sólo porque la cuestión a la que se refiere, acerca del lugar que ocupa la temporalidad en nuestra experiencia y en nuestro esquema conceptual, es a su vez difícil y peculiar.

Kant defiende en este punto una buena opinión; pero el hecho es que no lo hace mediante el uso, ni siquiera el uso negativo del concepto de 'noúmeno'. Cuando mejor lo hace es cuando *habla sobre* el concepto de noúmeno en lugar de cuando lo *usa* al hablar sobre los noúmenos[1]. Lo que dice no toma la peligrosa forma de: 'Podría haber noúmenos, pero no poseemos conceptos para ellos'. En lugar de ello, dice cosas como: 'La proposición «Podría haber noúmenos, pero no poseemos conceptos para ellos» sirve como recordatorio de que nuestra sensibilidad tiene límites que restringen aquello que podemos decir, y que por tanto no puede mostrarse que sean límites en el sentido usual, a saber, describiendo su eliminación'. Todo lo que necesita Kant son estos usos de segundo orden de 'noúmeno'. En realidad, lo que quiere decir puede decirse en su totalidad sin usar una palabra como 'noúmeno', esto es, describiendo simplemente el lugar que ocupa la temporalidad en nuestro esquema conceptual.

Un grave error que comete Kant en el manejo de 'noúmeno', y que afecta a toda la *Crítica*, puede encontrarse en forma condensada en el capítulo sobre fenómenos y noúmenos[2].

He señalado que Kant equipara lo nouménico con lo que queda fuera del alcance de nuestro tipo de intuición, y yo he ofrecido lo atemporal como el único ejemplo plausible que podía encontrar. Ahora bien, para Kant 'nuestro tipo de intuición' es pasivo (= sensible), y por tanto una intuición que no fuese del mismo tipo que la nuestra sería activa (= intelectual). Dice que 'no puede comprenderse ni siquiera la posibilidad' de la intuición intelectual[3], pero 'posibilidad' se usa aquí en sentido fuerte. Kant piensa que 'intuición intelectual' es una expresión autoconsistente y —este es el punto vital— supone que lo que cae fuera del alcance de nuestro tipo de intuición *es* aquello que podría conocerse mediante una intuición intelectual si esta existiese: un ser tendría datos atemporales si, y sólo si, su intuición fuese intelectual.

Es presumible que Kant se sienta atraido por la expresión 'intuición

[1] Cuando mejor lo hace: B 307; A 287-8 = B 344; A 288-9 = B 344-5.
[2] Un grave error: A 248-50 (siete párrafos); B 305-9 (cuatro párrafos).
[3] 'no puede comprenderse': B 307.

intelectual' debido a su eficacia arquitectónica. La intuición intelectual sería una facultad que nos ofrecería datos pero que en lo demás sería igual que nuestro entendimiento; sería, de hecho, 'un entendimiento [que]... conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible'[1]. Así 'Nuestra intuición no es intelectual' señala lo mismo que 'Nuestro entendimiento no nos ofrece datos (sino que sólo nos capacita para manejar datos que nos han llegado por otra fuente)'; y por tanto los dos principales énfasis de Kant son en realidad uno sólo[2]. Para decirlo burlonamente, la pasividad de nuestra intuición *es* la no informatividad de nuestro entendimiento.

Esta última formulación da al traste con el juego. Evidentemente, la dicotomía activo/pasivo y su aún más sospechosa alineación con la dicotomía intelectual/sensible se hallan bajo una carga teórica cuyo peso posiblemente no pueden aguantar. Incluso concediendo —cosa que yo no hago— que al decir 'Nuestra intuición es pasiva, pero podría haber una intuición que fuese activa como nuestros entendimientos' se dijese algo claro y cierto, e incluso consintiendo que Kant use 'intelectual' con el significado de 'activo', no se seguiría que una intuición activa fuese 'intelectual' en el otro sentido de 'ser una capacidad para el control intelectual de los datos', y por tanto no se sigue que una intuición activa sería un entendimiento intuitivo.

Se siguen cosas peores. Porque Kant considera que la intuición intelectual no sólo está libre de los límites de la intuición humana sino de todos los límites cualesquiera. La intuición sensible nos presenta las cosas tal como aparecen; la intuición intelectual las presentaría tal como son en sí mismas. No muy avanzada la *Crítica* dice Kant:

> Si hacemos abstracción de nuestro modo de [intuición], y si por tanto tomamos los objetos tales y como puedan ser ellos en sí mismos, entonces el tiempo no es nada[3].

La cautela que trasluce el 'puedan ser' es más tarde lanzada por los aires:

> Pues si los sentidos nos presentan la cosa simplemente *como aparece*, esta cosa debe de ser también en sí misma una cosa y objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento; es decir, que tiene que ser posible un tipo de conocimiento en donde no haya sensibilidad alguna, un conocimiento que posea realidad objetiva absoluta, esto es, que nos represente los objetos tal *como son*; mientras que en el uso empírico de nuestro entendimiento, por el contrario, las cosas son conocidas sólo como *aparecen*[4].

[1] 'un entendimiento [que] ... conoce': A 256 = B 311-12.
[2] Los dos principales énfasis de Kant: B 145.
[3] 'Si hacemos abstracción': A 34 = B 51.
[4] 'Pues si los sentidos nos representan': A 249-50.

En otro pasaje en el que esta misma línea de pensamiento surge a través de un caos gramatical, Kant dice que al llamar a las cosas fenómenos 'distinguimos entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos'[1], y que esta distinción implica que la noción de 'cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos sino objetos pensados sólo por el entendimiento', cosas que pueden llamarse 'entes inteligibles (noúmenos)'.

Este uso de 'pensados' como el que aparece en la referencia que hace Kant a 'El concepto de un *noúmeno*, es decir, de una cosa que no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma, sólo por un entendimiento puro'[2], apunta a otro rasgo arquitectónico. Los noúmenos son inteligibles; sólo podrían ser *conocidos* por medio de una intuición intelectual, pero aun cuando no tengamos esa intuición, podemos *pensarlos*:

> Llámanse fenómenos a los objetos sensibles en cuanto son pensados según la unidad de las categorías. Más si yo admito cosas que sólo son objetos del entendimiento y sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, si bien no la sensibilidad... entonces estas cosas llamaríanse *noúmenos*[3].

Yo no puedo encontrar, sin embargo, ningún camino claro que lleve de 'Solo podemos pensarlos' a 'sólo si tuviésemos una intuición intelectual podríamos conocerlos'.

En cualquier caso, ¿qué es lo que se supone que somos capaces de pensar? Si 'noúmeno' apunta simplemente a la no ampliable posibilidad lógica de que deban existir datos atemporales, entonces tal vez podamos pensar los noúmenos. Pero las 'cosas tal como son en sí mismas' constituyen una cuestión muy diferente. No puedo hallarle sentido a hablar de un modo de conocer, intelectual o de otro tipo, que nos presente las cosas no como aparecen sino como son. Parece que hablar así encierra un modo de conocer divorciado de la posibilidad de decir 'Así es *como* capto la realidad', esto es, de decir 'Capto la realidad como atemporal' o 'La realidad se me presenta como atemporal'.

Tal vez la intención de Kant es menos radical. Puede ser que pretenda que el conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas equivalga sólo a un tipo de conocimiento que no admita distinción entre apariencia y realidad. Si así fuese, tal conocimiento no necesitaría excluir la posibilidad de hablar de cómo aparecen o representan las cosas, sino que sencillamente haría equivalente el hablar de cómo *aparecen* las cosas con el hablar de cómo *son*. Según esta interpretación, sin embargo, la noción de conocimiento de las cosas como son incorpora

[1] 'distinguimos entre nuestro modo: B 306.
[2] 'El concepto de un *noúmeno*': A 254 = B 310.
[3] 'Llámanse fenómenos': A 248-9.

la afirmación de que una 'realidad absolutamente objetiva'[1] podría captarse de un modo que no admitiría la posibilidad de error. Esto, si 'objetivo' se toma en serio, parece tratarse de un simple error; y si 'objetivo' no ha de tomarse en serio, entonces Kant se encuentra de nuevo ante la dificultad que por diversas razones planteé al final de §17: ¿Cómo puede negar que la imaginación sea intuición de las cosas, esto es, de las imágenes, en sí mismas?

[1] 'realidad absolutamente objetiva': A 249.

5. LAS INTUICIONES DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

19. Conceptos a priori e intuiciones a priori

Tanto en la Estética como en la Analítica, Kant pretende probar verdades sintéticas a priori acerca de toda la experiencia. Entre estos dos conjuntos de resultados existen, a su entender, dos diferencias radicales.

En primer lugar, 'los conceptos del espacio y el tiempo... tienen que referirse necesariamente a objetos... Sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad puede un objeto sernos aparente, es decir, ser un objeto de la intuición empírica';[1] mientras que los conceptos considerados en la Analítica 'no representan las condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición'[2] sino sólo aquellas bajo las cuales los objetos pueden ser subsumidos bajo conceptos, esto es, pensados, clasificados, generalizados. Aquí, como en la próxima cita, 'objeto' no significa 'particular objetivo' sino que tiene el sentido muy general de 'dato' o de 'algo dado'. La Estética, por tanto, nos dice cómo deben ser nuestras intuiciones para que sean intelectualmente manejables.

Esto sugiere que podrían cumplirse las condiciones de la Estética sin que se cumplieran las de la Analítica, esto es, que podría haber intuiciones no conceptualizables. Kant realmente dice:

[1] 'los conceptos del espacio y el tiempo': A 89 = B 121.
[2] 'no representan las condiciones': A 89 = B 122.

Podría andar todo en confusión tal que, v. g., en la serie consecutiva de las apariencias nada se ofreciese... que correspondiese al concepto de causa y efecto [el cual, según la Analítica, debe aplicarse a nuestras intuiciones si es que éstas han de poder ser pensadas], el cual entonces sería enteramente vano, nulo y sin sentido. Las apariencias no obstante ofrecerían a nuestra intuición objetos; pues la intuición no necesita de ningún modo de las funciones del pensar.[1]

Sin embargo, esto lo propone sólo como posible *prima facie* —como no obviamente imposible— y más tarde argumenta que, después de todo, no puede haber intuiciones que no se hallen subsumidas bajo conceptos. En el pasaje que se acaba de citar, Kant no está afirmando que 'la intuición no necesite de ningún modo de las funciones de pensar'; lo está presentando como posible *prima facie,* como creible si no se conocen los argumentos sobre su falsedad.

Se podría decir, injustamente, que Kant tiene una imagen de trabajo de la Estética en la que ésta establece lo que la sensibilidad hace con las intuiciones cuando éstas llegan a la existencia, y de la Analítica en la que ésta establece lo que el entendimiento les hace inmediatamente después. En lugar de esta imagen, abandonada rápidamente como toda mala teoría, adoptaré una en la cual la Estética establece algunas condiciones que deben cumplir las intuiciones y la Analítica establece otras. Las dos son partes complementarias de una única investigación conceptual.

Existe un segundo modo en el que Kant compara las conclusiones de la Estética con las de la Analítica. La Analítica pretende probar que todas las intuiciones deben caer bajo ciertos conceptos, como el de causa, mientras que las condiciones que la Estética pone a todas las intuiciones, o a todas las intuiciones externas, no consisten primariamente en la obediencia a *conceptos.* Kant prefiere hablar de las intuiciones, más que de los conceptos, del espacio y el tiempo, incluso habla del espacio y el tiempo como siendo ellos mismos intuiciones. Admite que tenemos conceptos del espacio y el tiempo;[2] pero cree que estos conceptos mantienen una relación peculiar con las correspondientes intuiciones: en ambos casos la intuición de alguna manera precede, subyace y hace posible el concepto. 'La originaria representación del espacio', dice Kant, 'es intuición a priori y no concepto'.[3]

Lo que esto transmite en cuanto al espacio es aproximadamente lo siguiente. Puede considerarse que la Estética dice (i) que la espacialidad es un concepto a priori: la experiencia externa debe serlo de cosas que manifiesten un cierto tipo de orden y por tanto caer bajo el concepto

[1] 'Podría andar todo en confusión tal': A 90-1 = B 123.
[2] Tenemos conceptos del espacio y el tiempo: A 85-6 = B 118; A 89 = 121.
[3] «La originaria representación»: B 40.

de espacialidad. Kant, sin embargo, considera que la Estética muestra (ii) que el espacio es una intuición a priori: la experiencia externa debe serlo de cosas que ocupen el Espacio, particular que nos es dado en la intuición. Al no rechazar (i), Kant piensa que se deriva de (ii), de un modo que ya explicaré. Todo esto se aplica, *mutatis mutandis*, también al tiempo.

Mi defensa strawsoniana de la teoría del sentido externo la ha interpretado en términos de (i), y no veo cómo se podría reconstruir el argumento de Strawson sobre el concepto de espacialidad para convertirlo en el tratamiento de un particular intuido llamado 'Espacio'. Por lo tanto, aparte de su deseo de una teoría sintética, Kant tiene otra razón para negar que la Estética sea un ejercicio de análisis conceptual del tipo del de Strawson.

Debemos ver ahora por qué Kant adopta esta poco prometedora línea acerca de la primacía de nuestras intuiciones del espacio y el tiempo sobre nuestros conceptos de espacialidad y temporalidad. En favor de la brevedad haré mía una de las formulaciones de Kant, aunque esto sea una incongruencia, y expresaré el punto de vista en cuestión en la forma 'El espacio y el tiempo son intuiciones a priori'.

La mayoría de la gente supone que sólo existen un Espacio y un Tiempo: cuando hablamos de dos espacios nos referimos normalmente a dos partes de un único Espacio omnicomprensivo; y algo análogo es lo que hacemos al hablar de tiempos. Kant piensa que es *necesario* que exista sólo un Espacio y un Tiempo: dos espacios cualesquiera deben estar espacialmente relacionados entre si y ser por tanto partes de un único Espacio; y dos tiempos cualesquiera deben estar temporalmente relacionados entre sí y formar por tanto parte de una única serie del Tiempo. Se da cuenta de que esto crea un problema. El concepto de tintero tiene muchos ejemplos; el concepto de satélite natural de la Tierra podría tener varios; el concepto de ser el único regulador del universo no puede tener más de uno porque contiene en su interior la singularidad. En los dos primeros casos no es en ningún modo necesario, mientras que en el tercero es analítico, que el concepto tenga como máximo un ejemplo. El problema de Kant es mostrar cómo puede ser necesario, aunque no analítico, que exista un sólo Espacio y un sólo Tiempo; y espera solucionar este problema, mediante su doctrina de que el Espacio y el Tiempo son intuiciones a priori, del siguiente modo.

Cuando decimos que existe sólo un Espacio y un Tiempo no estamos —según Kant— diciendo que los conceptos generales del espacio y el tiempo posean sólo un ejemplo cada uno. No estamos tratando en absoluto con conceptos generales, porque 'Espacio' y 'Tiempo' no son expresiones descriptivas sino nombres propios. 'Sólo existe un Espacio' no tiene la misma forma lógica que 'Sólo existe un gran filósofo

alemán'; está lógicamente más cercano a 'Sólo existe un Immanuel Kant'. Algo semejante sucede con 'Sólo existe un Tiempo'.

Kant nos permite definir un tipo peculiar de término general 'espacial' o 'un espacio', en términos del nombre propio 'Espacio', definiendo de tal modo que 'x es espacial' o 'x es un espacio' signifique 'x es una parte del Espacio'.[1] Describir x como espacio o como un espacio no es, por tanto, decir que x manifiesta un cierto tipo de orden, más bien es hacer algo lógicamente equiparable a señalar un particular, esto es, el Espacio, y decir 'x es una parte de *eso*'. Se sigue que cualesquiera dos 'espacios' *deben* ser partes del Espacio. De nuevo es semejante lo que sucede con los tiempos.

Esta explicación de la lógica de 'espacio' y 'tiempo' no resuelve el problema de Kant. Para él la intuición del Espacio es anterior o más básica que cualquier concepto espacial; lo cual yo interpreto que quiere decir que 'Espacio' es un nombre propio y que el término general 'espacial' o 'un espacio' debe ser definido en términos de él. Podríamos admitir esto sin conceder que 'x es espacial' deba significar que x es *una parte del* Espacio, porque esto podría querer decir que x es *como* el Espacio en ciertos aspectos formales. De esta definición de 'espacial' sencillamente no se sigue que algo espacial deba ser una parte del Espacio. Además, es un modo legítimo y natural de derivar el adjetivo 'espacial' del nombre 'Espacio'. Proporciona, por ejemplo, el sentido que yo empleé al considerar si toda nuestra experiencia externa debía serlo de un mundo espacial. Si Kant piensa que todo lo que sea 'espacial' en este sentido debe formar parte del Espacio, entonces necesita argumentos de refresco: la afirmación de que el Espacio, es una intuición —que 'Espacio' es un nombre propio— no le servirá.

Algo de esto se aplica también al problema acerca de la singularidad del tiempo, pero el tratamiento completo de esta cuestión debe esperar hasta mi próxima sección.

Kant tiene algunas confusas razones suplementarias para presentar el espacio y el tiempo como intuiciones a priori. Primeramente, su idealismo trascendental sobre el espacio y el tiempo podría resumirse aproximadamente diciendo que *el espacio y el tiempo son intuiciones* y no cosas en sí. Esto no implica lo mismo que la tesis de que *el espacio y el tiempo son intuiciones* pero no conceptos, mas Kant parece creerlo así algunas veces.[2] En segundo lugar, Kant argumenta que si la geometría es sintética entonces el espacio debe ser una intuición y no un concepto, porque 'por meros conceptos no se puede alcanzar conocimiento... sino sólo analítico'[3]. Esto es sólo una con-

[1] Kant nos permite definir: A 24-5 = B 39.
[2] Ambigüedad de '... son intuiciones': B 73.
[3] 'por meros conceptos': A 47 = B 64-5.

fusión, y Kant ni siquiera lo mantiene: en la Analítica propone algunas verdades declaradamente sintéticas y a priori acerca de determinados *conceptos* bajo los que debe subsumirse toda la experiencia. Finalmente, dice Kant: 'La intuición pura encierra solamente la forma bajo la cual algo es intuido; y el concepto puro, sólo la forma del pensar un objeto...'[1]. Esto es sospechosamente nítido. ¿Piensa Kant que, mientras las condiciones para lo pensable son conceptos, las condiciones para lo intuible deben ser intuiciones? Seguramente, hablar de las condiciones para algo es hablar de cómo debe ser ese algo, y esto es exactamente hablar de los conceptos bajo los que debe subsumirse.

20. La singularidad e infinitud del espacio y el tiempo

(1) Para comenzar con la singularidad del espacio: debemos distinguir el concepto de un espacio del de un espacio completo. *E* es un espacio completo si y sólo si todo lo que se encuentra espacialmente relacionado con una parte de *E* es a su vez una parte de *E*. Por esta definición, un espacio completo debe contener algún espacio dado *e* junto con todo espacio que esté relacionado con *e;* no necesita contener todos los espacios que hay. El concepto de espacio completo no es un concepto sobre el que Kant llame explícitamente la atención, pero podemos muy bien representárnoslo como sosteniendo el punto de vista de que sólo puede haber un espacio completo.

A. M. Quinton defiende, en su artículo 'Spaces and Times' (Espacios y Tiempos), que podría llegar a ser más razonable afirmar que negar que existan dos espacios completos, esto es, dos espacios que no tengan partes que se relacionen en distancia o dirección con partes del otro[2]. Supongamos que una noche tengo un sueño con tanta viveza, coherencia y amplitud de detalles como la propia vida; aparecen en él extraños y también yo mismo, y parece durar unas dieciocho horas. A la noche siguiente tengo un sueño igualmente verosímil en el que aparece la mayor parte de los mismos personajes y el mismo marco físico. Esto prosigue noche tras noche, y los sueños forman una historia que se desarrolla de modo coherente intercalada con la historia coherente de mi vida de vigilia. Cuando estoy despierto puedo recordar mis sueños anteriores, y en cualquier sueño puedo recordar mi vida de vigilia pasada. Llegaría eventualmente a ser irrazonable decir que éstos son *sueños:* tienen tanto derecho a ser llamados experiencias de la realidad como tiene mi vida en este mundo. Incluso concediendo que lo que es real debe ser público, esta conclusión se mantiene. En tanto en cuanto que nadie más en este mundo los tiene, los 'sueños' son admitida-

[1] 'La intuición pura encierra': A 50-1 = B 74-5.

[2] Argumento de Quinton: A. M. Quinton, 'Spaces and Times'. *Philosophy*, vol. 37, (1962).

mente privados, pero contienen su propio público; y despojar al público 'soñado' de autoridad epistemológica debido a que es sólo un público soñado es dar por sentado lo que se trata de probar. El público 'soñado' podría incluso despreciar mis informes de este mundo como simples ficciones soñadas; pero estarían tan equivocados al hacerlo como lo estaría usted si dijese que el suyo es el único mundo real en el que yo he estado. Alternativamente, podemos suponer que mucha gente de este mundo comparte mis 'sueños', de modo que un público confirma la realidad de ambos mundos.

Esto muestra, creo yo, que uno podría habitar alternativamente dos mundos distintos que tuviesen iguales títulos de realidad. Más aún, podría darse el caso de que no existiese ninguna razón para decir que los dos mundos estuviesen espacialmente relacionados el uno con el otro; o ninguna razón salvo el prejuicio de que sólo puede haber un espacio completo.

La fábula de Quinton concierne a la ocupación alternada de dos espacios completos; pero también es posible que uno habitase de modo concurrente dos espacios que no mantuviesen entre sí relaciones espaciales. Por ejemplo, alguien podría vivir en nuestro mundo, sordo como una tapia para todos sus ruidos objetivos, mientras habitase también el espacio de un mundo auditivo strawsoniano.

Si la tesis de Kant no se ve refutada ni por la ocupación alternada de dos espacios físicos, ni por la ocupación concurrente de un espacio físico y otro auditivo, ¿qué es lo que la refutaría? Tal vez lo que se exige es la ocupación concurrente de dos espacios físicos completos, esto es, la posibilidad de que alguien habitase corporalmente nuestro espacio y al mismo tiempo otro espacio cinestésico-táctil no relacionado con el nuestro. La cuestión se traslada ahora a si una persona podría tener dos cuerpos a la vez. Si esto no es posible, entonces la tesis de Kant, según la presente interpretación, es verdadera pero no por la razón que él ofrece. Si alguien puede tener dos cuerpos a la vez, entonces queda bastante oscuro si Kant está en lo correcto o no: ello dependería de cómo funcionase en detalle la posibilidad de los dos cuerpos. Es improbable que 'El espacio es una intuición, no un concepto' nos ayudase a resolverlo.

(2) Por lo que concierne a la singularidad del tiempo: aquí también se necesita un concepto de tiemplo completo análogo al de espacio completo. Kant piensa que sólo puede haber un tiempo completo, esto es, que no puede haber un tiempo que no esté temporalmente relacionado con el *presente*. Esto parece ser analítico, y por lo tanto no sirve para los propósitos de Kant. Si es analítico que todo aquél que no sea de mi estatura es más bajo o más alto que yo, ¿no es también analítico que todo tiempo distinto del presente es anterior o posterior al presente? ¿Cómo podría un tiempo dejar de ser simultáneo

con el presente salvo si fuese pasado o futuro? Parece que el concepto de tiempo completo, como el de regulador único del universo, encierra en su interior la singularidad.

Este tratamiento es, sin embargo, demasiado voluble para ser decisivo. Supongamos que es analítico que exista sólo un tiempo completo ¿no podría algún cambio radical de nuestra experiencia llevarnos a modificar nuestros conceptos temporales de tal modo que permitiese la existencia de dos tiempos distintos que no estuviesen relacionados uno con el otro por anterioridad o posterioridad? La física de la simultaneidad no hace aquí al caso. Aceptando que no hubiese *necesidad* de una respuesta absoluta a la pregunta '¿Fue este acontecimiento simultáneo de ese otro?', me encuentro discutiendo qué podría seguirse de una respuesta negativa a ella: ¿Llegaríamos a consentir que pudiera determinarse que dos acontecimientos *no* son simultáneos por medio de normas que determinen también que ningún acontecimiento precede a otro?

Bien, la fábula bi-espacial de Quinton interfiere con la métrica del tiempo pero no con su topología; y el propio Quinton muestra que su fábula no podría adaptarse para probar la posibilidad de dos tiempos completos.[1] Pienso, además que cualquier intento de describir la experiencia que nos llevase a decir que había dos tiempos completos fracasaría tan completamente como el intento de describir la experiencia atemporal: por profundas razones lógicas, estamos tan inevitablemente encerrados en una serie temporal unidimensional y omnicomprensiva como lo estamos en la temporalidad como tal. De igual modo que no podemos arrancar el concepto de consciencia del de persona, no podemos despojar a nuestros conceptos temporales de aquellos rasgos que hacen necesario que exista sólo un tiempo completo. Las razones de esto no tienen nada que ver con que el tiempo sea una intuición en lugar de un concepto.

(3) Kant infiere que el espacio es una intuición y no un concepto de la premisa de que el espacio es necesariamente infinito.[2] La oscuridad de este argumento no tiene importancia, dado que su única premisa es falsa. Tal vez el espacio no pueda tener límites, pero aun así puede ser finito. Un habitante bidimensional de la superficie de una esfera podría averiguar que su espacio era finito aunque ilimitado al descubrir que, aunque capaz de trasladarse a donde quisiera, no podía nunca salir de una determinada región finita. También podríamos encontrarnos con que nuestro espacio tridimensional es finito aunque ilimitado al descubrir que por más lejos que viajásemos en línea recta todos los caminos nos llevaban a casa.

Se me ha dicho que esta posibilidad no hace al caso para la epistemo-

[1] El propio Quinton muestra: *ibid* págs. 144-7.
[2] El espacio es necesariamente infinito: 39-40.

logía y para la metafísica porque aunque el espacio en cuestión pueda describirse matemáticamente no puede ser imaginado de modo concreto. Se invoca algunas veces la palabra 'curvo': sólo un espacio curvo puede ser posible pero ilimitado, y un espacio tridimensional no puede captarse curvado con el ojo mental. Me he ocupado en § 10 del prejuicio que existe en contra de las posibilidades cósmicas que no pueden representarse en una imagen simple; pero en este caso existe también otro error, un malentendido sobre la curvatura. La superficie de una esfera es 'curva' en el sentido de que tiene ciertas propiedades geométricas que también podría reunir un espacio tridimensional. También es 'curva' en el sentido no técnico de que parece curva, se siente curva, etc.; pero un espacio que es 'curvo' en este sentido debe estar inmerso en un espacio de mayor dimensionalidad, en relación al cual parece y se siente curvo.[1] Ahora bien, la plausibilidad de (a) 'El espacio tridimensional no puede ser imaginado de modo concreto como curvo' depende de que en (a) se use 'curvo' en este segundo sentido no técnico; de manera que si (a) ha de servir de apoyo a (b) 'El espacio tridimensional no es curvo', entonces en (b) debe usarse 'curvo' también en el sentido no técnico. Pero sólo si en (b) se usa 'curvo' en el primer sentido, técnico, entonces implica (c) 'El espacio tridimensional no es finito-pero-ilimitado'. Por lo tanto, en la estimación más liberal de la pertinencia de (a) para (b), el sentido de (a) en el que puede ser verdadero es tal que lo hace totalmente irrelevante para (c).

(4) Kant argumenta análogamente a partir de la premisa de que el tiempo es necesariamente infinito.[2] No dispongo de un contra-argumento análogo que muestre cómo el tiempo podría ser finito aunque ilimitado. En mi *Kant's Dialectic* (La dialéctica de Kant) me ocuparé de la infinitud, incluyendo la infinitud del tiempo, de un modo más completo del que puedo hacerlo aquí. Esa discusión no apoyará la opinión de que el tiempo es una intuición en lugar de un concepto.

[1] Ambigüedad de 'curvo': E. Whittaker, *From Euclid to Eddington* (De Euclides a Eddington) (Nueva York, 1958), § 17.

[2] El tiempo es necesariamente infinito: A 32 = B 47-8.

ANALITICA DE LOS CONCEPTOS

6. LA DEDUCCION METAFISICA

21. Conceptos y juicios

La Analítica de los Conceptos consta de dos capítulos. Uno se titula 'Guía para el Descubrimiento de todos los Conceptos Puros del Entendimiento', pero siguiendo la práctica universal, basada en algo que Kant señala de pasada[1], voy a referirme a su línea de argumentación principal como Deducción Metafísica de las Categorías. El segundo capítulo lleva el título igualmente repelente de 'Deducción Transcendental de las Categorías'. En el primer capítulo Kant establece ciertas condiciones que piensa que deben satisfacerse si uno ha de usar conceptos; y en el segundo defiende que sólo puede tener experiencia alguien que use conceptos, porque la experiencia ha de ser 'vivida, recibida y enlazada de cierta manera' por el entendimiento[2]. En esta sección examinaré ciertos supuestos que se hallan detrás de la Deducción Metafísica de las Categorías.

Se considera que alguien posee el concepto de humanidad si es capaz de usar correctamente 'humano' y sus afines, o 'menschlich' y sus afines, o 'humain' y sus afines, etc. Al decir esto trato a los conceptos como capacidades y no como estados mentales que pueden

[1] algo señalado de pasada: B 159.
[2] 'recorrida, recibida...': A 77 = B 102.

dar lugar a capacidades: la capacidad de un hombre para usar correctamente una palabra, no sólo sugiere, sino que prueba que tiene el concepto correspondiente. De este modo me alejo del enfoque introspeccionista de los conceptos que, como señalé en §2, Kant suele adoptar cuando se ocupa de la analiticidad; pero después el propio Kant lo abandona también. La Analítica de los Conceptos sólo es inteligible, en mi opinión, sobre el supuesto de que tener un concepto es poseer un cierto tipo de habilidad lingüística. La cuestión de si puede haber un ejercicio no lingüístico de los conceptos se tratará en §24.

Se dice que alguien que use 'humano' y sus afines correctamente, esto es, de acuerdo con las normas que aceptan la mayoría de los hablantes no analfabetos del castellano, entiende estas palabras o sabe lo que significan. Alguien que no conozca lo que significa 'humano' puede (1) no tener un uso para 'humano' o (2) tener un uso para 'humano' pero incorrecto. Los dos casos son muy diferentes: en los casos del tipo (1) las normas de corrección son muletas para los principiantes en los casos del tipo (2) son correctivos para los chapuceros. A menudo se resaltan los casos del tipo (1) hasta la virtual exclusión de los del tipo (2), pero yo haré hincapié en la otra dirección: mi interés recae sólo en los usos incorrectos de las palabras, y el resultado normal de la ignorancia del tipo (1) de los significados de las palabras no es un mal uso sino una falta de uso. Voy a ignorar los usos equivocados que no surgen de la ignorancia sino del capricho de alguien por usar una palabra según normas puramente personales aunque conozca cuales son las normas generalmente aceptadas.

Uno puede mostrar que asocia una palabra con un significado equivocado dando una definición completamente incorrecta de aquella, o diciendo algo que claramente está equivocado lógicamente y cuya equivocación tiene que ver con el significado de la palabra en cuestión, diciendo, por ejemplo, 'Algunos humanos no son animales' o 'El humana sus lechugas todos los fines de semana' o 'Ser humano es tener el cerebro más grande que el estómago'. Pero la comprensión de una palabra puede mostrarse también por medio de, y es equivalente a, su utilización en enunciados sintéticos corrientes: en 'Los humanos se ríen algunas veces' al igual que en 'Los humanos son animales'. Algunos filósofos parecen haber pensado que incluso la más extraña asignación de valores de verdad puede deberse, aunque de modo improbable, a una mala información en lugar de a un error sobre los significados. Han pensado que esas malas manipulaciones de enunciados sintéticos, pueden *sugerir* que el hablante no conoce el significado de alguna de las palabras que está usando pero que no pueden nunca mostrarlo de modo cierto: el privilegio de la pertinencia concluyente queda reservado para aquellos malos usos de la palabra en los que los enunciados analíticos se conceptúen como falsos, los enunciados autocontradictorios

se conceptúen como verdaderos, los enunciados sin sentido se conceptúen como significativos, se ofrezcan definiciones equivocadas, etc. Puede ser tenuemente plausible asociar la *explicación* de significados con definiciones, analiticidades, etc., pero ya he sugerido que no debemos ligar nuestra teoría del significado de un modo demasiado estrecho al modo en que se explican los significados, esto es, a remedios para la ignorancia de significados del tipo (1). Cualquiera que sea su origen, el punto de vista en cuestión está de cualquier modo equivocado. Las asignaciones de valores de verdad a enunciados sintéticos puede, algunas veces, afectar menos directamente a las cuestiones sobre el significado, que la asignación de valores de verdad a los enunciados analíticos o autocontradictorios; pero si no fuesen *nunca* capaces de forzar una conclusión sobre si alguien entiende o no una palabra, tendríamos que admitir que alguien pudiera dar a 'humano' su significado correcto y sin embargo asignar un valor de verdad equivocado a todos los enunciados sintéticos en los que aparece 'humano'.

Diferentes tipos de enunciados pueden afectar de muchos modos y en diferentes grados a las cuestiones sobre significados, y este conjunto de factores no puede englobarse en una teoría precisa y general capaz de responder mecánicamente a todas las preguntas sobre la comprensión que uno tiene de una palabra. Pero lo que importa para los propósitos presentes es que tales cuestiones pueden responderse sobre la base de asignaciones de verdad o enunciados de todos los tipos principales. Este o aquel enunciado puede carecer de pertinencia en un caso dado, pero en principio no puede ignorarse ninguna clase grande y bien delimitada de enunciados.

La importancia que esto tiene para Kant es la que sigue. Si alguien entiende 'humano' y sus afines, entonces tiene el concepto de humanidad; aunque la conversa de ésta no se cumple de igual manera. Si, entonces, estamos de acuerdo en que la comprensión que alguien tenga de una palabra es equivalente al uso que de ella hace en enunciados sintéticos, tenemos el derecho de seguir a Kant en la opinión de que los conceptos son competencias que abarcan el ámbito completo de la actividad lingüística y no sólo esa pequeña parte de él que tiene que ver con enunciados que son, o se dice que son, analíticos, autocontradictorios o carentes de sentido. De hecho, veremos que Kant se ve obligado a negar la pertinencia concluyente para las cuestiones acerca del significado de una determinada subclase de enunciados sintéticos; pero argüiré en §36 que incluso esta modesta tesis es falsa.

Antes de que esta cuestión siga adelante, debo decir algo más acerca de la relación entre tener conceptos, formular juicios y conocer significados. Tener un concepto es ser capaz de arreglárselas con —esto es, normalmente distinguir la verdad de la falsedad— juicios de *tipo funcional*. Digo de una clase de juicios que son de 'tipo funcional' si y sólo

si hacen el mismo tipo de trabajo, tienen una función similar: la clase de los juicios que tratan de los humanos forma un tipo funcional, y determina el concepto de humanidad; mientras que la clase de los juicios complejos no está asociada de este modo con el concepto de complejidad o en rigor con ningún otro concepto, porque los juicios complejos no forman un tipo funcional: no existe una tarea, aunque sea inespecífica, que ejecuten todos los juicios complejos. ¿En qué consiste ser capaz de arreglárselas con juicios de *tipo funcional*? Supuesta la restricción a los conceptos tal como se emplean en el lenguaje y a los juicios tal como se expresan en el lenguaje, la mejor respuesta que puedo ofrecer es la siguiente. Alguien puede arreglárselas con los juicios que encierran el concepto de humanidad, pongamos por caso, si y sólo si comprende enunciados (de algún idioma) que realicen el mismo tipo de trabajo que ejecutan los enunciados castellanos en los que aparece 'humano' y sus afines, y que lo realicen de un modo que sea del mismo tipo. Esto introduce, al llevar consigo el concepto de humanidad, no sólo diversos usos de otros lenguajes sino también ciertos usos del castellano que no implican 'humanidad' ni ninguno de sus afines gramaticales. Por ejemplo, si alguien dice 'Si la explicación que ofrece Hobbes de sus propias motivaciones fuese realmente correcta, sería una bestia y no uno de *nosotros*', la definición que he dado permitiría que considerásemos que esto encierra el concepto de humanidad.

Cuando digo 'realizan el mismo tipo de trabajo... y lo realizan de un modo que sea del mismo tipo' la segunda cláusula ha de entenderse en términos de estructura lingüística. Se requiere esto por la siguiente razón. Si un lenguaje no poseyese una expresión breve que pudiera traducirse por 'humano' o por alguno de sus afines, pero poseyese adjetivos morfológicos y conductuales suficientes para formular una larga descripción con un significado aproximadamente equivalente a 'humano', no estaríamos dispuestos a decir que el concepto de humanidad se expresaba o empleaba en ese lenguaje o que un usuario del lenguaje tuviese el concepto de humanidad. Esto se debe a que el lenguaje en cuestión, aunque es capaz de dar cuenta de los mismos hechos que el castellano con enunciados que utilizan 'humano' y sus afines, no es capaz de dar cuenta de ellos del mismo modo en que lo hace el castellano, esto es, no tendría un mecanismo como el nuestro para fundir *esa* descripción morfológica y conductual en una sola expresión breve.

Se observará que mi explicación del concepto de humanidad viene dada en términos de enunciados que utilizan la palabra castellana 'humano' y sus afines. Esto no es chauvinismo, sino que únicamente refleja el hecho de que yo me he referido al concepto en cuestión por medio de una palabra castellana. De haberme referido a él como 'el concepto de Menschlichkeit', lo propio hubiese sido explicarlo en términos de

enunciados que contuviesen 'menschlich' y sus afines. Y si hubiese tomado en mi primer ejemplo un concepto que no se exprese o emplee en el idioma castellano, digamos el concepto de *Angst,* me hubiese tenido que referir necesariamente a él mediante una palabra no castellana y explicarlo en términos de enunciados no castellanos que contuviesen esa palabra.

Otro rasgo especial del ejemplo que he elegido es que concierne a una sola palabra, 'humano'; podría haber elegido igualmente un ejemplo que tuviese que estar basado, en lo que respecta al castellano, en una expresión breve y en enunciados que realizasen el mismo tipo de trabajo, de un modo del mismo tipo, que los enunciados que contuviesen esa expresión. Lo que no podría haber hecho, según creo, es dar una explicación de lo que se pretende decir con 'tal y tal concepto' o 'Tal y tal tipo funcional de juicio' sin hacer referencia a 'enunciados que contengan tal y tal palabra o expresión'. Se debe señalar que, al igual que una expresión de la forma 'el juicio de que...' no puede referirse de modo no ambiguo a un solo juicio, tampoco una expresión de la forma 'el concepto de...' puede referirse de modo no ambiguo a un único concepto. Si los enunciados en los que aparece la palabra P realizan dos tipos radicalmente diferentes de trabajo, entonces la expresión 'el concepto de P-idad' podría referirse a uno cualquiera de dos conceptos. La cuestión de lo severo que haya de ser nuestro criterio de identidad de conceptos puede ser crucial en un caso particular, pero esto no se cumple en general: no acarrea provecho el intentar decir de un modo preciso y general qué es lo que ha de entenderse por 'hacer el mismo tipo de trabajo'.

La razón para esto tiene que ver con nuestra razón para requerir la terminología de 'concepto'. Mi imprecisa guía para el uso de 'concepto' en Kant y en la filosofía en general puede ser mejorada en todos los sentidos; pero no de tal modo que llegue a presentar a 'concepto' como un término técnico preciso, porque éste es de hecho un término técnico impreciso cuya utilidad descansa sobre su misma imprecisión. Hay un ejemplo que puede ayudar a mostrar por qué es útil en filosofía disponer de 'x tiene el concepto de...' y también de 'x conoce el significado de "..."' El tratamiento que hace Hume de la causalidad ilumina no sólo 'causa' y sus afines, y sus equivalentes lexicográficos en otros lenguajes, sino también enunciados como 'Si la herida hubiese sido cauterizada, la gangrena no la hubiera invadido' y 'No es una coincidencia que los padres zurdos suelan tener hijos zurdos' y 'La evidencia, aunque circunstancial, es abrumadora'. Debido a que éstas efectúan el mismo trabajo que enunciados en los que aparece 'causa' y sus afines, el tratamiento que hace Hume de la causalidad, no de 'causa' sino del *concepto* de causa, es pertinente también para ellos. No existe una línea nítida que rodee los enunciados para los que es pertinente

la discusión humana del concepto de causa, y en este punto radica la útil impresión de la expresión 'el concepto de causa'. Más en general, no existe una frontera nítida para la clase de enunciados que 'hacen el mismo tipo de trabajo' que una clase dada de enunciados, y en este hecho descansa la útil imprecisión de 'concepto' en todos sus usos.

¿Qué conceptos existen? No hay duda de que existe un concepto asociado a cada adjetivo clasificativo ordinario o nombre general; pero ¿existe también un concepto de negación, asociado con 'no' y sus afines? ¿o de totalidad, asociado con 'todo' y sus afines? Kant responde a estas cuestiones de modo afirmativo. Utiliza la terminología de 'concepto' para codificar aquellos rasgos de los juicios a los que concierne el tipo de trabajo que realizan; y presta atención a la gran variedad de rasgos de este tipo que puede tener un juicio. El juicio de que *Esto es un hombre* aisla algo como humano y emplea por lo tanto el concepto de humanidad; pero constituye un nuevo hecho acerca de él el que afirme y no niegue. El juicio de que *Todos los hombres son mortales* es sobre los humanos, y es afirmativo, y tiene el rasgo adicional de que todos (y no algunos o uno) los miembros de una determinada clase tienen una determinada propiedad. Por tanto, Kant incluye en su inventario de conceptos no sólo conceptos como el de humanidad y el de neurosis sino también los conceptos de negación y totalidad, singularidad y condicionalidad, etc.

Insiste en que hay diferencias importantes entre estos conceptos y aquellos que nos vienen dados en mayor grado por la experiencia: no considera a la negación y a los que se le parecen como equipamiento intelectual opcional del modo en que lo es el concepto de neurosis; y estaría de acuerdo en que, mientras que alguien que carece del concepto de neurosis puede proporcionársele enseñándole cómo utilizar 'neurótico' y sus afines, no existe una técnica —tal como yo defenderé en §27— para enseñar el significado de 'no' a alguien que carezca del concepto de negación. Pero esto es perfectamente consistente con su deseo de usar 'concepto' en conexión con estos rasgos extremadamente generales de los juicios. Aun si no se puede carecer del concepto de negación sin carecer de todo otro concepto, sigue siendo verdadero que el que una persona sea capaz de manejar juicios negativos es un hecho, si bien un hecho que no nos sorprende, acerca de lo que puede hacer. Los hechos que encierran rasgos formales tan generales y básicos de los juicios como la negatividad no deben darse por sobreentendidos. En 'Categories' de Ryle, sobre el que descansa esta sección, se expresa esto de la siguiente manera:

En la doctrina aristotélica de las categorías, los papeles que realizan 'palabras-forma' como *todos, algunos, el, uno, cualquiera, y, no* pasaron desapercibidos, y los

seguidores medievales relegaron estas palabras al Limbo bajo el horrendo calificativo de 'sincategoremáticas'. La doctrina de Kant... los volvió a apear del limbo para reponerlos en su puesto de trabajo.[1]

22. La tabla de los juicios

He descrito los conceptos de negación, totalidad, etc., como generales, básicos y formales, pero no he precisado estos apelativos. Aún está por verse si puede dibujarse una línea nítida entre aquellos conceptos que nos inclinaríamos a agrupar con los de totalidad y negación, y los conceptos que agruparíamos con los de humanidad y neurosis. El concepto de totalidad es claramente más básico y general que el de humanidad, pero Kant cree que la diferencia no es sólo de grado. Como algunos filósofos actuales, piensa que los conceptos como los de negación y totalidad son 'formales' mientras que los conceptos descriptivos o clasificatorios son 'materiales'. Desde este punto de vista, 'Habló sobre los humanos' caracteriza la materia de su juicio, mientras que 'Dijo algo universal' caracteriza su forma. Kant cree que esta distinción formal/material es precisa y absoluta; cree además que existen doce conceptos formales a partir de los cuales pueden definirse todos los demás conceptos formales; finalmente, piensa que estos doce, precisamente porque son los conceptos formales primitivos, tienen un grupo complejo de privilegios que les hace capaces de ser llamados 'conceptos a priori' o 'categorías'. Usaré normalmente la expresión 'las categorías' como nombre neutral para este conjunto de doce conceptos, y no para conferirles un status 'categorial' kantiano especial. El contexto indicará cuando no se está utilizando 'categoría' de este modo sino más bien con toda la carga filosófica que Kant le concedió.

Cuando Kant llama 'categorías' a sus doce conceptos, una parte de lo que quiere decir es que para utilizar un concepto cualesquiera se deben usar los doce conceptos de su lista. Dado que usar un concepto es formular un juicio de cierto tipo, se sigue —sujeto a una cualificación de la que me ocuparé en §24— que 'Existen doce conceptos que deben usarse si es que ha de usarse alguno' es equivalente a 'Existen doce tipos de juicio que deben formularse si es que ha de formularse alguno'. Kant explota esta equivalencia derivando su lista de conceptos supuestamente indispensables a partir de una lista de tipos de juicio supuestamente indispensables.

Esta última se introduce como lista de rasgos 'formales' de los juicios:

[1] 'En la doctrina aristotélica': G. Ryle, 'Categories', en A. G. N. Flew (ed.), *Logic and Language*, segunda serie (Oxford, 1955), pág. 73.

Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio en general y atendemos sólo a la mera forma del entendimiento en él, encontramos que la función del pensar, en el juicio, puede reducirse a cuatro rúbricas, cada una de las cuales encierra tres momentos [=elementos]. Puede representarse cómodamente en la siguiente tabla:

(1) *Cantidad:* Singulares, Particulares, Universales.
(2) *Cualidad:* Afirmativos, Negativos, Infinitos.
(3) *Relación:* Categóricos, Hipotéticos, Disyuntivos.
(4) *Modalidad:* Problemáticos, Asertóricos, Apodícticos.[1]

Se requieren algunas explicaciones.

(1) Los tres rasgos de cantidad son aquellos que poseen los juicios *de* que *Mi perro es estúpido,* de que *Algunos perros son estúpidos* y de que *Todos los perros son estúpidos.* En la lista de Kant el orden de los tres rasgos es el inverso, pero esto es un desliz. El trío asociado de conceptos se ofrece como 'unidad, pluralidad y totalidad', y una de las observaciones de Kant depende de que sean tomados en ese orden.[2] El trío de rasgos de los juicios debe ofrecerse, por tanto, en el orden correspondiente tal como se ha hecho arriba.

(2) Un juicio 'infinito' es aquél que es negativo en cuanto a la fuerza, pero afirmativo en cuanto a la forma. La idea general es como sigue. En el juicio afirmativo de que *Enrique es mortal* se asigna una cosa a la clase restringida de los seres mortales, mientras que en el juicio negativo de que *Enrique no es mortal* la cosa no se asigna a ninguna clase sino que únicamente se excluye de una y se la deja, como si dijésemos, vagando por el ámbito infinito de las posibilidades alternativas. El juicio de que *Enrique es no-mortal* es afirmativo en su forma pero, al contrario que los juicios afirmativos, solamente excluye algo de una cierta clase; y es por esto por lo que Kant lo llama 'infinito'. A propósito, el juicio en cuestión podría ser verdadero si Enrique fuese una montaña ya que las montañas no pueden morir; no debe confundirse con el juicio de que *Enrique es inmortal,* en el que 'inmortal' significa 'vivo, pero que no va a morir'.[3]

Esto realmente no es así. La causa para negar que *Enrique es no-mortal* es afirmativo es también la causa para decir que es negativo. No es característico de Kant el decir que los dos enunciados 'Enrique es no-mortal' y 'Enrique no es mortal', que ejecutan el mismo trabajo casi del mismo modo, expresen sin embargo diferentes tipos de juicio sólo porque difieren en un detalle verbal menor. Me temo que la razón de parte de este error es que Kant desea cuatro-veces-tres tipos

[1] 'Si hacemos abstracción': A 70 = B 95.

[2] Una de las observaciones de Kant: B 110-111.

[3] No mortal e inmortal: *cf.* G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge* (La teoría kantiana del conocimiento) (Londres, 1962), pág. 107n.

indispensables de juicios y necesita de los juicios infinitos para suplir la falta.

(3) Un juicio hipotético es aquel que puede ser expresado en un enunciado de la forma 'Si... entonces...'; Kant considera que un juicio disyuntivo es el que se expresa en la forma 'O... o... (pero no ambos a la vez)'. Un juicio categórico es aquél que no es ni hipotético ni disyuntivo.

(4) La explicación que ofrece Kant de los rasgos de la modalidad es oscura[1], pero lo que debería decir es que un juicio es problemático si dice que algo puede suceder, asertórico si dice que algo sucede y apodíctico si dice que algo debe suceder. Lo problemático debe distinguirse de lo posible y lo apodíctico de lo necesario. Los conceptos asociados con los rasgos modales se supone que están muy por encima de nuestros conceptos de posibilidad y necesidad: estos se hallan encerrados en todos los juicios sobre la posibilidad o necesidad de otros juicios, pero no en todos los juicios que son en sí mismos posibles o necesarios, no más de lo que el concepto de complejidad se halla envuelto en todos los juicios complejos. Por ejemplo, el concepto de posibilidad se halla involucrado en el juicio problemático de que *Es posible que la hierba sea azul* pero no en el juicio posible de que *La hierba es azul*. De modo similar, el concepto de necesidad se halla encerrado en el juicio apodíctico de que *Es necesario que* $2+2=4$, pero no en el juicio necesario de que $2+2=4$. De hecho, no hay ningún concepto asociado con todos los juicios posibles, o con todos los juicios necesarios, y mi explicación de 'concepto' en la sección precedente muestra porqué: los juicios posibles no forman un tipo funcional; no existe un tipo de tarea que sea de su incumbencia realizar, del modo en que los juicios problemáticos llevan a cabo la tarea de afirmar que algo es posible. De forma similar, los juicios necesarios no constituyen un tipo funcional tal como lo hacen los juicios apodícticos. Mi asociación de los tipos funcionales con la aparición de palabras también encuentra lugar aquí: todos los juicios problemáticos podrían ser expresados por medio de enunciados que efectúen el mismo tipo de trabajo que los enunciados castellanos en los que aparece 'posible', pero no se puede decir algo análogo a esto respecto de los juicios posibles.

Kant proporciona algo parecido a la explicación anterior de los rasgos de modalidad, pero hace confusa la situación diciendo que el antecedente de un juicio hipotético es siempre problemático debido a que no está positivamente afirmado como verdadero, y haciendo algunas observaciones igualmente extrañas sobre las partes de los silogismos. Creo que podemos ver qué es lo que le hace caer en este error. El juicio de que *Si Lee está al mando entonces Richmond no será tomada,*

[1] Explicación de los rasgos de la modalidad: A 74-6 = B 99-101.

al igual que el juicio de que *Es posible que Lee esté al mando,* utiliza, pero no afirma positivamente el juicio de que *Lee está al mando.* Podríamos incluso decir que cada uno de ellos expresa un tipo de vacilación o reserva con respecto a este juicio. Es esta vaga semejanza lo que lleva a Kant a decir que el juicio de que *Lee está al mando* aparece de modo problemático en ambos casos; pero esto es demasiado vago para ser tomado en serio, y de cualquier modo anula todo lo que dice Kant sobre el concepto asociado de posibilidad.

23. La Deducción Metafísica de las Categorías

Al evaluar el intento kantiano de inferir la indispensabilidad de sus doce rasgos de los juicios a partir de su caracter formal, es natural comenzar preguntando qué es exactamente lo que significa 'formal'.

Algunos autores de libros de texto sobre lógica adoptan todavía el viejo y equivocado supuesto de que existe una distinción entre los rasgos formales y materiales de un juicio que, aunque curiosamente resistente a la definición o a una explicación clara, es no obstante absoluta e importante. Esta tradición, en la que también se inscribe el uso kantiano de 'formal', ha sido atacada de modo convincente, y yo no voy a repetir aquí las objeciones a ella[1]. Sin embargo, puede merecer la pena hacer un comentario. Ateniéndonos a los ejemplos de formalidad que suelen ofrecerse, parece que las palabras de un enunciado que son pertinentes para la 'forma' del juicio que expresa incluyen:

'implica'	pero no	'constituye evidencia en favor de'
'posible'	pero no	'probable'
'es necesario que'	pero no	'se sabe que'
'es idéntico a'	pero no	'es parecido a'
'todo'	pero no	'la mayor parte'

Estos ejemplos sugieren poderosamente que la distinción forma/contenido no es absoluta sino relativa; específicamente, que es relativa a los rasgos de juicio que han sido intensamente estudiados en los que se llaman sistemas 'formales' de lógica. Quizás, con el desarrollo del estudio lógico sistemático de la confirmación, probabilidad y las llamadas modalidades epistémicas, los primeros tres elementos de la lista de la derecha llegarán a ser pertinentes para la forma del juicio más que para su contenido. De cualquier modo, no parece que haya un sentido de 'formal' por el que estemos autorizados a decir que los miembros de la columna de la izquierda son pertinentes para

[1] La tradición ha sido convincentemente atacada: C. H. Whiteley, 'The Idea of Logical Form' (La idea de forma lógica). *Mind,* vol. 60, (1951).

la formalidad mientras que los de la columna de la derecha no lo son. Sin embargo Kant, como muchos otros, supone claramente que su distinción formal/material es atemporalmente válida para los juicios expresados en un lenguaje cualesquiera.

La falsedad de ese supuesto es un mal presagio para el éxito de la Deducción Metafísica de las Categorías, dado que se supone que lleva consigo la formalidad y que arroja una conclusión que es válida para todos los humanos en todo tiempo. Pero la Deducción Metafísica falla también de otro modo. Abandonando la duda de si Kant puede dar a 'formal' un sentido absoluto adecuado, podemos obtener una imagen general de cómo piensa que una premisa sobre la formalidad podría apoyar una conclusión sobre la indispensabilidad; y esta imagen, sólo un bosquejo, nos dirá lo suficiente como para que nos demos cuenta de que el argumento es ciertamente inválido.

Kant dice que sus doce rasgos de juicio 'especifican completamente el entendimiento, y ofrecen un inventario exhaustivo de sus facultades'.[1] Existe por supuesto un sinnúmero de operaciones intelectuales, como pensar acerca de los humanos y distinguir un esparaván de un serrucho, que no aparecen en la lista de Kant; pero él sólo afirma que su lista proporciona una completa explicación 'formal' de lo que el entendimiento puede hacer. Considérese una máquina que puede adaptarse para taladrar agujeros, podar setos, pulir suelos, etc. Un inventario exhaustivo de las facultades de la máquina tendría que incluir millones de items como 'podar un seto de aligustre en forma de góndola', 'lijar el suelo de la oficina de un corredor de bolsa', etc. Sin embargo puede darse un tipo de explicación de sus facultades de un modo 'exhaustivo' aunque breve, en concreto una explicación técnica de los movimientos de los que es capaz, y de los modos en que puede prepararse para adaptarle accesorios. Por ejemplo: el árbol motor puede girar a 1.800, 2.400 ó 3.000 r.p.m.; a cualquier velocidad puede girar en cualquier dirección; cualquiera que sea su velocidad y dirección, hay una rueda dentada excéntrica que puede engranar o no; una pareja de bridas puede adaptarse formando ángulos de 90° ó 45° ó 0°. Una descripción de las actividades de la máquina que venga arropada en estos términos, y que prescinda de decir qué es lo que se halla conectado a la máquina o para qué tarea está siendo usada, podría llamarse descripción 'formal'. De un modo parecido a éste, aunque no debamos exigir detalles, piensa Kant que su lista de rasgos de juicio incorpora una explicación técnica de todos los tipos básicos de operación de los que el entendimiento es capaz, y en ese sentido especifica la 'forma' del entendimiento.

La analogía de la máquina ilustra también el argumento que lleva de la formalidad a la indispensabilidad. Si dispone de tres velocidades,

[1] 'especifican completamente el entendimiento': A 79 = B 105.

dos direcciones, etc., entonces la máquina sólo puede funcionar —ya sea lijando madera o batiendo crema— si lo hace a una de tales velocidades, en una de tales direcciones, etc. De modo similar, el entendimiento sólo puede funcionar si opera de uno de los modos que enumera Kant: nadie puede formular juicios sin formular juicios de al menos uno de los tipos enumerados.

Esta analogía falla, de hecho, porque hay un punto al que Kant parece no prestar atención. Todo uso de la máquina lleva consigo una velocidad, una dirección, etc., pero no es cierto que cada juicio posea un rasgo de cada trío. Todo juicio categórico tiene a su vez un rasgo de cantidad, pero de un juicio hipotético o disyuntivo sólo podemos decir que sus juicios constituyentes tienen rasgos de cantidad: por ejemplo, el juicio de que *Si todos los hombres están casados algunas mujeres son solteras* no es en sí mismo universal, particular o singular, aunque su antecedente es universal y su consecuente particular. Algo similar ocurre con los juicios problemáticos y apodícticos. Sobre esto no descansa nada de importancia para el programa de Kant, sin embargo, y por lo tanto mantendré que es plausible decir de todos los juicios que poseen un rasgo de cada trío.

Sin saber de modo preciso qué es lo que Kant pretende decir con su afirmación de haber inventariado las facultades 'formales' del entendimiento, podemos mostrar que su argumento —debido justamente a que es un argumento a partir de un inventario— muestra sólo que cada formulación de un juicio debe incluir juicios con *al menos* un rasgo de cada trío; y restringirse a esta limitada conclusión conduce a su vez al colapso del argumento completo.

Esta restricción le viene impuesta a Kant del modo siguiente. La conclusión de que si se usa la máquina ha de usarse a una de las tres velocidades establecidas descansa sobre el hecho de que todo uso de la máquina envuelve una de tales velocidades. Para mostrar la indispensabilidad de *cada* velocidad, debemos dejar de hablar sobre las condiciones que debe satisfacer *todo* uso de la máquina, y hallar alguna justificación para decir que si se usa la máquina, se debe usar *en tiempos distintos* en cada una de sus tres velocidades posibles. Obviamente, tal justificación no podría proporcionarla un mero inventario de las posibles velocidades de la máquina. Similarmente, dado que es absurdo decir que todo juicio tiene un rasgo de cada trío, la afirmación de que la totalidad de los doce tipos de juicio son indispensables debe tomar una forma como la de 'Cualquier actuación extensa de formulación de juicios debe incluir en algún lugar a lo largo de su extensión juicios de cada uno de los doce tipos'. Una vez más, nada de este tipo puede encontrar apoyo en un inventario de los tipos de juicio, sin que importe el status que se pretenda dar a los contenidos del inventario.

Una conclusión modesta puede ser mejor que ninguna: quizás Kant ha mostrado al menos algo sobre la indispensabilidad de los tipos de juicio. ¿Pero lo hace? Si conserva el argumento a partir del inventario, su conclusión puede resultar no sólo modesta sino trivial. Es trivial con respecto a un trío dado de rasgos de juicio si uno de ellos ha de definirse de tal modo que el que un juicio lo tenga se deba simplemente a que carece de los otros dos. Por ejemplo, si 'asertórico' significa meramente 'ni problemático ni apodíctico', entonces se sigue que 'Para formular un juicio uno debe formular un juicio asertórico, o problemático o apodíctico' es una afirmación tan penetrante como 'Para formular un juicio uno debe formular un juicio que se refiera a nogales o a trineos o a ninguno de ambos'.

Si no se quiere que la Deducción Metafísica se deslice hacia la trivialidad, los rasgos de los juicios deben definirse de tal manera que no sea verdadero por definición que todo juicio tenga algún rasgo de cada trío. Por ejemplo, un juicio asertórico debe definirse como aquel que no es ni problemático ni apodíctico sino... alguna otra cosa. Kant presenta su lista de un modo tan casual que no puede decirse si cree que puede construir cada trío de este modo; pero esta incertidumbre no importa, porque si los tríos están construidos así surge una nueva dificultad.

Consideremos lo que supone decir que todos los juicios deben tener un rasgo de cada trío, al tiempo que se niega que esto sea verdadero por definición. La analogía de la máquina se cumple en este caso de modo total: el que la máquina pueda girar a una velocidad no enumerada queda descartado, no por medio de definiciones sino sobre bases técnicas; es imposible debido al modo en que se ha construido la máquina. Kant piensa a veces que su afirmación de indispensabilidad se sigue, de modo similar, de una descripción estructural del entendimiento; y por tanto no considera a 'Todos los juicios deben tener un rasgo de cada trío' como una aplicación de la ley del *tercio excluso* sino como una consecuencia de algunos *hechos* acerca de cómo es el entendimiento, la facultad de juzgar. Este enfoque viene sugerido por la expresión 'inventario exhaustivo': uno espera que un inventario sea descriptivo de aquello de lo que es un inventario.

¿Pero qué tipo de hechos son los hechos acerca de cómo es el entendimiento? Si son a posteriori, como los hechos análogos sobre la máquina, entonces el programa oficial de la *Crítica* se derrumba, y Kant sabe esto perfectamente bien. Si, por otro lado, lo que dice Kant sobre el entendimiento se nos ofrece como sintético y a priori entonces se ve rodeado por la oleada de dificultades que embisten a la teoría del sentido externo cuando se la consideraba como una explicación del modo de operación de un sentido externo nouménico. Kant advierte este paralelo cuando habla de algo que 'es tan imposible de

exponer como el fundamento de por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio, o de por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra intuición posible'.[1] El que él pueda tomar esto con tanta calma no significa que nosotros debamos hacer lo mismo.

Resta la posibilidad de que lo que Kant dice sobre el entendimiento pudiera ser analítico pero no verdadero por definición. Pienso que siguiendo esta línea podría salvarse algo, análogo al salvamento parcial de la teoría del sentido externo. Tal salvación supondría encontrar verdades analíticas pero no triviales de la forma 'Cualquier actuación extensa de formulación de juicios debe incluir la formulación de juicios de tales y tales tipos' o 'Cualquier criatura que use conceptos debe poseer tales y tales conceptos'; y esto no supondría reificar o 'noumenalizar' el entendimiento.

Ni descansaría sobre la tabla de los juicios. Intentaré mostrar que ciertos tipos específicos de juicio son indispensables en un cierto sentido; pero no intentaré rescatar de la trivialidad la tésis débil de que todo juicio debe tener un rasgo de cada trío. Esta tésis es un engorro, sea cual sea su status; y en cualquier caso yo no veo cómo podría ser analítica excepto siendo verdadera por definición. Las palabras clasificatorias de la tabla parecen no ofrecer perspectivas de análisis complejo como el que sería posible con respecto a 'actuación de empleo de conceptos', 'uso del entendimiento' o similares.

Puede que haya sido injusto tomar literalmente la metáfora del 'inventario', llevar tan lejos la analogía de la máquina y considerar el valor nominal de la afirmación de Kant de que sus resultados son sintéticos y a priori. Pero los problemas reales de la Deducción Metafísica son más profundos: surgen de un hecho relativo a la configuración del argumento de Kant, del hecho de que intenta derivar sus afirmaciones sobre la indispensabilidad a partir de la tabla de los juicios. Si esta tediosa sección ha librado a nuestros hombros del peso muerto del argumento a partir de la tabla de los juicios, entonces la labor ha merecido la pena. Todavía tendremos que atender a la lista kantiana de los rasgos de los juicios, pero no considerada como una lista que, como el Registro Social, se proponga con su mera existencia probar algo sobre el status de lo que contiene.

[1] 'es tan imposible de exponer': B 146.

7. EXAMEN DE LAS CATEGORIAS

24. Los conceptos y el lenguaje

Al intentar un salvamento analítico de alguna parte de la Deducción Metafísica, nuestro primer inconveniente es que no sabemos qué analizar. He adoptado la equiparación kantiana de 'x tiene conceptos' con 'x puede efectuar juicios', y su supuesto de que si x efectúa un juicio entonces x puede expresarlo en un lenguaje. Ambas cosas están equivocadas. 'Efectuar un juicio' es, en el sentido kantiano, pensar o creer que algo es de tal o cual manera, y en este sentido los juicios son a menudo efectuados por criaturas que no tienen lenguaje. Se dice, y no como broma o metáfora, que el perro que da saltos de alegría piensa que su amo sostiene un hueso; y Kant no da ninguna razón para rehuir esta forma de hablar.

Por otro lado, poco es lo que tiene que hacer 'concepto' fuera del ámbito del lenguaje. Adjudicar a una rata el concepto de triangularidad porque reacciona de modo selectivo a los triángulos es tomar una palabra que es útil como herramienta técnica imprecisa en ciertos contextos lingüísticos y forzarla a realizar un servicio diferente cuya conexión con su tarea normal es, en el mejor de los casos, oscura. La fórmula 'Un concepto es una capacidad recognitiva',[1] aunque es lo suficientemente amplia para cubrir los usos de 'concepto' tanto en

[1] 'Un concepto es una capacidad recognitiva': H. H. Price, *Thinking and Experience* (Pensamiento y experiencia) (Londres, 1953), pág., 355.

la psicología animal como en la filosofía, omite la mayor parte de lo que es importante en el uso filosófico de la palabra. Hasta que tengamos una visión más clara de cómo se relaciona la conducta lingüística con las respuestas selectivas a clases de estímulos, debemos restringir la palabra 'concepto' a las tareas que sabemos que ejecutará. Esto no es una afirmación sobre lo que las ratas no pueden hacer, sino únicamente una advertencia de precaución sobre el uso de la palabra 'concepto'.

Coincido por tanto con Kant en que las criaturas que carecen de lenguaje carecen de conceptos, aunque no por la que parece ser su razón, esto es, que las criaturas que carecen de lenguaje no pueden efectuar juicios. Deseo ir más lejos en esa dirección, y decir que una criatura no puede tener conceptos salvo que su lenguaje sea de un tipo especial. Si la conducta lingüística de alguien consiste únicamente en aplicar palabras a los fragmentos del mundo que se le presentan, de manera que nunca hace afirmaciones generales y por tanto no da razones para lo que dice, ¿qué cuestiones podrían formularse útilmente sobre sus *conceptos*? Podemos encontrar un empleo para la expresión 'concepto de humanidad' sólo porque la gente puede decir, junto con cosas como 'Esto no es humano' y 'Eso es un hombre', cosas como 'Los humanos se ríen algunas veces' y 'Hay un mundo de diferencia entre los humanos y los monos' y 'Un humano no puede ser hecho en un laboratorio por un humano'. Un lenguaje que no contenga nada de este tipo sería únicamente un patrón de respuestas lingüísticas a estímulos sensoriales, y no daría más trabajo a 'concepto' que el que le dan las respuestas selectivas y no lingüísticas de las ratas. Utilizaré la expresión 'lenguaje que emplea conceptos' como abreviatura de 'lenguaje del tipo altamente desarrollado en conexión con el cual puede proporcionarse a «concepto» un verdadero trabajo, esto es, cuyo metalenguaje puede contener útilmente la palabra «concepto»'. Abreviar no es, por descontado, aclarar.

Debo señalar de pasada que yo estoy echando con cajas destempladas de modo deliberado la opinión de que los conceptos son entidades independientes cuya asociación con las palabras proporciona a estas últimas su significado, y que han de analizarse por medio de un tipo de intuición. La imagen del analista filosófico usando su diccionario para localizar su objeto, y después su intuición para examinarlo, deforma grotescamente lo que sucede cuando los filósofos analizan conceptos. La sugerencia de que debe ser correcta, porque los hechos sobre los significados de las palabras son contingentes mientras que los resultados filosóficos son necesarios, no es otra cosa que ingenua. Ni tampoco se ve respaldado este punto de vista por el hecho, muy destacado por Moore[1], de

[1] Muy destacado por Moore: G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (Algunos problemas importantes de la filosofía) (Londres, 1953), págs. 61, 109.

que a veces deseamos decir algo pero no podemos encontrar las palabras para ello. En tal caso, se dice, nos encontramos en presencia de un complejo conceptual llamado 'proposición', cuya naturaleza no lingüística viene mostrada por el hecho de que no tenemos palabras ligadas a ello. Lo que no se ha mostrado es lo que tiene que ver este tipo de situación de castañeteo de dedos con las investigaciones filosóficas serias.

La metodología mooreana, en la que todas las cuestiones sobre los significados de las palabras son consideradas como meros preliminares 'lexicográficos' para el negocio serio de aplicar intuiciones a conceptos, es de hecho imposible. Una vez que nos hemos puesto de acuerdo sobre todas las cuestiones acerca de los usos de las palabras, nos hemos puesto de acuerdo sobre todas las cuestiones que existen acerca del análisis de los conceptos. Si intentamos aislar un desacuerdo acerca de la naturaleza de un concepto dado, pueden suceder dos cosas. (a) Resulta que el desacuerdo concierne a los usos de las palabras, esto es, que concierne —según lo que cuenta Moore— a qué concepto se halla asociado con una expresión dada más que a cuál es la naturaleza de un concepto dado. (b) Resulta que el desacuerdo es totalmente vacuo. Así, Moore comienza con su posición oficial:

> Usaré, por tanto, la palabra ['bueno'] en el sentido en que creo que se usa corrientemente; pero al mismo tiempo yo no estoy ansioso por discutir si estoy en lo cierto al pensar que es así como se usa. De lo que me ocupo es únicamente de ese objeto o idea, que yo mantengo, acertada o equivocadamente, que es para representarlo para lo que generalmente se usa la palabra. Lo que deseo descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea, y estoy extremadamente ansioso por lograr un acuerdo acerca de esto.[1]

Después hace su afirmación central de que el 'objeto o idea' en cuestión es simple o, como dice algunas veces, que no puede ser definido; y procede a extraer de esto una conclusión que debe llamar 'lexicográfica':

> Si se me pregunta '¿Cómo ha de definirse lo bueno?' mi respuesta es que no puede ser definido, y esto es todo lo que tengo que decir sobre ello... Si estoy en lo cierto, entonces nadie puede imponernos un axioma como el de que 'El placer es el único bien' o el de que 'Lo bueno es lo deseado' con el pretexto de que éste es 'el verdadero significado de la palabra'[2].

Vamos a intentar rescatar a Moore de la 'lexicografía' que le persigue, enfrentándonos a su tesis de que 'Lo bueno es simple' de un modo que no genera definiciones de la palabra 'bueno'. Podríamos hacer

[1] 'Usaré, por tanto': G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 195), pág. 6.
[2] 'Si se me pregunta': *ibid.* págs. 6-7.

esto afirmando que lo bueno no es simple sino complejo, porque tiene tres conceptos constituyentes *para los que no existen nombres corrientes*. Esto, presumiblemente, es un desacuerdo puramente acerca de la naturaleza de un concepto; nuestros diccionarios, y nuestra atención a cómo se usan las palabras, son dejados atrás, y ahora es a nuestras intuiciones a las que encargamos de saldar el tema. Pero, por supuesto, aquí no existe desacuerdo: sólo estamos hilando palabras. La alternativa a la 'lexicografía' es la vacuidad.

Retomo ahora el hilo principal de mi argumentación. Parece que podemos buscar conclusiones analíticas de tres tipos: (i) 'Cualquier criatura que efectúa juicios, efectúa juicios de tal y tal tipo'; (ii) 'Cualquier lenguaje tiene medios para expresar juicios de tal y tal tipo'; (iii) 'Cualquier lenguaje que emplea conceptos tiene medios para expresar juicios de tal y tal tipo'. Kant combina las tres, pero deben resaltarse sus diferencias.

Dudo que pueda probarse nada interesante del tipo (ii). Los intentos de probar que este o aquel tipo de proposición debe ser expresable en cualquier lenguaje han topado siempre con el fracaso. Se admite que el concepto de lenguaje no ha sido tratado hasta ahora sino de un modo voluble y superficial, pero conjeturo que un análisis maduro y adecuadamente complejo de este concepto, lejos de arrojar resultados complejos de tipo (ii), revelaría sencillamente que no puede obtenerse ninguno. Parece seguirse que tampoco hay nada analítico que pueda decirse de tipo (i).

Las proposiciones de tipo (iii) presentan un caso diferente. La cuestión de si un lenguaje emplea conceptos depende de qué tipo de proposiciones pueden formularse en él: por ejemplo, depende parcialmente de si pueden formularse en él proposiciones de tipo general o que aporten razones. Pero si buscamos una lista impresionante de resultados de tipo (iii), nos vemos enmarañados por la vaguedad de la frase 'lenguaje que emplea conceptos' en cuyos términos se define el tipo (iii). Es más, aun si pudiéramos precisar esta expresión, existe una preocupación inhibitoria: ¿por qué debe importarnos cómo debe ser un lenguaje para que esta palabra 'concepto' sea útil a la hora de describirlo? ¿Por qué debe permitirse que esta sóla palabra defina toda una investigación analítica?

Las dos dificultades pueden encararse a la vez: clarificar y justificar van en este caso codo con codo.

La clase de los lenguajes posibles se divide en aquellos cuyo uso consiste, y aquellos cuyo uso no consiste, únicamente en un patrón de respuestas a estímulos sensoriales. Me ocupo en extenso de esta distinción en mi libro *Racionality* (Racionalidad), y aquí sólo perfilo un esbozo de ella[1]. Un lenguaje que conste únicamente de proposiciones

[1] Me ocupo en extremo de esta distinción: J. Bennett, *Rationality* (Londres, 1964), §§ 9-11.

de la forma 'Esto es...' y 'Eso es...' puede ser considerado como una técnica para el manejo lingüístico de items que se presentan al hablante: se le ha llamado el modo que tiene el hablante de 'devolver el golpe' a las cosas que le bombardean sensorialmente. Pero los lenguajes humanos tienen medios para hacer al menos dos tipos de enunciado que no son así: enunciados generales, y enunciados sobre el pasado. Estos no tienen que ser respuestas a, u operaciones sobre, los entornos en que se formulan.

Más aún, expresan juicios que no pueden expresarse, salvo en un lenguaje. Existe un sentido natural, aunque débil, de 'expresar' en el que es verdadero que muchos tipos de juicio pueden expresarse mediante una conducta no lingüística; pero los juicios generales y en tiempo pasado no se encuentran entre ellos. Se podría pensar que un perro que recupera un hueso está expresando de ese modo el juicio de (esto es, muestra que piensa) que el hueso fue enterrado allí la semana anterior. Pero el escarbar del perro expresa este juicio sobre el pasado sólo si expresa también el juicio general de que los huesos enterrados permanecen en su sitio. Sin un lenguaje, no existe ningún modo de expresar juicios sobre el pasado sin expresar al tiempo juicios generales, o de expresar juicios generales sin expresar al tiempo juicios sobre el pasado. ¿Tenemos que decir, por tanto, que el perro hace dos juicios distintos que desdichadamente no puede expresar por separado? ¿No tendría más sentido decir que el perro efectúa y expresa el único juicio de que *El hueso está allí,* y añadir que su experiencia pasada ha motivado que efectúe este juicio? Por otro lado, si el perro tuviera un lenguaje con el que decir que el hueso fue enterrado allí la semana anterior, entonces estaríamos ciertamente de acuerdo con que estaba efectuando y expresando un juicio sobre el pasado y que ésta era su *razón* para efectuar un determinado juicio sobre el presente.

Estos usos del lenguaje que no son meras respuestas lingüísticas a estímulos, y que expresan juicios que no pueden ser expresados excepto en un lenguaje, se solapan o coinciden con los usos que son más pertinentes para ver si un lenguaje dado emplea conceptos. Pienso que el interés primario de Kant recae sobre los juicios acerca de estados de hechos generales y pasados, y que es por esto por lo que él sólo se ocupa de los juicios expresables en un lenguaje, y se limita además a los lenguajes del tipo desarrollado que yo digo 'que emplea conceptos'.

Kant cree aparentemente que a no ser que una criatura pueda efectuar juicios sobre estados de hechos generales y pasados, no puede realmente efectuar juicio alguno. Diría probablemente que el perro no piensa que el hueso está allí salvo que tenga *razones* para *pensar* esto, y efectúe por tanto juicios sobre estados de hechos pasados y generales. Encuentro esto mezquino; pero estoy de acuerdo con Kant de que es mucho lo que gira sobre la diferencia entre aquellos que pueden efectuar

juicios en pasado y juicios generales y aquellos que no pueden hacerlo. He defendido en *Rationality* que esta diferencia, más que ninguna otra, justifica la común convicción de que existe una diferencia importante de clase entre las capacidades intelectuales humanas y no humanas; y en § §30-31 veremos que está conectada con la noción de autoconciencia de tal modo que justifica enteramente la atención exclusiva de Kant al tipo de capacidad intelectual que incluye una capacidad para efectuar juicios sobre el pasado y juicios generales.

Consideraré que un lenguaje que emplea conceptos es con mucho el mismo lenguaje que aquél en el que pueden formularse enunciados en tiempo pasado y enunciados generales: no importa si esta equivalencia es exacta o no. A lo largo de toda la *Crítica*, cuando Kant habla de 'juicios', de 'conceptos' y de 'entendimiento' se está refiriendo incuestionablemente al área de competencia intelectual que aproximadamente señala la expresión 'lenguaje que emplea conceptos'. Esto es lo que justifica un escrutinio de la noción de lenguaje que emplea conceptos en un trabajo de exégesis kantiana.

25. Algunos conceptos indispensables

¿Qué razones existen para decir que las doce categorías kantianas deben usarse en cualquier lenguaje que emplee conceptos? Habrá de darse una respuesta superficial, ya que una exhaustiva ocuparía medio libro. No es esencial para la *Crítica* como un todo el que decidamos cuáles son los conceptos indispensables o categoriales, porque la docena favorecida por Kant sólo sirve a lo largo del resto de la *Crítica* como un lecho procrustiano en la que acuchilla y retuerce sus atisbos filosóficos en un 'sistema' grotesco. En el nivel de la planta baja, en el que abandona el comentario en curso y se pone a trabajar, los contenidos precisos de la lista de categorías carecen singularmente de importancia. El argumento de §26 tenderá a apoyar esta doble tesis de que el uso sistemático o 'arquitectónico' de la lista no tiene importancia, y que no hay otros usos en la *Crítica*.

Cualidad. El 'concepto de limitación', que se corresponde con la clase espuria de los juicios 'infinitos', es incoherente; pero es probable que las otras dos categorías de cualidad, esto es, realidad y negación, tengan que aparecer en cualquier lenguaje que emplee conceptos. Parece obvio que cualquier lenguaje debe contener enunciados afirmativos y debe emplear por tanto el 'concepto de realidad' kantiano si es que ha de emplear conceptos. Se puede argüir que cualquier lenguaje que emplee conceptos debe contener también enunciados negativos: quizás no precisa análogos de la forma 'No se da el caso de que...', sino enunciados que recusen y rechacen otros enunciados. En *Rationality* he defendido esto sobre la base de que —aproximadamente— un lenguaje

que emplee conceptos debe contener algo como 'a causa de', lo cual a su vez requiere algo parecido a 'No se sigue que'[1]. A nivel no técnico tal vez merezca la pena señalar que cualquier patrón de conducta parece ciego y mecánico a no ser que contenga algo de reconocimiento y corrección de errores. Esta es una razón por la que el dios de Spinoza, que no comete ni encuentra errores, les parece a los lectores de Spinoza que es sencillamente un necio.

Cantidad. Un lenguaje que emplea conceptos es aquél en el que pueden ofrecerse razones y formularse enunciados generales; y debe emplear por tanto el concepto de totalidad. Este, junto con el de negación, produce el concepto de pluralidad: Kant se equivoca al decir que ninguno de sus doce items puede ser definido a partir de los otros.

El concepto de unidad, que es la capacidad de manejar juicios singulares, hace surgir un vivo problema. En su *Methods of Logic* (Los métodos de la lógica), Quine dice que todo el trabajo que realizan los enunciados de la forma 'El F es G' podría ser efectuado por los de la forma 'No se da el caso que no existan Fs, no se da el caso que haya al menos dos Fs, y no existen Fs que no sean G', y que por tanto podríamos prescindir del primer tipo en favor del segundo. Dado que el segundo tipo no contiene expresiones que hagan referencia a individuos, como nombres o descripciones definidas, parece que se sigue que un lenguaje que emplee conceptos podría carecer de tales expresiones y por lo tanto del concepto de unidad.[2]

En su artículo 'Singular Terms' (Términos singulares)[3], Strawson argumenta que aunque las expresiones que se refieren a individuos pueden parafrasearse en un lenguaje ya en funcionamiento, ningún lenguaje podría carecer *ab initio* de tales expresiones. Argumenta a partir de 'la premisa empirista... de que para que pueda entenderse cualquier término universal, algunos términos universales deben aprenderse ostensivamente, por «confrontación directa»'[4]. Esto implica que para entender un lenguaje uno debe aprender algunos significados de modo ostensivo, y esto, dice Strawson, requiere que uno entienda enunciados como que esto está caliente, y eso está caliente, y esto otro no está caliente. Por tanto las expresiones que se refieren a individuos son esenciales para los procedimientos que llevan adelante la comprensión de un lenguaje; y por ello, aunque tales expresiones sean eliminables, no son dispensables.

Las muestras ostensibles pueden indicarse tanto digital como verbal-

[1] He defendido esto: *ibid.* §8.

[2] Propuesta de Quine: W. V. Quine, *Methods of Logic* (Londres, 1952), §37.

[3] Réplica de Strawson: P. F. Strawson, *Singular terms, Ontology and Identity* (Términos singulares, ontología e identidad), *Mind.*, vol. 65, (1956).

[4] 'la premisa empirista': *ibid.*, págs. 445-6.

mente, pero esto no rebate el argumento de Strawson, porque señalar *es* una actividad lingüística[1]. Es un procedimiento gobernado por reglas para atraer la atención sobre los particulares, y está íntimamente conectado con el resto de nuestro lenguaje: su naturaleza no verbal no es nada comparada con los rasgos que posee que lo hacen merecer ser considerado lingüístico.

Frente a la opinión de Strawson, sin embargo, sugiero que se le pueden presentar a un niño muestras ostensivas sin referirse a ellas en absoluto, si es que 'referirse' a una cosa es dirigir la atención de alguien hacia ella de un modo gobernado por reglas. Se puede pronunciar una palabra cuando el niño atiende al objeto al que se aplica la palabra, o se puede *causar* que el niño atienda al objeto agitándolo delante de su cara. Estos medios no son simplemente permisibles, son prácticamente inevitables. Como cuestión de hecho, cuando uno intenta señalar algo a un niño muy pequeño, el niño mira a la mano. Aprende el significado de señalar, y de palabras como 'esto', mediante la comprensión de otra palabras y con posterioridad a ello. Se señala a la puerta y se dice 'puerta', y el niño comienza a comprender lo que es señalar si ya entiende 'puerta'; y esto requiere que haya fijado su atención en puertas por medios que posiblemente no podrían ser considerados lingüísticos.

La ostensión, por tanto, no necesita de la referencia. Puede ser que la *enseñanza* ostensiva necesite de la referencia, y que si se dice 'puerta' cuando el niño atiende a una puerta no se está enseñando al niño sino sólo condicionándolo. Pienso que es bueno usar 'enseñar' y 'aprender' de modo que el aprendizaje y la enseñanza ostensivas necesiten de la referencia, pero esto no concede nada al punto de vista de Strawson. Por el contrario, es una razón para rechazar su 'premisa empirista' de que para que puedan comprenderse las palabras generales, algunas de ellas deben haberse *aprendido* ostensivamente. Si 'aprender' significa algo más que 'adquirir', entonces la premisa parece falsa; si significa lo mismo que 'adquirir', entonces la premisa no produce la conclusión que se requiere.

Strawson parece considerar como una reformulación de su 'premisa empirista' a algo que podría ser significativamente diferente de ella:

> Algunos términos universales deben estar conectados con nuestra experiencia si es que ha de entenderse alguno de ellos. Y estos términos universales deben estar conectados con fragmentos o porciones particulares de nuestra experiencia.[2]

Si 'conectado con' significa aquí 'derivado de', estamos de vuelta en donde hemos comenzado; pero si significa 'correspondiente a' enton-

[1] Señalar es lingüístico: *ibid.*, pág. 451n.
[2] 'algunos términos universales': *ibid.*, pág. 446.

ces esta nueva premisa puede apoyar algo parecido a la conclusión de Strawson. Porque ahora señala a cuestiones sobre el *uso* más que a cuestiones sobre la *adquisición:* nos saca de la guardería infantil y nos introduce en el mundo de la conducta lingüística completamente madura que emplea conceptos, y aquí tenemos tal vez alguna esperanza de encontrar argumentos en favor de la indispensabilidad de las expresiones que se refieren a individuos. Los únicos argumentos que puedo encontrar que favorecen esa conclusión, sin embargo, son complejos y no concluyentes.

En cualquier caso, hay algo extraño en este debate. Supongamos que se hubiese mostrado que fuese necesario que un lenguaje que emplea conceptos deba tener medios de referirse a individuos y de decir algo sobre ellos, ¿por qué no habríamos de decir que la forma quineana 'No es el caso que no existan Fs...etc', *es* uno de esos medios? Sus partes tienen también otros usos, pero eso no implica que cuando se reunen de ese modo no expresen 'realmente' un juicio singular. Podríamos incluso negar que el concepto de unidad funcione en un lenguaje en el que la paráfrasis quineana se hubiese desarrollado como una nueva sugerencia opcional para los usos cuantificacionales de sus partes constituyentes, y en el cual no hubiera otros medios para hacer referencia a los individuos. Pero no me queda claro que Quine quiera decir que pueda existir un lenguaje de ese tipo. Si lo hace, entonces me inclino a estar de acuerdo con la *conclusión de Strawson de que está equivocado.*

Modalidad. Un lenguaje que emplee conceptos no necesita emplear los conceptos de necesidad y posibilidad. Se piensa algunas veces que saber lo que una expresión significa lleva consigo saber cuales son analíticas y cuales autocontradictorias de entre los enunciados que la contienen. Si esto fuese correcto, entonces sólo se podría entender un lenguaje si se tuviesen los conceptos de analiticidad y contradictoriedad y por tanto, tal vez, los conceptos de necesidad y posibilidad. Pero esto no es correcto. Si fuese verdadero —yo he defendido en §21 que no lo es— que los enunciados sintéticos afectasen directamente a la verdad pero no a los significados, entonces podría seguirse que los usuarios de un lenguaje deben tener el concepto de necesidad si es que han de ser capaces de distinguir una mala información de una mala comprensión. Pero yo no puedo concebir otras bases para decir que los conceptos modales deban tener un lugar en cualquier lenguaje que emplee conceptos.

Dado que podemos desechar por tanto los conceptos modales, podemos rechazar el llamado 'concepto de existencia', que es la capacidad para manejar juicios asertóricos o no modales. Justo porque los conceptos modales son tan completamente dispensables, es fastidioso decir que un lenguaje debe contener enunciados que no los encierren, del

mismo modo que sería fastidioso decir que un lenguaje debe contener proposiciones que no encierren el concepto de nogal.

He ofrecido argumentos deshilvanados en favor de la indispensabilidad, para cualquier lenguaje que emplee conceptos, de cuatro de los doce de Kant, no me he comprometido con el concepto de unidad, y he desechado la limitación como incoherente, la necesidad y la posibilidad como dispensables y la experiencia como fastidiosamente indispensable. Restan las tres categorías de relación, que necesitan una sección para ellas solas.

26. Las categorías de relación

Se supone que se corresponden con los rasgos-de-juicio *categórico, hipotético* y *disyuntivo,* y los nombres que les da Kant son 'inherencia y subsistencia', 'causalidad y dependencia' y 'comunidad'. Sujetos a una cualificación que mencionaré en §37, considera que éstos son los conceptos de *sustancia, causa* e *interacción mutua* respectivamente, de donde se sigue que no se relacionan con sus rasgos-de-juicio asociados de la forma en que oficialmente debieran. Ya sea que tomemos 'sustancia' en el muy fuerte sentido kantiano de 'cosa sempiterna' o bien como 'cosa de gran duración', o en otro sentido aún más débil, no es verdadero que la única tarea de los juicios categóricos sea atribuir propiedades a las sustancias. Una vez más, los juicios causales son sólo una subclase para manejar los hipotéticos. Para una cosa, los juicios causales se hallan aliados de un modo tan estrecho con los juicios universales como con los hipotéticos, y sin embargo Kant, no equipara el concepto de causa con el de totalidad. No digo nada de la disyuntividad en relación con la comunidad, porque el concepto de comunidad puede simplemente construirse a partir del de causalidad, y por tanto no necesita un tratamiento separado.

Kant piensa que es bastante obvio que cualquier lenguaje que emplee conceptos debe usar las otras nueve categorías; y esto es natural en alguien que suponga de modo complaciente que existe algo ineluctablemente correcto acerca de la estructura de los lenguajes indoeuropeos, y no considere qué tipo de corrección sería adecuado —por no decir justo— atribuirles. Pero ningún supuesto de este tipo podría generar la creencia de que cualquier lenguaje que emplee conceptos deba usar los conceptos de sustancia, causa y comunidad. Aun si la tabla de los juicios fuera pertinente —no lo es— para el status categorial de alguno de los doce de Kant, estos tres deben dejarse a la intemperie porque no se relacionan como se suponía con sus rasgos de juicio asociados.

No es por tanto sorprendente que, más avanzada la Crítica, Kant defienda la indispensabilidad de los conceptos de sustancia, causa y

comunidad con una seriedad que nunca dedica a los otros conceptos de su lista. Hace esto en un capítulo llamado 'Sistema de todos los Principios del Entendimiento Puro', cuya relación con la Deducción Metafísica ha enfrentado a los comentaristas con un rompecabezas para el que ofrezco ahora una solución.

El capítulo de los 'Principios' se considera a menudo como un intento de probar que cada una de las categorías es aplicable a priori a la experiencia; sin embargo Kant está obligado a pensar que ha probado esto antes de avanzar hasta el capítulo de los 'Principios'. La Deducción Transcendental defenderá que no podemos tener experiencia que no se halle subsumida bajo algunos conceptos; y la Deducción Metafísica defiende que usar cualquier concepto es emplear los doce de Kant en particular; de donde debe seguirse que no puede haber experiencia en conexión con la cual no pueden usarse los doce de Kant. Sobre la base de lo que el propio Kant muestra, ¿qué es lo que se le deja al capítulo de los 'Principios' para que lo pruebe?

Una respuesta popular es que la Deducción Metafísica no pretende mostrar que todas las categorías sean indispensables, sino sólo que no hay otros conceptos indispensables. La jactancia kantiana de que la tabla de los juicios garantiza que no se ha olvidado de ningún concepto a priori[1] sugiere que la carga de la Deducción Metafísica es justamente que 'Cualquier concepto a priori puede estar en la lista', y por tanto deja trabajo para que lo realice el capítulo de los 'Principios'. Llamaré a esto la 'interpretación de la lista corta': dice que Kant en la Deducción Metafísica intenta solamente extraer una lista corta de todos los posibles candidatos al apriorismo, dejando que el capítulo de los 'Principios' decida cual de las doce candidaturas es la que alcanza el éxito.

La interpretación de la lista corta está equivocada. Kant dice que su lista *es*, no que *contiene*, una enumeración de todos los conceptos a priori. El pasaje en el que se resalta la completud de la lista pone esto en claro, como también lo hace otro anterior en el que, después de ofrecer una oscura visión previa de la Deducción Transcendental, Kant dice que de ésta, junto con la tabla de los juicios.

> se originan precisamente tantos conceptos puros del entendimiento referidos a priori a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas en todos los juicios posibles hubo en la tabla anterior; pues el entendimiento queda enteramente agotado por las referidas funciones y su facultad totalmente abrazada. Vamos a llamar a estos conceptos, como Aristóteles, *categorías*...[2]

Esto dice lisa y llanamente que todos los conceptos de la lista

[1] La jactancia kantiana: A 80-1 = B 106-7.
[2] 'Se originan precisamente': A 79-80 = B 105.

son indispensables, y no sólo que cualquier concepto indispensable que pueda haber está en la lista.

En cualquier caso, la interpretación de la lista corta es absurda en sí misma. Podemos comprender, aunque no aceptemos, la creencia kantiana de que la indispensabilidad de los conceptos enumerados se sigue de su vago privilegio como básicos y formales; pero ¿cómo pudo pensar que el status de los conceptos que están en la lista podía implicar la dispensabilidad de los conceptos que *no* están en ella? Sólo equiparando 'conceptos indispensables' con 'conceptos que definen las facultades formales del entendimiento'; pero esto implica la dispensabilidad de todos los conceptos no enumerados con sólo afirmar la indispensabilidad de todos los enumerados, y todo lo que hace la interpretación de la lista corta es negar que Kant haga esta última afirmación en la Deducción Metafísica. Dado que las palabras de Kant y su propia inadecuación inherente están en contra de la explicación de la lista corta, nos queda aún el problema de qué es lo que deja Kant para el capítulo de 'Principios'.

El hecho es que en ese capítulo Kant no intenta probar el apriorismo de cada uno de sus doce conceptos. Su intención declarada es establecer y probar todas las verdades sintéticas y a priori que provienen del status categorial de los doce.[1] Sería natural experar que Kant ofreciera al menos un principio para cada categoría diciendo que debe aplicarse a toda la experiencia; pero para nueve de ellos no ofrece nada de este tipo. Elude las categorías de cantidad engañándonos con un concepto completamente diferente al que también corresponde la etiqueta de 'cantidad'; ignora el concepto de limitación, y discute los conceptos de realidad y negación sin ni siquiera intentar mostrar su aplicabilidad a priori a toda la experiencia; y para las categorías modales no ofrece 'principios', sino sólo 'explicaciones de las [categorías modales] en su uso empírico',[2] dando una razón aparentemente plausible según la cual esto es todo lo que puede hacer. Sólo para las categorías de relación emprende Kant seriamente la prueba del apriorismo. Esto, incidentalmente, es una nueva objeción contra la interpretación de la lista corta. Esta última se propone mostrar por qué deben existir doce argumentos separados sobre la indispensabilidad en el capítulo de los 'Principios'; ahora resulta que hay sólo tres.

Dado que los 'principios' asociados con las categorías de relación son justo las proposiciones de que estas últimas *son* categorías, esto es, son aplicables a priori a toda la experiencia, es sospechoso que Kant no nos ofrezca probar principios análogos para las otras nueve. Por otro lado, dado que se supone que el status categorial de los doce

[1] Su intención declarada: A 136 = B 175; A 148 = B 187-8. *Cf.* A 161 = B 200.
[2] 'explicaciones de las [categorías modales]': A 219 = B 266.

conceptos queda establecido en las Deducciones, ¿por qué más tarde repite Kant este trabajo con tres de ellas? Para salir de todo esto hay que declarar a Kant reo de error, pero ahora podemos darnos cuenta de que cometió un error comprensible, no dos errores desconcertantes. La cosa es que las tres categorías cuyo apriorismo se defiende con determinación en el capítulo de los 'Principios' son las tres que más necesitan esa defensa: su indispensabilidad no tiene ni la más tenue apariencia de seguirse de la Tabla de los juicios, sencillamente no se corresponden con la Tabla de los juicios del modo en que Kant dice que lo hacen. No felicito a Kant por pensar que la Deducción Metafísica realiza un trabajo que no hace en absoluto; pero, contando con el error, era razonable que intentase completar la tarea al presentársele una oportunidad al avanzar más la *Crítica*.

Si no fuese más que una coincidencia que el capítulo de los 'Principios' defienda el status categorial de todos y sólo aquellos conceptos que no se relacionan adecuadamente con la tabla de los juicios, sería realmente una coincidencia notable. Es más razonable decir que Kant era en alguna medida consciente de que sus fallos totales estaban en la Deducción Metafísica: era demasiado buen filósofo para no estarlo: Pero era en tal medida víctima de su propia pasión por el sistema que ignoró la ruptura del paralelismo entre la tabla de las categorías y la tabla de los juicios, insistió obstinadamente en él, proclamando el éxito completo de la Deducción Metafísica y dando evasivas a la pregunta de qué es lo que se supone que sucede en el capítulo de los 'Principios'. Al final de §31 será discutido otro aspecto de este tema.

27. La adquisición de conceptos

He hablado de descubrimientos que podrían hacerse acerca de qué es lo que una criatura debe ser capaz de hacer para que se considere que tiene conceptos, o acerca de cómo debe ser un patrón de conducta para que sea considerado como el uso de un lenguaje que emplea conceptos, pero no he dicho nada sobre cómo se adquieren los conceptos. Me he ocupado del análisis de 'concepto', no de la génesis de conceptos. Esto refleja la insistencia del propio Kant en que se ocupa del uso de los conceptos y no del 'modo en que *de facto* se han originado'.[1] Habla algunas veces del 'origen' o 'fuente' a priori de las categorías,[2] pero en estos pasajes se usa 'origen' etc. de un modo extraño: no expresan interés alguno acerca de las tradicionales cuestiones sobre el modo en que se adquieren los conceptos.

Los filósofos se han ocupado con frecuencia de cuestiones relativas

[1] 'modo en que *de facto* se han originado': A 85 = B 117.
[2] 'Origen' o 'fuente' a priori: A 56 = B 80; A 158 = B 197-8.

a la adquisición de conceptos que no estaban equipados para contestar. Tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry,* Hume dice que para tener un concepto uno debe primero verse ante ejemplos de él o de conceptos más sencillos a partir de los cuales pueda construirse. Presenta esto como una hipótesis empírica a la que podría asestar un golpe mortal un contraejemplo:

> Aquellos que deseen afirmar que esta posición no es universalmente verdadera... tienen sólo un... método de refutarla; produciendo una idea que, en su opinión, no se derive de esta fuente. Nos incumbirá entonces a nosotros, si deseamos mantener nuestra doctrina, producir la impresión, o la vivaz percepción, que le corresponda.[1]

Posteriormente, sin embargo, Hume utiliza su doctrina de un modo a priori, diciendo que aquellos que piensan que tienen un concepto de conexión necesaria 'deben' hallarse en un error acerca de esto porque no pueden verse ante un ejemplo de necesidad causal.

Es claro que hay algo equivocado. Cuando el asunto se observa en detalle, puede verse que son muchas las cosas que están muy equivocadas:[2] esta doctrina es, de todas las contribuciones realmente fructíferas que Hume ha hecho a la filosofía, la que se halla más plagada de errores. El único rasgo correcto en el manejo que hace Hume de su doctrina es aquel que abandona casi inmediatamente, en concreto, el considerarla como empíricamente falsable. Precisamente porque dice que *antes* de tener un concepto se deben tener ciertas experiencias, la doctrina es vulnerable ante la posibilidad de que alguien pudiera tener el concepto sin haber cumplido los prerrequisitos doctrinales. El mismo Hume nos enseña que no existen proposiciones que conecten lo que sucede en un tiempo dado con lo que sucedió anteriormente. (No concluyo que Hume hubiera debido consentir ser refutado por la afirmación de John Doe de que tiene un concepto de conexión necesaria. La palabra que usa Hume en lugar de 'concepto' es 'idea', y para él las ideas son estados sensoriales desconocidos; y por lo tanto no podría decir qué es lo que sería 'producir' un contraejemplo de su doctrina. Lo que necesita en este punto es la teoría kantiana de los conceptos como habilidades intelectuales cuyo empleo supone la prueba de que se poseen.)

Este es el porqué de que los prerrequisitos para la posesión de conceptos, donde 'pre' tiene un valor temporal, no son asunto del filósofo. 'No sé si puedo tocar el piano, nunca lo he intentado'; esto es superoptimista, pero es *lógicamente* posible que alguien toque bien

[1] 'Aquellos que desean afirmar': Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding,* sección II.

[2] Cuando el asunto se observa en detalle: véase A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief* (Londres, 1961), cap. 2.

el piano en su primer intento. O de igual modo, no creo que un hombre que haya nacido ciego pueda aplicar de un modo seguro y correcto las palabras de color en el mismo momento en que recobrase la vista; pero esta opinión, aunque es sólida, no obtiene ningún apoyo de ninguna consideración filosófica.

Dentro del género adquisición de conceptos se encuentra la especie aprendizaje de conceptos, y esto sí que es de la incumbencia de los filósofos. Aprender cómo hacer algo no es el único modo de llegar a ser capaz de hacerlo. Wittgenstein señala que si alguien sufriese una operación cerebral que le hiciese capaz de hablar latín perfectamente, no diríamos que había aprendido latín en la mesa de operaciones. Quizás, entonces, podamos establecer algunas verdades necesarias sobre lo que debe ocurrirle a una persona antes de que pueda considerarse que haya aprendido un concepto. No hay ningún prerrequisito lógico para que un concepto se haya adquirido salvo que no se haya poseído y más tarde se posea; pero existen prerrequisitos lógicos para que un concepto se haya aprendido, en concreto aquellos que distinguen al aprendizaje de los otros tipos de adquisición.

El aprendizaje, sugiero, lleva consigo la cooperación activa y racional del que aprende. La adquisición de una capacidad puede ser algo que sencillamente le sucede a uno, pero aprender es algo que uno hace, y el hacerlo lleva consigo algo con las características de pensar, juzgar y emplear conceptos. Los usos que de 'aprender' hacen los psicólogos conductistas están en contra mía, pero no me detendré en ellos porque son completamente diferentes unos de otros.[1] En cualquier caso, todo lo que necesito es una sencilla estipulación: deseo hablar acerca de 'la adquisición de capacidades por medios que lleven consigo que el adquisidor utilice conceptos', y abrevio esto como 'aprendizaje'. Creo, sin embargo, que esta definición estipulativa cuadra muy bien con los usos corrientes de 'aprendizaje', al menos en el contexto humano, que es de todo lo que me ocupo en la presente sección.

Hume y Locke proporcionan un ejemplo. En la explicación de Hume[2], el que adquiere un concepto o 'idea' es completamente pasivo: digamos que tiene uno o más campos visuales, que dejan tras ellos un tenue resplandor velado que es su idea de rojez. Esto no requiere más cooperación activa que la que requiere el que un zapato incómodo le provoque una ampolla en el talón: nótese cómo Hume habla de 'adquirir la costumbre' de usar las palabras correctamente, y de que las costumbres son 'revividas' por la experiencia. No produce Locke la misma impresión de pasividad al contarnos algo comparable.[3] Locke

[1] Completamente diferentes: E. R. Hilgard y D. G. Marquis, *Conditioning and Learning* (Condicionamiento y aprendizaje) (Nueva York, 1961), págs. 2-3, 9-10.

[2] Explicación de Hume: Hume, *Treatise*, I. i. 7.

[3] Algo comparable en Locke: Locke, *Essay*, II. xi. 9.

representa la adquisición de una idea, proceso al que denomina 'abstracción', como una actividad del que la adquiere. Lo que este último hace, aproximadamente, es *notar* que varios estados sensoriales son iguales en un cierto aspecto y *decidir* clasificar sus estados sensoriales posteriores de acuerdo a si recuerdan o no los originales en ese aspecto. La explicación de Locke, como la de Hume construye las ideas como estados cuasi-sensoriales, y también incluye otras faltas; pero tiene el mérito de reconocer que una persona puede participar activamente en su propio desarrollo intelectual.

En mi sentido de 'aprender', alguien que haya aprendido a hacer algo debe haber tenido antes algunos conceptos, de donde se sigue que no todos los conceptos pueden aprenderse. Más aún, si existen conceptos cuyo uso se requiera en todo aprendizaje —parece que puedan elegirse la negación y la totalidad— estos en particular no pueden ser aprendidos. Las explicaciones abstraccionistas de conceptos como negación y totalidad están siempre rodeadas por un aire surrealista,[1] no porque sean difíciles de encontrar ejemplos plausibles de totalidad y nulidad, sino más bien porque alguien que carezca de estos dos conceptos no puede hacer aquello que la explicación abstraccionista requiere que haga; esto es, notar que *todas* esas cosas comparten un rasgo que *no* posee esta otra cosa.

¿Son por tanto innatos conceptos como los de la totalidad y negación? Si 'innato' significa 'poseído pero no aprendido', la respuesta sería afirmativa; pero dado que significa 'poseído pero no adquirido', no existe razón para decir que esos conceptos sean innatos. Algunos filósofos han despreciado toda posibilidad de adquisición que no sea el aprendizaje, con lo que han labrado el campo en el que florece la disputa sobre los conceptos innatos. Locke parece haber defendido que debido a que no hay conceptos innatos deben ser todos aprendidos;[2] mientras que Leibniz parece que se dio cuenta de que no todos los conceptos podían aprenderse, e infirió de esto que algunos debían ser innatos, en el sentido de que se poseen al nacer de una forma durmiente, y que son de alguna manera despertados o vivificados por la experiencia.[3] Dado que los mundos de Leibniz no están explícitos y son metafóricos, cualquier interpretación no puede pasar de ser un ensayo; pero pienso que a lo que apuntaba era que los procedimientos de aplicación de conceptos que describe Locke sólo pueden tener éxito en el caso de alguien que ya posea algunos conceptos. Esta lectura se ve reforzada por la respuesta que da Leibniz al lema 'No hay nada en la mente que no esté antes en los

[1] Rodeados por un aire surrealista: P. Geach, *Mental Acts* (Actos mentales) (Londres, 1957), § 7.

[2] Locke parece haber defendido: Locke, *Essay*, I. i. 23 y *passim*.

[3] Leibniz parece que se dio cuenta: Leibniz, *New Essays*, Prefacio y I. i.

sentidos'. A esto replica '...excepto la propia mente',[4] lo que tal vez pueda considerarse que significa '...excepto aquellos conceptos que son un prerrequisito para aprender cualquier cosa'.

Tan pronto como vemos que un concepto no aprendido puede sin embargo haber sido adquirido y que por tanto no necesita ser innato, se nos quitan todas las tentaciones de postular conceptos congénitos, 'durmientes' o no. Podemos evitar de ese modo tanto la mal dirigida búsqueda lockeana de una manera de aprender el concepto de totalidad, y la azarosa doctrina leibniziana de que un niño nace con capacidades que no es aún capaz de ejercer. Un niño que no tiene conceptos acaba por tenerlos; y el logro de estas capacidades, como la capacidad de controlar sus manos, puede en un principio explicarse causalmente, neurofisiológicamente. Esto no es una evasión; porque, dejando de lado la teoría filosófica, el único tipo de explicación que debemos esperar encontrar para el nivel general de capacidad intelectual de alguien es una explicación causal, y el hecho de que alguien tenga los conceptos de negación y totalidad, al contrario que el que posea los conceptos de neurosis y democracia, es un hecho acerca de su nivel intelectual general.

[4] «... excepto la propia mente»: *ibid.* II. i. 2.

8. LA DEDUCCION TRANSCENDENTAL EL HILO PRINCIPAL

28. La unidad de la consciencia

Regresamos ahora a la jungla de la Deducción Transcendental de las Categorías. El justificado descontento de Kant para con su capítulo desesperadamente mal escrito le lleva a reescribirlo en la segunda edición; pero esta última versión, aunque traslada provechosamente algunos énfasis, sólo es marginalmente más clara que la anterior. Se han llevado a cabo intentos para canonizar el texto completo de la Deducción Transcendental, pero los resultados han sido irrisorios. Bastante más útil ha sido la explicación que Vaihinger y Kemp Smith han dado de la falta de claridad de la primera versión de la Deducción al conjeturar que es un *collage* construido a base de apuntes escritos a lo largo de los años. Aunque esto se presenta como hipótesis biográfica se ve apoyada por algunas exégesis críticas bastante solventes. Y sin embargo, aun cuando la Deducción Transcendental se reconstruya según indica esta 'teoría de los retazos',[1] el resultado, aunque muestra algo parecido a un desarrollo lineal que conduce de ataques primitivos a ataques sofisticados sobre los mismos problemas, es todavía terriblemen-

[1] 'Teoría de los retazos': N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (Comentario a la crítica de la Razón Pura de Kant) (Londres, 1923), págs. 202-34. R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (Teoría kantiana de la actividad mental) (Cambridge, Mass., 1963), cap. II.

te confuso. La Deducción no está hecha de retazos sino que es una chapuza. Sin embargo, como contiene algunas cosas buenas no es una chapuza despreciable.

Mi propósito en §§28-31 será poner al descubierto determinados argumentos que son centrales para la Deducción Transcendental y de los que puede aprenderse algo. A la vez que conectaré mis comentarios del modo más íntimo posible al texto kantiano, dejaré sin solucionar muchos problemas exegéticos y no sentenciaré ningún debate de este tipo.

Puede ser útil contemplar la Deducción Transcendental sobre el telón de fondo de un posible filósofo empirista que adopte las doctrinas epistemológicas básicas de Hume y las desarrolle en una explicación de los conceptos de la objetividad, que el propio Hume no logró desarrollar debido únicamente a que no fue capaz de ver la transparencia del agua que hay entre la Scylla de Berkeley y la Charybdis de Locke[1]. Este empirista argumenta que el mundo podría en cualquier momento llegar a ser tal que sus objetos dejasen de obedecer a las leyes causales, o incluso tal que dejase de contener objetos duraderos. Su conclusión de que la objetividad y la causalidad se hallan expuestas en cualquier momento a un colapso se deriva de un par de premisas. (1) No hay conexión lógica entre el contenido de la experiencia en un instante y su contenido en otro instante. (2) La posibilidad de que el mundo deje de contener objetos, o deje de obedecer las leyes causales *es* la posibilidad de que ciertos enunciados de la forma 'Si sucede un acontecimiento sensorial de tipo F en T_1, entonces ocurrirá un acontecimiento sensorial de tipo G en T_2' dejen de ser verdaderos: el orden lineal de nuestra experiencia no es un reflejo de una causalidad u objetividad 'real', subyacente, más allá del velo de la percepción.

Kant acepta (1); y se acerca más a lo verdadero que a lo falso el decir que también acepta (2), aunque no por la razón que la mayoría de los empiristas habrían aportado antes de su tiempo. En la medida en que Hume aceptaba algo como (2), esto se debía a que pensaba que todos nuestros conceptos —incluyendo los de causalidad y objetividad— deben *derivarse de* nuestra experiencia; mientras que Kant dice sólo que deben estar *conectados* con la experiencia, porque 'no significan nada, si no pudiésemos exponer su significado siempre en fenómenos'.[2]

Aunque acepta las premisas del empirista, Kant disiente de la conclusión de que la objetividad y el orden causal del mundo se hallan en constante peligro. Su discrepancia se apoya parcialmente en la tesis, que él prueba en el capítulo de los 'Principios', de que si hemos de usar conceptos debemos usar los conceptos de objeto y causa. No

[1] Hume *vis-à-vis* Locke y Berkeley: Hume, *Treatise*, I. iv. 2, especialmente los dos últimos párrafos.

[2] 'no significarían nada': A 240 = B 299.

sólo *tener* estos conceptos, sino *usarlos* o *aplicarlos;* lo cual sólo puede hacerse si tenemos algo objetivo y causalmente ordenado a lo que podamos aplicarlos. Si esta tesis es correcta, entonces nuestro empirista debe conceder que se ha equivocado al representar la experiencia caótica como inconveniente en lugar de como completamente resistente al control intelectual. Pero podría añadir que esto indica tan sólo que el caos total es más sórdido de lo que se habría imaginado, no que fuese imposible. 'Convengo en que si fallase el orden causal no podríamos aplicar conceptos a, tener una captación racional de, nuestra experiencia; pero eso me hace ver toda la comodidad que has perdido y lo horriblemente intratable que puede llegar a ser, por todo lo que tú sabes en contra, en cualquier momento tu experiencia'.

Kant desea mostrar que esta pesadilla es imposible. Resiste toda la tendencia escéptica de los escritos de Hume sobre la causalidad, y niega lisamente que nuestra confianza en un futuro ordenado sea un acto de fe o un hábito de expectativas engendrado en nosotros por nuestro pasado ordenado. Debe por tanto arrancar a nuestro empirista, y a Hume, una concesión mayor de la que puede extraérsele por medio de la tesis de que los conceptos sólo pueden ser aplicados en un ámbito objetivo causalmente ordenado. La Deducción Transcendental pretende conseguir esta concesión más amplia mostrando, hablando sin precisión, que no puede haber una experiencia que no caiga bajo conceptos.

Hay una caricatura de moda que presenta a los escépticos y a sus oponentes minando y apuntalando, respectivamente, la confianza del hombre corriente en la estabilidad y normalidad de su mundo. Esto tiene extraordinariamente poco que ver con lo que sucede en las páginas de los grandes filósofos, y no sería inteligente que yo lo alentase. He esbozado el lugar que ocupa la Deducción Transcendental en la estrategia más amplia de la *Crítica* considerándola como una parte de un programa encaminado a mostrar que una determinada posibilidad que se defendía no es de hecho posible. La clave del programa, sin embargo, no es exorcizar un espectro humano, quitar un miedo acerca de cómo *podrían* ser las cosas, sino más bien iluminar cómo son las cosas. Si se probase que no podría haber experiencia que no estuviese bajo control intelectual, esto sería sin duda un calmante para alguien que hubiese estado neuróticamente preocupado sobre el posible surgimiento de una experiencia incontrolable, si es que pudiera encontrarse a una persona así; pero sería iluminador para cualquiera que se preocupase de las relaciones entre la experiencia que tenemos y el control intelectual que poseemos sobre ella, y existe mucha gente así.

Otro modo de resaltar la relación entre la Deducción Transcendental y algunos de los predecesores de Kant, incluso Hume, sería éste: En

la filosofía de Hume, los aspectos sensorial e intelectual de la condición humana difieren sólo por su grado; y justo por esta razón Hume debe admitir que un hombre pueda tener estados sensoriales a los que no someta a ningún tipo de control intelectual. Una persona como ésta sería tal que sus 'percepciones' serían todas del grado de viveza que define a lo sensorial, y ninguna sería lo suficientemente débil para contarse entre las 'ideas' que en la filosofía de Hume hacen el papel de los conceptos. Kant, por el contrario, distingue claramente entre lo sensorial y lo intelectual: observa que los hechos concernientes al *input* [entrada] sensorial de un hombre son diferentes *toto coelo* de los hechos acerca de los conceptos que posee un hombre. Esto, paradójicamente, le permite defender que el *input* sensorial y el control intelectual están necesariamente entrelazados de un modo que nunca sospechó Hume. El propio Kant contempla la situación bajo esta luz:

> Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas... Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento. No por eso, sin embargo, es lícito confundir la aportación de cada uno, sino que hay fuertes motivos para separar y distinguir cuidadosamente unos y otros.[1]

Vuelvo ahora al argumento central de la Deducción Transcendental.[2] Este se desparrama a lo largo de toda la Deducción en A; en B se recoge en once páginas consecutivas.

El argumento tiene que ver con la posesión de estados mentales. Kant dice que los estados mentales, o 'representaciones', pueden existir tan sólo como episodios en las historias de las mentes. Expresa esto diciendo que las representaciones deben estar sujetas a la 'unidad de la apercepción' o 'unidad de la conciencia':

> La unidad... de la conciencia es... una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición, *para llegar a ser objeto para mí*, porque de otro modo... lo múltiple no se uniría en una conciencia.[3]

El pasaje continúa para decir que esto es analítico, porque dice sólo que

> todas *mis* representaciones... tienen que estar bajo la condición por la cual tan sólo puedo yo controlarlas, en la identidad de mí mismo como *mis* representaciones.

Esto sugiere que la opinión de Kant sobre la unidad de la conciencia es sólo una consecuencia de la afirmación de que lo que es mío es

[1] 'Pensamientos sin contenido': A 51-2 = B 75-6.
[2] Argumento central: A 106-7, 110-11, 115-17, 121-6; B 129-39.
[3] 'La unidad... de la conciencia': B 138.

mío. De hecho, sin embargo, no sólo pretende decir que todas mis representaciones son mías sino también que toda representación es de alguien. Si esto es analítico, depende del significado de 'representación' o de algún término afín, y no del significado de 'mío'.

Esto *es* realmente analítico. La palabra 'representación' cumple aquí el papel de ciertos términos más específicos de los que 'intuición' es el más importante. Ahora bien, algunos filósofos han pensado que cuando alguien tiene una intuición —'aprehende un dato sensorial'— son dos las cosas que están involucradas, un hombre y un dato sensorial, con una relación de aprehensión entre ellas; y por tanto estos filósofos han creído que era razonable preguntarse si un dato sensible podría existir sin mantener esa relación con nadie. El problema radica en este punto en la premisa reificadora. Una vez que reemplazamos la confusa forma de hablar sobre el hombre como ser que aprehende sus datos sensoriales, o su dolor, o su pensamiento, diciendo que el hombre se halla en un estado sensorial, que sufre, o que piensa, podemos ver que no surge ninguna cuestión acerca de si puede haber datos sensoriales no aprehendidos. Esta es una razón para preferir la expresión 'estado sensorial': pone de manifiesto la semejanza lógica entre hablar sobre los datos sensoriales de la gente y hablar sobre las propiedades de las cosas, mientras que 'dato sensorial', 'intuición' y 'representación' no lo hacen. Nadie encontraría razonable preguntar si podría haber casos de rojez que no consistieran en que algo fuera rojo.

Yo no se si habría dado esta razón para decir que todas las representaciones son de alguien. Una de las cosas chocantes de la *Crítica* es que, aunque su terminología sugiere una propensión a reificar estados mentales, Kant no se ve envuelto en los problemas a los que normalmente se ven abocados los que reifican: no investiga en las sutilezas de la relación de aprehensión que se da entre un hombre y sus intuiciones, ni discute si un dato sensorial visual puede ser rojo en el mismo sentido que puede serlo una superficie física, ni habla de las intuiciones como visibles, tangibles o audibles; y, para regresar al punto central, no piensa que sea lógicamente posible que las representaciones existan salvo como estados de la mente.

Queda poco más que esto sobre la tesis de Kant acerca de la posesión de estados mentales. Su uso de la palabra 'unidad' incorpora su creencia de que ser un estado de la mente es estar unificado en cierto modo con otros items del mismo tipo. Esto no pretende descartar la posibilidad de que haya una mente que no sea cualitativamente variada. Kant habría de hecho rechazado la extraordinaria sugerencia de que pudiera existir una mente de la que nada fuese cierto excepto su continua preocupación con una única nota musical,[1] pero sus razones

[1] La extraordinaria sugerencia: C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy* (Examen de la filosofía de McTaggart) (Cambridge, 1933), vol. I, pág. 174.

para esto vendrán más adelante. Al equiparar 'Toda representación sucede en una mente' con 'Toda representación está unificada en cierto modo con otras representaciones', todo lo que Kant supone es que una mente debe tener una historia, debe durar un cierto espacio de tiempo. La 'unidad' en la que está interesado es, como ya veremos, la unidad que conecta estados anteriores y posteriores de una única mente.

Kant dice que toda representación debe ocurrir no sólo en una mente sino específicamente en la mente de un ser autoconsciente. Algunas veces admite que podría existir una representación que no fuese acompañada por la autoconciencia, pero insiste que tal representación 'no sería nada' para su dueño. Así:

> El 'yo pienso' tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significaría tanto como decir que la representación sería o bien imposible o al menos nada para mí.[1]

(A pesar de la palabra 'pensar', Kant se ocupa aquí de las representaciones en general.) En una carta a Herz hay algo más sobre lo mismo:

> [Si yo tuviera la mentalidad de un animal subhumano, podría tener intuiciones pero] no sería capaz de saber que las tenía y por lo tanto para mí, como ser cognitivo, no sería absolutamente nada. Podrían sin embargo... existir en mí (un ser inconsciente de mi propia existencia) como representaciones..., conectadas según una ley empírica de asociación, ejerciendo influencia sobre el sentido y el deseo, retozando siempre con regularidad, sin que yo adquiriera el mínimo conocimiento de nada, ni siquiera de mis propios estados.[2]

Los pasajes que se acaban de citar sugieren que Kant se halla equipado con una explicación de conciencia, otra de autoconciencia y un argumento que enlaza las dos. Esto sería realmente un equipamiento formidable, pero Kant no lo posee; y esto no es muy sorprendente, porque no parecen existir buenas razones para decir que el campo visual de un perro, digamos no es 'nada para' el perro, o en general para decir que donde existe conciencia debe existir autoconciencia. No obstante, la insistencia de Kant en la autoconciencia está bien basada. Espera establecer verdades a priori de la forma 'De cualquier modo que nuestra experiencia resulta ser, debe tener siempre tales y tales rasgos'; su propósito es mostrar que algunos tipos de experiencia que no son obviamente imposibles son imposibles de un modo obvio. Su estrategia, entonces debe ser comenzar con la clase de los tipos de experiencia que no son obviamente imposibles, esto es, los tipos

1 'El "Yo pienso" tiene que poder': B 131-2.

2 '[Si yo tuviera la mentalidad...]': citado en N. Kemp Smith, *op. cit.* págs. xli x-L.

que se puede, al menos *prima facie*, suponer que uno mismo tiene, y entresacarla. Puede ignorar desde el comienzo cualquier tipo de experiencia que no podamos imaginarnos que la tenemos debido a que nada podría contar como conocimiento de que la experiencia de uno era de ese tipo. Ahora bien, los únicos estados de conciencia que yo puedo considerar como 'posiblemente míos', en el sentido de que yo podría tenerlos y saber que los tenía, son aquellos que incluyen una conciencia de mí mismo, una capacidad para tener el pensamiento de que *Así es como soy ahora*. Por lo tanto, aunque la conciencia no implica la autoconciencia, esta última debe acompañar a todos los estados de conciencia que hayan de entrar en el ámbito de la investigación kantiana, porque esa investigación excluye los estados que uno no puede conocer que se encuentra en ellos y que por tanto no pueden convertirse inteligiblemente en sujeto de especulación.

Deseo circunscribir tan claramente como sea posible la afirmación que estoy haciendo. Ciertamente, yo podría sufrir una lesión cerebral y descender a un nivel radicalmente subhumano en el cual ya no podría tener un sentido de mí mismo como poseedor de mis estados mentales. Más aun, puedo hablar sobre cómo podría comportarme en tal caso, sobre cómo mi incapacidad podría afectar a los otros, etc. Lo que no puedo hacer es considerar cómo serían para mí las cosas —en el interior, por decirlo así— si estuviese incapacitado de ese modo. Quizás tengamos el concepto de 'cómo son las cosas para' la gente que padece una incapacidad de ese tipo, de 'cómo son las cosas en el interior': esto viene sugerido por nuestra inclinación a compadecerlos, y a que tenemos un miedo a ser como ellos que es diferente al miedo a la muerte. Pero nos contradiríamos a nosotros mismos si tratásemos tan sólo de especular acerca de cómo es, para la criatura en cuestión, estar en tal estado. Para hacer esto tendríamos que contar la que podría ser *su* historia, y esto sería adjudicarle autoconciencia. No podemos decir 'Quizás algo como esto *sería* su historia *si* fuese capaz de pensar «Así es como son las cosas ahora para mí» y fuese por tanto capaz de tener una historia sobre sí mismo'. Porque no podemos añadir la autoconciencia dejando intacto el resto de la historia como si pensásemos que la incapacidad consiste en X e Y y, como un extra aislable, en una falta de autoconciencia. La base para nuestra negación de la autoconciencia de los animales inferiores *es* la base para la afirmación de sus capacidades intelectuales: los mismos amplios rasgos de su conducta son pertinentes en ambos casos (véase el final de §30 más abajo). Este es el porqué de que aunque William Golding pueda describir la mente de un hombre de Neanderthal y conseguir con ello algo admirable,[1]

[1] La mente de un hombre Neanderthal: William Golding, *The Inheritors* (Los herederos) (Londres, 1959).

las autobiografías de caballos propuestas son inevitablemente tan inadecuadas para el consumo adulto como los cuentos en los que se atribuye personalidad a las locomotoras de maniobras.

Por lo tanto: todas las suposiciones sobre la experiencia posible deben concernir a la experiencia que se posee y que va acompañada de autoconciencia. Es de estas modestas, aunque no triviales, aseveraciones de las que Kant desenrolla el hilo argumentativo de la Deducción Transcendental.

Una vez más, es necesario insistir en que el aspecto consolatorio de las conclusiones de Kant no es su motivo principal. *Podemos* imaginarnos a Kant dirigiéndose a alguien que se preocupe de cómo podría llegar a ser su experiencia:

> No puedes suponer, y por tanto no puedes temer, que pudieras llegar a encontrarte sin un concepto de ti mismo como poseedor de tus estados mentales. Por tanto, si puedo mostrar que la experiencia que se ve acompañada por la autoconciencia debe tener el rasgo R, entonces habré mostrado que el encontrarte con experiencia que carezca del rasgo R no se encuentra entre los resultados que puedes tener.

Pero también podemos considerar que se dirigía a un filósofo en lugar de a un neurótico:

> Cuando haces un relato, a ti mismo o a otros, sobre el contenido de tu historia mental, estás de hecho utilizando una distinción entre 'Tengo un relato' y 'Mi relato es como sigue:...' No hay nada equivocado en esta distinción, pero debe entenderse adecuadamente. En concreto, no debes suponer que cada aspecto de tu relato sea una simple cuestión de hecho sobre la historia mental que resulta que tienes. Porque puede haber un rasgo de tu experiencia, digamos R, tal que sólo la experiencia que tenga R pueda ir acompañada de autoconciencia; y si esto es así, entonces el hecho de que tu experiencia posea R cae en el lado de la línea de 'tengo un relato' más que en el de 'Mi relato es como sigue:...'

Es esta última formulación la que pone de manifiesto el tipo de interés que el que es mentalmente estable puede tener en los argumentos de Kant.

29. Síntesis

Recordemos que lo que pretende Kant es mostrar (a) que toda la experiencia debe tener ciertos rasgos, y (b) que todos los poseedores de la experiencia deben tener ciertas capacidades. El evidente paralelismo entre (a) y lo que se supone que prueba la Estética es señalado por Kant en un Pasaje que cito también con otro propósito:

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición, con respecto a la sensibilidad, era, según la Estética Transcendental: que todo lo múltiple de aquella se halla bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma con respecto al entendimiento es: que todo lo múltiple de la intuición se halla bajo las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción. Bajo el primero de estos principios están todas las múltiples representaciones de la intuición, por cuanto no son *dadas*; y están bajo el segundo, por cuanto tienen que poder ser *enlazadas* en una conciencia; pues sin ésta nada puede ser pensado o conocido, porque las representaciones dadas no tienen en común el acto de la apercepción: «Yo pienso», y no serían por él comprendidas en una autoconciencia.[1]

La mayor parte de este pasaje concierne a (a) más que a (b), porque dice que las intuiciones tienen que *poder ser* enlazadas en una conciencia. Pero el enunciado final apunta a (b), porque parece decir que las intuiciones deben *ser* enlazadas, implicando presumiblemente que su poseedor debe ser capaz de efectuar el 'enlace' requerido, sea lo que sea lo que esto signifique. (Kant habla normalmente de 'síntesis' más que de 'enlace'; esta última palabra es brevemente prominente sólo en la segunda edición, pero yo usaré las dos de manera intercambiable.)

El pasaje que he citado hace que sea natural pensar en el enlace o en la síntesis como en un acto de reunir, pero Kant tenía también un uso diferente de 'síntesis' en el que una síntesis es un estado de reunión. La sugerencia es que el resultado de una síntesis (=acto de sintetización) es una síntesis (=unidad o estado de unión), del mismo modo que el resultado de reunir ovejas es un rebaño de ovejas. La analogía con la reunión de ovejas tiene sus peligros: cuando Kant habla de síntesis (=unidad), no se refiere a la proximidad física sino más bien a la unión, que podría llamarse lógica y que ciertamente no es espacial, de diferentes propiedades de un único objeto o de diferentes estados de una única mente. Similarmente, cuando habla de síntesis (=acto de unificación), no se refiere a una reunión física sino más bien a una reunión lógica a la que, de hecho, suele llamar 'síntesis intelectual'.

He aquí un ejemplo de síntesis intelectual. Yo soy consciente de la presencia de algo frío, de algo que zumba; considero los criterios para la posesión de dos propiedades por parte de una cosa, sondeo mis alrededores a la luz de estos criterios, y concluyo que la cosa fría es la cosa que zumba, tal vez identificando a ambas con el diapasón que veo en mi mano. En este caso se ha reconocido un estado de unión o unidad por medio de un acto de síntesis intelectual, esto es, mediante mi llegada a una conclusión sobre cómo mis datos sensoriales se relacionan con ciertos criterios. Otro ejemplo: veo y manejo

[1] 'El principio supremo': B 136-7.

un libro, y después, una hora más tarde veo y manejo un libro; me pregunto si es el mismo libro en cada ocasión, y después de reflexionar e investigar concluyo que lo es. Sintetizo las dos apariencias de libro conectándolas o unificándolas como apariencias de un único libro. El primer ejemplo concierne a diferentes aspectos de una cosa en el mismo instante de tiempo, mientras que el segundo concierne a aspectos de una cosa en instantes diferentes.

Estos ejemplos muestran que lo mismo podemos hablar de 'llegar a darse cuenta de que x e y están unidos' que de 'unir x e y'. Congregar ovejas en un redil es diferente de llegar a darse cuenta de que se encuentran allí; pero la operación intelectual de asignar propiedades a un objeto *es* llegar a darse cuenta, o llegar a la conclusión, de que son propiedades del objeto. Se sigue que el estado de síntesis que se produce mediante un acto de síntesis no es el estado de hechos que consiste en que la cosa fría sea la cosa que zumba, sino que más bien consiste en *mi conocimiento de que* la cosa fría es la cosa que zumba: mi actitud intelectual no ocasionó que el diapasón se hallase al mismo tiempo frío y zumbando, pero sí ocasionó que yo supiese que esto era así. A pesar de esto, Kant parece decir algunas veces que la síntesis intelectual no sólo ocasiona la conciencia de una unidad sino la unidad misma. Esto nos aportará problemas más adelante.

En los ejemplos antecedentes me encuentro ante datos que se encontraban sin analizar, esto es, que yo no sé relacionar con un único objeto, y tras reflexionar e investigar los sintetizo, esto es, concluyo que se hallan relacionados con un único objeto. Pero puedo asignar varias propiedades a algo sin sufrir un periodo de agnosticismo que finaliza al llegar a darme cuenta de que..., o al llegar a la conclusión de que... Por ejemplo, yo veo y siento la pluma que se encuentra ahora en mi mano: me doy cuenta de que la cosa que siento es la cosa que veo; pero no he llegado a darme cuenta de esto, porque en ningún momento he tenido los datos sensoriales pertinentes sin conocer que se hallan relacionados con un único objeto. ¿Llevo a cabo en este caso un acto de síntesis intelectual? Locke respondió a esta pregunta, o a otra muy parecida, de modo afirmativo. Dijo que en tales casos estamos tentados a negar que hayamos efectuado alguna conclusión o interpretación debido únicamente a que hacemos este tipo de cosa 'muy continua y rápidamente' de modo que no podemos sorprendernos a nosotros mismos haciéndolo: la rapidez del entendimiento engaña al ojo interno.[1] Este palo de ciego no empírico está claramente motivado por el supuesto de que cualquier tipo de comprensión, entendimiento o conciencia de una unidad *debe* haber sido logrado por medio de la actividad intelectual. Existe, sin embargo, al menos un tipo de unidad

[1] 'Muy continua y rápidamente': Locke, *Essay*, II. ix. 9.

para el que este supuesto es falso, concretamente la unidad de los estados mentales dentro de la propia mente de uno.

Yo no puedo conocer que existe un determinado estado mental y preguntarme si es un estado de mi mente o de la de algún otro. Puedo preguntarme qué estómago es el que hace ruido pero no si soy yo o mi vecino el que está azorado. Igualmente, yo puedo quizás llegar a darme cuenta de que tengo un dolor de cabeza, pero no puedo llegar a darme cuenta de que un dolor de cabeza dado es mío: si me es dado como sujeto posible de pensamiento o discurso, entonces me hes dado *como* mío. Es en esto en lo que Kant piensa cuando habla de la unidad de la conciencia como 'originaria'. Quiere decir con esto que uno no llega a la conciencia de ello mediante la aplicación de criterios de identidad mental: yo no considero que este dolor de cabeza sea mío en virtud de que posea algún rasgo, o de que mantenga una relación con algún otro de mis estados mentales. La unidad de la conciencia es 'originaria', o no derivada, porque la conciencia de ella es

> aquella autoconciencia que produciendo la representación 'yo pienso' (que tiene que poder acompañar a todas las demás...), no puede a su vez ir acompañada por ninguna otra.[1]

Lo que en realidad señala Kant aquí no es que el 'yo pienso' no pueda ir *acompañado por* ninguna otra representación, sino que no puede ser *deducido de,* o afirmado en virtud de, ninguna otra representación. La sustitución de *abgeleitet* por *begleitet,* sugerencia que ya se ha hecho,[2] explicitaría esto en el texto alemán.

Debido a que la unidad de la conciencia es 'originaria' en el sentido anterior, la conciencia que uno tenga de la posesión de estados mentales no puede provenir de una actividad intelectual, por más fácil y esquiva que sea, del tipo postulado por Locke. Cualquier cosa que pueda hacerse rápida y fácilmente puede en principio hacerse lentamente: pero no hay nada que pueda considerarse trabajosamente logrado en que un estado mental dado me pertenezca.

El supuesto de Locke está también equivocado para otros tipos de unidad. Incluso en los casos en que tiene sentido decir que existía un acto de síntesis, es un error pensar que *debe* haber habido uno. El hecho de que yo conozca bastantes cosas sobre los objetos que ahora puedo ver, sentir y oír puede expresarse diciendo que mis datos sensoriales están interpretados, comprendidos o sintetizados; pero de ahí no se sigue que deba haber hecho una interpretación, razonado

[1] 'aquella autoconciencia que': B 132; *cf.* A. 116-17.

[2] *abgeleitet...* sugerencia que ya se ha hecho: por Goldschmidt; véase la edición de la *Crítica* de R. Schmidt (Hamburgo, 1956).

mi camino hasta la comprensión, o efectuado un acto de síntesis. Comprender algo, v. g., saber que la pluma que siento es la pluma que veo, es ser capaz de dar una respuesta correcta a determinadas preguntas, realizar las operaciones adecuadas al solucionar ciertos problemas físicos, etc.; y no podemos prescribir a priori los modos en que tales capacidades deben adquirirse. Uno puede saber que sucede algo sin que previamente haya tenido que preguntarse si sucedía y sin que posteriormente haya tenido que llegar a la conclusión de que sucedía; de igual modo que se puede ser capaz de hacer algo sin que antes se haya sido incapaz y luego se aprendiese a hacerlo.

Kant percibe que ni siquiera un acto muy rápido de síntesis bastaría en el caso de la unidad de la conciencia; pero aparentemente coquetea con el supuesto de Locke de que a cualquier conciencia de unidad debe haberse llegado por medio de algún tipo de razonamiento o procedimiento interpretativo; e incluso con el supuesto más extravagante de que la unidad a su vez debe ser creada de algún modo por una actuación intelectual. Tiene en cualquier caso otra razón para querer decir que la conciencia de la unidad de la mente de uno, a pesar de su carácter 'originario', presupone un acto de síntesis intelectual. Tiene la esperanza de mostrar que la autoconciencia encierra necesariamente una capacidad intelectual de orden bastante elevado, y esta conclusión parece estar en peligro si se admite que alguien pueda ser consciente de su identidad como ser consciente sin haber razonado su camino hasta llegar a esa conciencia. Kant persiste por tanto en decir que cualquier estado de unidad —o al menos la conciencia de uno de ellos— está asociado con algo de la naturaleza de un acto de síntesis; y trata de reconciliar esto con el *status* 'originario' de la unidad de la conciencia diciendo que el acto de síntesis que esto último lleva consigo no es empírico sino 'transcendental'. Son dos cosas completamente distintas las que esto podría querer decir, y Kant hace libre uso de ambas sin caer en la cuenta de que son diferentes. Considerado de modo que pretenda nombrar un tipo de acto intelectual, la expresión kantiana 'síntesis intelectual' encierra un error total. Considerada de otro modo, según el cual no nombra un acto aunque continúa conectada con la actividad intelectual, la 'síntesis transcendental' es una poderosa herramienta filosófica que realmente conecta la autoconciencia con la capacidad intelectual.

30. Síntesis Transcendental

Tomada en el sentido en que representa un error, la expresión, 'síntesis transcendental' pretende referirse a un acto intelectual que no tiene lugar en la serie empirista del tiempo y que por tanto no da fin a un período durante el cual los datos se hallan a la espera

de ser sintetizados. Sólo puede esperarse que nunca nos sorprendamos ejecutando un acto sintetizador asociado a la unidad de la conciencia y que nunca estemos en posición de decir «Los datos se hallan ante mí, pero aún no han sido sintetizados', si el acto en cuestión es transcendental, no es empírico y no está fechado.

En esta interpretación 'genética', como yo la llamaré, la síntesis transcendental parece desesperadamente poco prometedora. Por una razón: comparte todos los problemas de la Estética cuando se considera que describe el funcionamiento atemporal de los mecanismos nouménicos. Más aún, se supone que la síntesis transcendental produce o la unidad de la conciencia o la conciencia de ella, y un acto de producción debe presumiblemente anteceder al producto conseguido; de modo que la síntesis transcendental debe darse antes de determinados instantes sin darse en instante alguno. Peor aún, dado que el acto de sintetización es una operación sobre intuiciones, debe disponerse de estas últimas antes de que puedan ser sintetizadas: 'Lo múltiple para la intuición tiene que ser dado antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella.'[1] Sin embargo, lo que ha llevado a Kant a postular una síntesis *transcendental* no es sino el hecho de que las intuiciones sólo pueden darse en la unidad de la conciencia y por tanto sólo después de que la síntesis se haya efectuado. Parece no obstante, que en lugar de declinar el poner fecha al acto sintetizador, Kant debe fecharlo a la vez antes y después del primer instante en que los elementos que se han de sintetizar están ya dados.

Quizás él alegase que 'dado' es ambiguo; este alegato podría tomar dos formas, dependiendo de que se considere que el resultado de un acto de síntesis sea (1) un estado de unidad o unión o (2) la conciencia de tal estado. (1) Kant podría decir que antes de ser sintetizadas las intuiciones están 'dadas' en el sentido de que existen; posteriormente están 'dadas' en el sentido más fuerte de que alguien las tiene. Esto no se daría, sin embargo, porque Kant insiste correctamente en que las intuiciones no pueden existir salvo como estados de la mente de alguien. (2) Kant podría decir que antes de ser sintetizadas las intuiciones están 'dadas' en el sentido más fuerte de que su poseedor es consciente de ellas. Pero eso obligaría a Kant a decir que la síntesis transcendental es una operación intelectual que uno realiza sobre datos que uno no sabe que posee. No parece haber escape para Kant en una alegación de ambigüedad.

Evidentemente, construir la síntesis transcendental como un tipo de acto o suceso al tiempo que se le niega la aplicación de predicados temporales es buscarse problemas. Sin embargo para Kant algunas

[1] 'Lo múltiple para la intuición': B 145.

veces está fuera de duda la adopción de la interpretación genética de la 'síntesis transcendental':

Soy consciente a priori de una síntesis [=unidad] necesaria de las representaciones, que se llama la unidad sintética de la apercepción, bajo la cual están todas las representaciones dadas a mí, pero bajo la cual también tienen ellas primero que ser reducidas por medio de una síntesis [=acto unificador][1].

Así es como reza la traducción de Kemp Smith. La vital palabra 'primero' que tan explícitamente adscribe a Kant a la opinión de que la síntesis transcendental es un acto que precede a lo que produce, no encuentra justificación en el alemán; pero el pasaje presenta claramente a la síntesis como productora, y por lo tanto seguramente como anterior, bien a un estado de unidad o a la conciencia de éste. En cualquier caso, el énfasis en la anterioridad aparece explícitamente aquí:

Vamos a designar este acto con la denominación general de 'síntesis', para hacer notar así, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y de todas las representaciones es el *enlace* la única que no es dada por medio de objetos, sino que sólo por el sujeto mismo puede ser ejecutada, por ser un acto de su actividad propia... El *análisis*, que parece ser su contrario, la presupone, sin embargo, siempre; pues allí donde el entendimiento no ha enlazado previamente nada [*wo der Verstand vorher nichts verbunden hat*], no puede tampoco descomponer nada, porque sólo por el entendimiento ha tenido que darse a la facultad de representación algo como enlazado[2].

En muchos otros pasajes Kant construye explícitamente la síntesis transcendental como un acto de unificación; las cursivas de las citas siguientes son mías. Habla de la síntesis como 'transcendental' en el sentido de que '*tiene lugar* a priori'[3], dice que el entendimiento 'no es más que la facultad de *enlazar* a priori y *reducir* lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción'[4]; y se refiere a 'aquel *acto* del entendimiento, por medio del cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es *reducido* bajo una apercepción'[5]. Estos pasajes son todos de B, pero en A hay muchos con el mismo efecto. En §38 se considerará un grupo especial de éstos; pero ahora podemos señalar el siguiente:

la espontaneidad de nuestro pensar exige que ese múltiple sea primero recorrido y reunido para hacer de él un conocimiento. A este *acto* llamo síntesis... La

[1] 'Soy consciente a priori': B 135-6.
[2] 'Vamos a designar este acto': B 130.
[3] '*tiene lugar* a priori': B 151.
[4] 'no es más que la facultad de *enlazar*': B 135.
[5] 'aquel *acto* del entendimiento': B 143; véase también, B 138-9.

síntesis es la que *colecciona* los elementos para los conocimientos, y los *une* en un cierto contenido[1].

Si Kant hubiese sido llevado a este cenagal únicamente por la creencia de que cualquier conciencia de unidad debe lograrse mediante un proceso intelectual, podríamos dejarle que se hundiese con Locke. Y si el origen del problema fuese el supuesto de que la unidad debe provenir de un proceso de unificación, y de que la función de una síntesis intelectual no es producir la conciencia de una unidad sino la unidad misma, entonces la posición de Kant merecería aún menos respeto. Pero Kant está de hecho motivado parcialmente por la creencia en que la autoconciencia encierra capacidad intelectual, y no debemos rechazar esto hasta que no hayamos visto la verdad que hay en ello. Con este fin, volvamos a la mejor de las dos interpretaciones kantianas de 'síntesis transcendental'.

En ésta, la divisoria empírico/transcendental ya no separa lo que sucede de lo que no tiene lugar en la serie temporal empírica: en lugar de una distinción ontológica entre dos tipos de acto, es ahora una distinción entre dos tipos de proposiciones, muy parecida a la distinción, discutida en §8, entre dos tipos de idealismo y entre dos tipos de realismo.

De acuerdo con esta segunda interpretación, una síntesis transcendental ya no es en absoluto un acto; sin embargo, como la síntesis empírica, subyace a la conciencia de los estados de unidad. Lo que un acto de sintetización empírica tiene en común con la síntesis transcendental que no es en absoluto un acto es que ambas encierran las nociones de *satisfacción de criterios* y de *capacidad intelectual*. La importancia de éstas para la síntesis empírica es fácil de ver: llegar mediante una síntesis empírica al conocimiento de que este libro es el que yo veía hace una hora lleva consigo la comprensión y aplicación de criterios de identidad para las cosas físicas. Pero cuando alguien es consciente de una unidad sin haber razonado su camino hasta esta conciencia, queda sin embargo una 'síntesis transcendental' en el sentido de que los items unificados deben satisfacer ciertos criterios de unidad o identidad, y la persona involucrada debe comprender estos criterios. 'Su conciencia de que el libro que ve es el libro que veía hace una hora presupone una síntesis transcendental.' Esta frase no es una nota biográfica sobre el modo en que consiguió esta conciencia, sino una nota filosófica sobre lo que es tener esta conciencia. Dondequiera que alguien sea consciente de una unidad se halla presente una síntesis transcendental, con independencia de si esta conciencia surgió, no surgió o no pudo surgir de una síntesis empírica. Yo llamo a ésta la interpretación 'analítica' de la 'síntesis transcendental'.

[1] 'La espontaneidad de nuestro pensar': A 77-8 = B 102-3.

La cuestión concerniente a los criterios recibe su expresión más clara en la sección con la que Kant comienza la parte reescrita de la Deducción Transcendental. Se ocupa en ese punto de la noción de enlace en toda su expléndida generalidad[1]. Mis ejemplos han tenido que ver con la unidad de propiedades contemporáneas de una cosa (la pluma de mi mano, el diapasón), de etapas de la historia de una cosa (el libro reidentificado) y de estados de una mente. Creo que Kant hubiera dicho que éstas son las únicas especies importantes de enlace o unidad. Lo que tienen en común —y esto define el género 'combinación'— es que cada una puede describirse de la forma 'Algo es a la vez F y G': algo se ve así y se siente asá, veo algo ahora y lo ví hace una hora, alguien experimenta molestias y recientemente sentía dolor. Nuestro tema es la diferencia entre 'Algo es a la vez F y G' y 'algo es F y algo G'.

Desgraciadamente Kant escribe como si su interés recayese sobre el proceso de creación o de llegar a estar consciente de una unidad; pero el pasaje puede ser glosado de manera que diga algo cierto sobre los criterios de identidad. Comienza así:

> Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, mera receptibilidad; y la forma de esa intuición puede estar a priori en nuestra facultad de representación, sin ser, sin embargo, otra cosa que el modo como el sujeto es afectado. Pero el enlace de un múltiple en general no puede nunca servir a nosotros por medio de los sentidos, y no puede tampoco, por lo tanto, estar contenido al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad del... entendimiento... Todo enlace... es un acto del entendimiento... No podemos representarnos nada como enlazado en el objeto sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y de todas las representaciones es el *enlace* la única que nos es dada por medio de objetos[2].

Despojando a este pasaje de su afirmación de que el enlace es un acto, podemos considerar que dice: para hallarse en posición de decir 'Algo es a la vez F y G', se debe ser capaz de decir 'Algo es F y algo es G, y los criterios de identidad pertinentes me capacitan para identificar la cosa que es F con la cosa que es G'. Las conjunciones cuantificadas existencialmente sólo pueden ser verdaderas en virtud de la satisfacción de criterios de identidad ('el enlace... es un acto del entendimiento'); los otros conceptos pueden o no deshacerse o analizarse en constituyentes más sencillos, pero cualquier concepto que encierre enlace, cualquier concepto de identidad o unidad, debe ser analizable ('es el enlace el único que no es dado'). Esto evoca la imagen de la pasiva entrada de intuiciones que nos capacita para afirmar conjun-

[1] Explicación kantiana de enlace: B 129-31.
[2] 'Lo múltiple de las representaciones': B 129-30.

ciones de proposiciones existencialmente cuantificadas, y la organización intelectual de éstas en unidades que nos capacitan para afirmar conjunciones existencialmente cuantificadas; pero la organización no es algo que suceda, sino sólo una complejidad conceptual que está *allí* y que es *captada* por el dueño de las intuiciones. Tomada de este modo, la tesis de Kant se aplica igual de bien a la unidad de la conciencia que a cualquier otra clase de unidad; porque dice sólo que el ser miembro de una mente singular es obedecer a los criterios de identidad mental, y que ser consciente de los estados mentales como propios de uno es captar estos criterios y saber que los estados mentales en cuestión cumplen con ellos.

Debo abandonar el refugio de la vaga expresión 'captación de criterios'. Captar los criterios de un tipo dado de unidad es ser capaz de manejarlos en una síntesis empírica: Yo capto los criterios para decir que la cosa que siento en mi mano es la cosa que estoy viendo porque *pude* preguntarme si se daba esa identidad y llegar después deliberadamente a la conclusión de que lo hacía. De ese modo, la síntesis transcendental, sin estar construida como algún tipo de procedimiento interpretativo atemporal, puede no obstante estar conectada con la actividad intelectual. Porque, en la interpretación analítica de la expresión, 'síntesis transcendental' se refiere a una complejidad conceptual cuya captación consiste en la capacidad para la actividad intelectual ordinaria, mundana, y temporal, esto es, para la síntesis empírica.

Kant adopta algunas veces la interpretación analítica de la 'síntesis transcendental'. Selecciono un solo pasaje de los varios que indican esto[1]:

> El pensamiento siguiente: "estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen todas", significan tanto como: "las reúno en una autoconciencia o puedo, al menos, reunirlas". Y aunque no es todavía la conciencia de la síntesis [empírica] de las representaciones, sin embargo, presupone la posibilidad de esta última[2].

Si la palabra 'empírica' que yo he intercalado no se ajusta a la intención de Kant, entonces el pasaje es inteligible; y si mi interpolación es correcta, entonces el pasaje citado expresa la interpretación analítica de 'síntesis transcendental'.

Surge un problema. Generalmente se admite que un perro pueda *pensar que* el paquete de mi mano es la cosa que huele a comida. Yo no niego lo apropiado de esta forma de hablar: en realidad uno de los propósitos primarios de §24 era corregir la implícita negación de Kant de que los perros pudiesen hacer juicios. Pero el juicio de

[1] Varios pasajes que indican esto: A 116; A 121-2.
[2] 'El pensamiento siguiente: "estas representaciones..."': B 134.

que el paquete que está en mi mano sea la cosa que huele a comida encierra, seguramente, el tipo de complejidad conceptual que Kant llama 'enlace'; y sin embargo nosotros no deseamos conceder a un perro la capacidad del uso considerado de criterios para solucionar el problema de si el paquete que está en mi mano sea... etc. Por lo tanto no es cierto que cualquier criatura que juzgue que P, donde P encierra enlace, deba tener el tipo de capacidad intelectual que Kant necesita para las últimas etapas de su argumento en el capítulo de los 'Principios'.

Esta es una fisura genuina en el argumento central de toda la Crítica. Sería a un tiempo fácil y elegante cerrarla negando que las criaturas que carecen de lenguaje puedan hacer juicios. Esta es una inversión de algunas de las fáciles simplificaciones de Descartes; negarse a considerar las cuestiones epistemológicas fuera de la esfera humana es enturbiar nuestra visión de lo que cae dentro de ella. En particular, refleja y refuerza la tendencia usual a dejar sin examinar, por demasiado terrible, demasiado especial o demasiado familiar, la facultad de expresar juicios que tiene el lenguaje. Trata al lenguaje como un tipo de conducta mágica más que como un tipo de conducta física cuyos aspectos epistemológicos y lógicos pueden ser dolorosa pero instructivamente comparados con los de otros tipos de conducta física.

La laguna del argumento de Kant puede, sin embargo, llenarse de otro modo. En §24 he aducido razones, que he desarrollado extensamente en *Rationality*, para decir que la expresión de juicios sobre el pasado exige un lenguaje, y además uno que emplee conceptos. Las excavaciones del perro expresan su juicio de que *El hueso está allí*, pero sin dominar un lenguaje de considerable riqueza el perro no puede expresar el juicio de que *El hueso estaba enterrado allí;* y un juicio que el perro no pueda expresar es un juicio que no hace. Esta línea de argumentación puede llevarse un paso más lejos. Una criatura que pueda hacer juicios sobre el pasado debe tener no sólo un cierto nivel de capacidad lingüística, sino que debe, específicamente, ser capaz de manejar criterios en la decisión de si un juicio en tiempo pasado es verdadero. Porque una criatura que formule enunciados en tiempo pasado puede ser enfrentada a hechos y afirmaciones contrarios a ellos; y si no puede arreglárselas con éstas de acuerdo a reglas y criterios, entonces ya no tenemos ninguna razón para decir que está formulando enunciados en tiempo pasado. Concluyo que podemos aceptar una versión restringida de la tesis que he atribuido a Kant: se requiere una capacidad de síntesis para cualquier conciencia de una unidad que lleve consigo juicios sobre el pasado.

Kant puede aceptar esta distinción con ecuanimidad. Se ocupa sólo de lo que puede ser verdadero de una criatura autoconsciente, esto es, aquella que pueda tener el pensamiento de que *Así es como soy*

ahora. La noción de uno mismo es necesariamente la del poseedor de una historia: sólo puedo juzgar que así es como soy ahora si puedo juzgar también que así es cómo era antes. La autoconciencia puede coexistir con la amnesia; pero no puede haber una persona autoconsciente que sufra de una amnesia perpetuamente renovada de tal modo que no pueda nunca hacer juicios sobre cómo era en un instante anterior. La autoconciencia, por tanto, implica una capacidad para juzgar sobre el pasado, y de ese modo —según mi argumento en *Rationality*— implica la posesión de un lenguaje que emplee conceptos.

Una de las mejores cosas de la Deducción Transcendental es que resalta que la autoconciencia, lejos de ser un tipo inanalizable de brillo que acompaña a los estados mentales humanos y no a los perrunos, encierra una capacidad intelectual del tipo requerido para hacer juicios en tiempo pasado. Como dice Kant:

> Esa continua identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición, contiene una síntesis de las representaciones y no es posible sino por la conciencia de esa síntesis... [para que la] relación [de los estados mentales] con la identidad del sujeto... suceda no basta con que a cada representación acompañe yo conciencia, sino que he de *añadir* una a la otra y ser consciente de la síntesis de las mismas[1].

Si la autoconciencia lleva consigo el hacer juicios acerca de los estados pasados de uno, y si esto exige capacidades intelectuales del tipo que Kant llama 'tener conceptos', entonces podemos justificar nuestra confianza en que los animales subhumanos no son autoconscientes. Aunque los perros tienen necesidades, deseos y agresividad, la sugerencia de que pueden envidiar a los humanos o lamentar el ser perros parece tremendamente fantástica; debido presumiblemente a que parece claro que un perro no posee la noción de *sí mismo*, de *su* situación en la vida o condición de existencia. ¿Qué hace que esto sea tan claro? La única respuesta que conozco es la de Kant: Los perros muestran su incapacidad intelectual para hacer juicios sobre el pasado, y por tanto su incapacidad para ver el presente como una etapa de una historia, y por tanto su falta de autoconciencia, de todas las maneras posibles, y especialmente por su carencia de un lenguaje que emplee conceptos.

31. El uso de criterios

Interpretando la síntesis transcendental en términos de *complejidad conceptual* y de *capacidad para la síntesis empírica*, nos escapamos del cenagal de problemas al que nos arrojaba la interpretación genética; pero la interpretación analítica hace ahora surgir una dificultad que

[1] 'Esa continua identidad': B 133.

le es propia. He defendido la versión analítica de la doctrina de la síntesis transcendental insistiendo en que ha de aplicarse solamente a un tipo de unidad que lleve consigo al pasado, esto es, la unidad de la conciencia. ¿Pero cómo puede haber una síntesis empírica, un arribo deliberado a una conclusión, con respecto a la posesión de los propios estados mentales de uno? Kant parece haber despachado esto diciendo, correctamente, que los estados mentales de uno le son dados como propios de él: la unidad de la mente de uno es 'originaria' en el sentido de que la conciencia que uno tiene de ella no puede alcanzarse por deliberación. ¿Cómo, entonces, puede la conciencia de la propia identidad de uno llevar consigo la capacidad para la síntesis empírica? ¿Cómo puede tener uno la capacidad de hacer algo que posiblemente no podría hacer seriamente?

La respuesta es que uno puede, en un instante dado, emplear seriamente criterios de identidad mental con el fin de decidir qué estados eran los de uno en instantes *anteriores*. Yo no tengo en mente casos en los que uno pueda decir: 'Esas fueron las vacaciones que se estropearon porque uno de nosotros se sentía deprimido por la situación internacional, ¿fuiste tú o fui yo ese año?' Un caso de ese tipo encierra un contexto social sólido, sin el cual sería imposible referirse a un estado mental dado mientras no se conociera de quien era el estado. Cuando digo 'Aquel ruinoso ataque de depresión, ¿fue tuyo o mío?', me refiero a 'aquel ataque de depresión sobre el que hemos hablado tan a menudo' o '...que nos hizo ir a *Parsifal* pero no a *Meistersinger*', o '...que nos comenzó cuando discutíamos sobre las escuelas de psicoanálisis'. Kant no puede por tanto apelar a ejemplos de este tipo. El está defendiendo que *cualquier* criatura autoconsciente debe tener y ejercitar ciertos tipos de capacidad intelectual, y no es útil que invoque el tipo de síntesis empírica que uno podría tratar de efectuar en el caso del 'ataque de depresión' o de otros como él. Porque, mínimamente, ese tipo de problema sobre la posesión de un estado mental presupone que uno sabe que, al igual que él, existe otra gente; y Kant no tiene base para decir que una criatura autoconsciente deba compartir el mundo con otros seres sensibles y saber que lo hace.

Sin embargo, existe otro modo en el que uno puede efectuar una síntesis empírica con el fin de decidir cuáles eran los estados mentales de uno en instantes anteriores. Aunque es sólo en circunstancias especiales cuando puedo saber que alguien tenía un determinado estado mental y preguntarse si era yo, no hay nada especial en el caso en el que me pregunto si un estado mental pasado era mío *al* preguntarse si era de alguien, esto es, al preguntarse si existía. Al preguntar '¿Me sucedió eso realmente?', donde 'eso' se supone que se refiere a un estado mental, puedo estar preguntando '¿Sucedió eso realmente?'; mas mi pregunta encierra, sin embargo, criterios de identidad mental, más aun,

éste es un tipo de pregunta que debe poder formular y contestar cualquier ser autoconsciente, incluso aquel que no conozca la existencia de ningún otro ser sensible.

La autoconciencia, por tanto, encierra cualesquiera capacidades intelectuales que puedan necesitarse para el establecimiento —algunas veces por síntesis empírica— de la verdad de las proposiciones referidas a los propios estados mentales de uno. Verificar una proposición así exige algo más que la mera comprensión de los criterios de identidad mental (Kant muestra esto en el capítulo de los 'Principios'), pero todo lo que Kant necesita en la presente etapa de su argumento es que encierre todo eso.

La autoconciencia, por tanto, encierra cualesquiera capacidades intelectuales que puedan necesitarse para el establecimiento —algunas veces por síntesis empírica— de la verdad de las proposiciones referidas a los propios estados mentales de uno. Verificar una proposición así exige algo más que la mera comprensión de los criterios de identidad mental (Kant muestra esto en el capítulo de los 'Principios'), pero todo lo que Kant necesita en la presente etapa de su argumento es que encierre todo eso.

Si la posición que he estado atribuyendo a Kant parece extraña y poco plausible, esto puede deberse a que uno no piensa que los criterios de identidad de la propia mente surgen en todas las preguntas que uno se plantea sobre sus estados mentales pasados. La verdad es que ordinariamente tales criterios no salen, ni explícita ni aisladamente, a escena. 'Creo que aprecié esa desaveniencia en el instante... pero no estoy seguro; he oído hablar tanto sobre ella desde entonces que mi memoria puede estar haciéndome trampas'; al intentar desentrañar *esto* no me veré ante dos tareas distintas, una concerniente a los criterios sobre identidad mental y otra concerniente a cualquier otra cosa que me sea necesaria para responder a la pregunta sobre mi estado pasado. Kant, sin embargo, está interesado en la pregunta sobre lo conceptualmente desorganizada que pueda inteligiblemente suponerse que sea la experiencia que uno tenga; tiene que enfrentarse a la posibilidad de que la experiencia de uno pueda ser tan caótica que no haya lugar en ella para desacuerdos muy discutidos, para indicaciones que se hacen al compañero de competencia para captar desacuerdos (esto es, para captar desacuerdos que real y objetivamente suceden); y dice que, no obstante lo primitiva y desordenada que se suponga que sea la experiencia, si ha de verse acompañada por la autoconciencia entonces tendrá que admitir *al menos* el grado de organización intelectual que se halla envuelto en que uno sea capaz de afirmar los estados mentales pasados como propios.

Al final de §30 tuvimos que restringir la afirmación de Kant de que *Para ser consciente de una unidad se debe ser capaz de síntesis empíricas*

al caso especial de las unidades que conectan un instante de tiempo con otro y que por tanto sólo pueden ser conocidas por aquellos que pueden hacer juicios sobre el pasado: para ser conscientes de otros tipos de unidad no se necesita ser capaz de efectuar síntesis empíricas, esto es, razonar el propio camino para llegar a una conclusión. Hemos tenido ahora que imponer la misma restricción a la afirmación de Kant, en la medida en que concierne a la unidad de los estados de la mente de uno, por una razón totalmente diferente: la unidad de los propios estados mentales no sólo no necesita, sino que positivamente no puede, ser conocida como resultado de una síntesis empírica.

Kant no dice explícitamente en ningún sitio (a) que la comprensión de los criterios de identidad lleve consigo la capacidad de usarlos seriamente, o (b) que los únicos problemas reales sobre la posesión de los estados mentales sean los referidos al tiempo pasado. Dice, sin embargo, algo que ha sorprendido a algunos comentaristas pero que puede considerarse inteligiblemente como una consecuencia medio reconocida de (a) y (b), a saber, que no pueden existir criterios de identidad mental en primera persona que sean distintos de aquellos que conciernen a la posesión pasada de estados mentales. Para explicar esto, debo destacar primero algunos puntos generales sobre los criterios de identidad.

Consideremos cualquier término general A cuyos ejemplos tengan historia, como ríos, montañas, lápices o personas. Existen dos tipos de reglas para la identidad de un A. (i) Existen reglas para lo que constituye en A-en-un-momento-dado; reglas que indican, por ejemplo, cuándo es correcto decir 'Eso es una montaña' en lugar de 'Eso es parte de una montaña', '...dos montañas' o '...trocitos de tres montañas'. Siguiendo a Quine[1] diré que estas son reglas para lo que constituye una *etapa*-de-A. (ii) Existen reglas que indican cuándo es correcto decir que dos etapas-de-A son etapas del mismo A. Son lógicamente distintas de las reglas del primer tipo. Alguien podría saber cómo tiene que ser una cosa para que se la considere una montaña, pero creer que la morfología es más relevante que la geografía en la reidentificación de montañas y por tanto hablar de escalar la misma montaña en dos continentes; o creer que una montaña deja de ser la misma cuando cambia su color con la caída de la nieve o el florecer de los matorrales, y por tanto hablar de escalar dos montañas diferentes en el mismo lugar en días consecutivos. Recíprocamente, alguien podría estar en posesión de las reglas de tipo (ii) para la identidad de las montañas, pero no de las de tipo (i). De hecho, la mayoría de la gente no está segura de qué es lo que hay que considerar como dos montañas en

[1] Siguiendo a Quine: W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Desde un punto de vista lógico), cap. iv.

lugar de como una sola montaña con dos picos; y alguien podría estar anormalmente confuso acerca de este tipo de cosas, y sin embargo ser perfectamente capaz de arreglárselas con enunciados de la forma 'Esta es la misma montaña, parte de montaña, o grupo de montañas, que escalé la semana pasada'.

Me referiré a las de tipo (i) como reglas de 'contar', y a las de tipo (ii) como reglas de 'identificar'. Es cierto que para contar puede necesitarse la identificación, v.g. al decir, 'He escalado doce montañas diferentes este año'; pero mi terminología es segura si uno conecta 'reglas de contar' con el caso especial de contar items que se hallan presentes al mismo tiempo. En esta terminología, entonces, he estado diciendo que las reglas para la identidad de un A incluyen tanto reglas de contar como de identificar, y que éstas son lógicamente diferentes.

Son las reglas de identificar las que están en cuestión cuando los filósofos discuten la pertinencia que tienen para la identidad personal, la amnesia incurable, un cambio radical de carácter, la metempsicosis, la locura, la fisión amebiana de mentes o cuerpos, etc. No siempre se ve que este es sólo uno de los dos tipos de cuestión que unidos constituyen el problema de la identidad mental. Locke, por ejemplo, dijo que dos estados pertenecen a una única mente si son, o pueden ser, partes de 'la misma conciencia'[1]: usando 'x e y son partes de la misma conciencia' para decir algo sobre lazos de memoria entre distintas etapas mentales, dio un paso real aunque a trompicones, hacia el descubrimiento de reglas para la reidentificación de las mentes; pero también usó 'x e y son partes de la misma conciencia' queriendo decir 'x e y pertenecen a la misma etapa mental', sin observar que de ese modo estaba haciendo que 'misma conciencia' cumpliera una doble tarea.

Locke fracasó completamente a la hora de iluminar las reglas de contar, pero esto no se debió sólo a que las asimilase a las reglas de identificar. En el artículo de H. P. Grice 'Personal Identity' (Identidad Personal)[2] se ofrece un impresionante intento de limpiar y pulir los análisis de Locke sobre la identidad mental; y uno de sus muchos méritos es que Grice se da cuenta de que hay dos tipos de reglas de identidad, algo que muchos no han apreciado. La única regla de contar para las mentes que ofrece, sin embargo, dice que dos items mentales pertenecen a la misma etapa mental si es posible saber que ocurren simultáneamente mediante un simple acto de introspección o memoria. Creo que ahora habría que admitir que esto es inaceptablemente circular; pero su mucha ingenuidad sugiere que hay algo peculiarmente elusi-

[1] 'la misma conciencia': Locke, *Essay*, II, xxvii. 9-10 (en la edición de A. C. Fraser (Londres, 1959) II. xxvii. 11-10).

[2] Artículo de Grice: H. P. Grice, *Personal Identity* (Identidad Personal), *Mind.*, vol. 50, (1941).

vo respecto de las reglas de contar para la identidad mental. Esta impresión se ve reforzada cuando se escudriña en la historia de la filosofía; los intentos que se han hecho para establecer reglas de identificar para las mentes, aunque imperfectos, van de algún modo encaminados a reducir este difícil problema; pero nunca se ha dicho nada útil sobre las reglas o criterios que gobiernan la unidad de los estados mentales que pertenecen a una única etapa mental.

Esta historia de fracasos se debe, sugiero yo, a que el problema no tiene solución: respecto de la unidad de los estados mentales dentro de las etapas mentales, la doctrina kantiana de la síntesis transcendental no es verdadera. He argüido que sólo se puede decir que tenemos criterios si podemos utilizarlos a veces para solucionar problemas genuinos, y que puedo tener un problema genuino acerca de si un estado mental era mío, normalmente preguntándome si llegó a existir. Pero no puedo tener un problema análogo sobre qué estados mentales son míos ahora. Es cierto que puedo preguntarme qué interpretación dar a mis sentimientos presentes, o que estimación hacer de mi probable conducta futura: '¿La amo realmente?', '¿Estoy enfadado o solamente celoso?' etc. E incluso con un estado mental relativamente primitivo como un campo visual uniforme puedo buscar a tientas el *mot juste* para describirlo. Pero los problemas como éste sólo pueden surgir sobre la base de un conocimiento bastante amplio de qué estados mentales son y fueron míos; estos no hacen al caso para lo que ahora tengo entre manos, como es la estructura lógica fundamental del concepto de una mente individual. La diferencia pertinente entre los casos en tiempo pasado y en tiempo presente es que puedo saber en qué consiste estar en tal y tal estado mental y preguntarme seriamente si en un instante anterior dado me encontraba en un estado de ese tipo, mientras que para este tipo de problema no existe un análogo en tiempo presente. Esta es la verdad que se encuentra tras la temeraria afirmación de que los enunciados en tiempo presente sobre los estados sensoriales son incorregibles.

Dado que no puedo tener criterios para algo a no ser que pueda usarlos en la solución de un problema real, se sigue que no existen criterios cuya satisfacción justifique mi afirmación de la posición de estados mentales presentes. Queda sin embargo un tipo de cuestión que uno puede formular seriamente acerca de los contenidos de una etapa de la propia mente de uno: puedo preguntarme, respecto de dos estados sensoriales pasados, si eran míos al mismo tiempo o en instantes diferentes; y en este sentido puedo tener un problema genuino sobre si dos items mentales eran estados de mi mente-en-un-momento-dado. Pero este problema encierra esencialmente criterios de identificar, y por tanto no nos ayuda en nuestra búsqueda de criterios de contar que puedan usarse para determinar lo que constituye una etapa mental,

como *preliminar* para invocar criterios de identificar con el fin de reunir etapas mentales para formar mentes. Buscar criterios de contar para las mentes equivale a preguntar '¿Qué hace que yo sea, ahora, un ser consciente singular (quizás con una historia, aunque eso no importa en este momento)?' Esta pregunta no queda respondida con una explicación de cómo establezco qué estados mentales eran míos en el pasado, y cuál era su orden cronológico.

No se sigue que no existan aciertos y errores cuando hablamos sobre etapas mentales. No es una materia opcional si en un instante dado juzgo que *tengo ahora un dolor de cabeza:* tales juicios han de responder a los hechos al igual que cualesquiera otros. Lo que tienen de especial estos juicios es sólo que la relación que existe entre ellos y los hechos que los verifican no puede ser expresada mediante reglas que analicen, clasifiquen o desmenucen la relación.

En todo esto he hablado únicamente del uso de criterios para la identidad mental en conexión con uno mismo: los casos de segunda y tercera persona introducen consideraciones que los sacan del ámbito del presente argumento.

Podemos examinar ahora la sorprendente afirmación de Kant a la que me he referido antes. Dice: 'Toda representación, como contenida en un momento, equivale a una unidad absoluta'[1]; y continúa diciendo que la noción de un múltiple, esto es, de una variedad reunida en una unidad, es en esencia la noción de algo que dura a lo largo del tiempo y que por tanto forma una unidad sólo porque 'dura y está reunida', presumiblemente por medio de criterios de identificar. Esto da una solución drástica al problema de encontrar criterios para lo que constituye una etapa mental, porque dice que las etapas mentales no son complejas y que por tanto el problema no existe.

Tomado de este modo, lo que Kant dice no es verdadero: cuando digo 'Durante los últimos cinco minutos he estado oyendo un zumbido y padeciendo un dolor de cabeza', no me refiero a una rápida alternancia entre un estado auditivo y un dolor. Pero la afirmación de Kant sobre la 'unidad absoluta' de lo que se halla 'contenido en un momento' sugiere que de algún modo se da cuenta de que no puede haber criterios de contar para las mentes. Habiendo observado la clase de casos para la que falla su doctrina de la síntesis, Kant declara que estos casos son improcedentes para la doctrina sobre la base de que no encierran la unidad o complejidad conceptual que la doctrina ofrece analizar.

Esta interpretación de los semi-pensamientos de Kant sobre los criterios de identidad se ve apoyada por su atención casi exclusiva a las reglas de identificar y por su preocupación con la sucesión temporal. Habiendo dicho que cualquier uso de conceptos debe encerrar algo

[1] 'Toda representación, como contenido...': A 99.

del tipo de 'duración y reunión en el tiempo' que se mencionó antes, prosigue:

La palabra 'concepto' [*Begriff*, que es afín de *begreifen* = incluir, comprender, captar] es susceptible por sí misma de ofrecernos esta observación. Porque esta conciencia unitaria es la que reune en una representación lo múltiple y sucesivamente intuido...[1]

Hay otros pasajes que sugieren similarmente que Kant considera que su explicación de la unidad de la conciencia se ocupa únicamente de la unificación de las etapas mentales, debido no a que desprecie las reglas de contar sino a que medio ve que no puede haber tales reglas para la identidad mental.

Esto nos coloca cerca del final del argumento central de la Deducción Transcendental. En resumidas cuentas, el argumento que se ha desarrollado a través de §§28-31 viene a ser éste: Cualquier estado de ser en el que pueda inteligiblemente suponer que pudiera encontrarme debe llevar consigo la autoconciencia, y por tanto el conocimiento de mis estados pasados, y por tanto la capacidad intelectual para tener y valorar tal conocimiento. Por tanto, no puede especular acerca de cómo sería carecer de tales capacidades, *o tener experiencias que no me capacitan para ejercerlas.*

Este último punto requiere un comentario. Cuando Kant arguye que si yo soy autoconsciente debo tener una historia mental que pueda subsumir bajo conceptos, está arguyendo no sólo que debo tener conceptos sino que mi experiencia debe 'caer bajo conceptos'. Hasta el capítulo de los 'Principios' Kant no dice nada útil sobre cómo debe ser la experiencia para que los juicios en tiempo pasado sobre ellos sean posibles, pero en la Deducción Transcendental está preparando el camino hacia conclusiones sobre los límites de la experiencia imaginable.

Si la Deducción Metafísica respondiese a las proclamas que Kant hace sobre ella, quizás los límites ya se hubiesen establecido. La Deducción Transcendental muestra (a) que la experiencia que puedo saber que tengo debe caer bajo conceptos, y la Deducción Metafísica dice (b) que para usar conceptos uno debe usar la docena favorecida de Kant; de donde se sigue que las llamadas categorías son realmente categorías, esto es, puede saberse a priori que son aplicables a cualquier experiencia que yo pudiera posiblemente conocer que tengo. Pero (b) es falso: no es cierto que toda la docena de Kant sea indispensable para cualquier ejercicio de conceptos.

Aun cuando admitiésemos (b), habría una dificultad: en la mayoría de las categorías no está claro en absoluto qué es lo que significa decir 'La experiencia de una criatura autoconsciente debe caer bajo

[1] 'La palabra "concepto"': A 103.

ese concepto'. Por ejemplo, ¿qué tipo de límite se impone al tipo de experiencia que una criatura autoconsciente pueda tener, cuando se dice que tal experiencia debe ser capaz de ser introducida bajo el concepto de negación? ¿o de totalidad? ¿o de realidad? ¿o de existencia? La verdad es que la doctrina kantiana de las categorías —considerando que dice algo no sólo sobre las capacidades intelectuales sino también sobre el tipo de experiencia que uno debe tener— no tiene un contenido claro salvo respecto a las tres categorías de relación, que son precisamente aquellas en que la Deducción Metafísica falla más estrepitosamente. Hablar de una experiencia que proporciona trabajo al concepto de causa, sustancia o comunidad, parece ser hablar de un *tipo* de experiencia. Somos capaces de ver a dónde quería ir a parar alguien que dijese:

> Podría andar todo en confusión tal que, v.g., en la serie consecutiva de los fenómenos nada se ofreciese que pudiera... corresponder al concepto de causa y efecto [o de sustancia, o de comunidad], el cual entonces sería enteramente vano, nulo y sin sentido[1].

Pero, ¿qué es lo que podría significar una observación análoga sobre cualquiera de las otras nueve categorías? Esta es otra razón más, que se suma a la ofrecida en §26, por la que Kant debe más tarde argüir intensivamente a favor del apriorismo de las categorías de relación, pero no de las otras nueve.

Sin embargo, Kant está autorizado a decir que si la experiencia imaginable debe introducirse bajo conceptos, esto *puede* implicar un límite a cómo yo pueda suponer que es mi experiencia, dependiendo de si puede mostrarse o no que algunos tipos lógicamente posibles de experiencia no puedan ser introducidos bajo conceptos. En la Deducción Transcendental Kant intenta repetidamente, si bien de modo oscuro, hacer comprender esta idea de que si yo he de ser consciente de la unidad de mis estados mentales entonces éstos deben *tener* esa unidad, esto es, deben tener los rasgos necesarios para que yo los introduzca bajo conceptos. Así, por ejemplo:

> Todos los fenómenos posibles pertenecen como representaciones a la totalidad de la autoconciencia posible. Pero como la autoconciencia es una representación transcendental, la identidad numérica es inseparable de ella y es cierta a priori, porque nada puede ser conocido sin la mediación de esta apercepción originaria. Ahora bien, como esta identidad debe intervenir necesariamente en la síntesis de todo lo múltiple de los fenómenos, en tanto que la síntesis haya de producir conocimiento empírico, los fenómenos están sometidos a condiciones a priori con las cuales la síntesis de su aprehensión debe estar en completo acuerdo... Así, todos los fenómenos están enlazados universalmente según leyes necesarias...[2]

[1] 'Podría andar todo en confusión tal': A 90 = B 123.
[2] 'Todos los fenómenos posibles': A 113-14.

9. LA DEDUCCIÓN TRANSCENDENTAL: ASPECTOS RESTANTES

32. La objetividad y 'lo que el solipsismo significa'

Deseo justificar ahora la preocupación de Kant por el caso de la primera persona del singular en su tratamiento de la identidad mental, y también introducir un nuevo aspecto importante de la Deducción Transcendental. Estos dos propósitos se hallan ligados por el concepto de un estado de hechos objetivos, al que Kant, no muy felizmente, llama concepto de un objeto. Este es el concepto que marca la diferencia entre 'Tengo una sensación de calor' y 'Hay algo caliente cerca de mí', y entre 'Tengo un campo visual como si viese algo rojo' y 'Hay algo rojo que estoy viendo'.

Una buena parte de la explicación que da Kant de este concepto puede encontrarse en los cuatro párrafos que se encuentran en A 104-6, pero también se halla repartido a lo largo de la Deducción Transcendental en ambas versiones: véase por ejemplo el párrafo de A 128-30, y los dos de B 140-2[1]. Es ésta una explicación que yo, como Strawson, he supuesto fundamentalmente correcta a lo largo de §§11-13; mas debe ahora ser sometida a escrutinio.

El análisis kantiano del concepto de un estado de hechos objetivo descansa directamente en su fenomenalismo. Dice que cuando creemos que tenemos conocimiento sobre objetos,

[1] Kant sobre la objetividad: A 104-6; A 128-30; B 140-2.

el objeto se considera como lo que se opone a que nuestros modos de conocimiento sean azarosos o arbitrarios, y lo que los determina... de alguna manera definida. Porque debiendo relacionarse con un objeto, deben concordar necesariamente entre sí, es decir, tener aquella unidad que es la que constituye el concepto de un objeto.[1]

De este modo, si empleo el concepto de un objeto diciendo 'Veo algo que es rojo', no describo simplemente mi campo visual sino que también me comprometo a algo acerca de qué otras intuiciones tendría si cambiase mi posición, cerrase mis ojos, etc. Esto es, somete mi campo visual 'a una regla' lo que lo relaciona con las otras intuiciones que yo haya tenido, tenga, vaya a tener o pueda tener. Si no se obedece la regla, entonces o he aplicado incorrectamente el concepto de un objeto o he errado con sólo introducirlo.

Algunas veces Kant parece negar que la obediencia de mi experiencia a reglas apropiadas sea lógicamente equivalente a que yo me encuentre confrontado con objetos. Por ejemplo, dice: 'Sólo nos ocupa lo múltiple de nuestras representaciones, y... el objeto que les corresponde no es nada para nosotros [porque es] distinto de todas nuestras representaciones'.[2] Si Kant está aquí realmente jugando al juego nouménico, del velo-de-la-percepción, entonces Kemp Smith está en lo cierto al recriminarle por ello; pero quizás no sea así. El lector queda referido al *Commentary*[3] (Comentario) de Kemp Smith y al esmerado *Kant's Theory*[4] (La teoría de Kant) de Wolff para encontrar una explicación del lugar que en el desarrollo filosófico de Kant ocupan pasajes como éste y de las sugerencias igualmente regresivas[5] de que las categorías se aplican a los noúmenos al igual que a los fenómenos. Lo que importa aquí es que Kant está firmemente obligado por el rumbo principal de la *Crítica* a un análisis fenomenalista de la objetividad que no postula a los objetos como elementos nouménicos que se encuentran por encima de los datos de la experiencia sino que los trate como constructos lógicos extraídos de tales datos. Esto queda claramente implicado, por ejemplo, por su referencia a 'aquella unidad que es la que constituye [*ausmacht*] el concepto de un objeto'.

El tratamiento kantiano de la objetividad supone un avance histórico sobre la obra de Berkeley y Hume. Berkeley se dio cuenta de que no había que dejar objetos al otro lado del velo de la percepción, y expresó este atisbo diciendo que no existe nada sino las mentes y sus 'ideas' (=intuiciones).[6] Pero comete el desastroso error de decir

[1] 'el objeto se considera': A 104-5.
[2] 'sólo nos ocupa': A 105; *cf.* A 108-10.
[3] *Commentary* de Kemp Smith: N. Kemp Smith, *op cit.*, págs. 204 ss.
[4] *Kant's Theory* de Wolff: R. P. Wolff, *op. cit.*, cap. ii.
[5] Sugerencias igualmente regresivas: A 85 = B 117; A 88 = B 120.
[6] Berkeley sobre los objetos: Berkeley, Principles, §§1, 4.

que los objetos son *colecciones* de ideas. Sólo puede existir una colección si se satisfacen las condiciones que son necesarias para la existencia de sus miembros; y, dado que una idea individual puede existir sólo en una mente, Berkeley concluye que un objeto sólo puede existir en una mente; lo cual 'él considera que quiere decir que un objeto sólo puede existir si es percibido por una mente.' Al negar que los objetos puedan existir sin ser percibidos, Berkeley dijo algo sorprendentemente falso y se enredó en un tráfico de errores filosóficos. Kant está absolutamente libre de este error. Usa algunas veces un lenguaje apropiado para él, como cuando dice que los 'objetos no son sino representaciones',[1] pero permanece alejado de la ciénaga en la que se introdujo Berkeley al tomar seria y literalmente la afirmación de que los objetos son 'colecciones' de estados mentales. La opinión considerada de Kant es que el concepto de un objeto es una regla para las intuiciones; esto implica que los enunciados sobre objetos deben ser traducibles por enunciados sobre intuiciones; pero no se sigue nada acerca de cuáles son los principios de la traducción. Por ejemplo, 'Un objeto puede existir cuando no es percibido por ningún ser sensible' es equivalente a *algún* enunciado que se refiera a intuiciones pero no a objetos; pero este último enunciado no necesita ser 'Una intuición puede existir fuera de la mente de cualquier ser sensible'.

El caso de Hume es menos claro porque su único tratamiento extenso de la objetividad es muy complejo y caótico;[2] pero esa poco extendida sección ofrece al menos dos puntos claros de comparación con Kant. La primera es que Hume, como Berkeley, pensaba que es útil preguntar si los objetos *son* 'impresiones' (intuiciones). Consideraba que tenía que elegir entre (i) identificar a los objetos con las impresiones, (ii) aceptar la opinión de Locke de que los objetos caen más allá del velo de la percepción, y (iii) negar que haya objetos. Por tanto, le resultaba natural concluir que 'Es posible defender, basándose en cualquier sistema, a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos' y que 'Sólo el descuido y la falta de atención pueden proporcionarnos un remedio' para nuestra perplejidad sobre lo que hay que decir sobre la existencia de objetos. Lo que Hume necesitaba era una visión clara de la posibilidad de que en lugar de una identidad entre objetos e impresiones pudiera haber una relación regular, analítica, entre ellos; esto es, que el concepto de un objeto pudiera ser 'una regla para' las impresiones. Este análisis kantiano de la objetividad consigue además un gran apoyo del sólido detalle del examen de Hume de que 'la constancia y la coherencia' de la experiencia es lo que subyace a nuestra creencia en que hay objetos; pero Hume no vio que su propio trabajo

[1] 'objetos no son sino representaciones': A 371.
[2] Hume sobre los objetos: Hume, *treatisse*, I. iv. 2.

positivo sobre la objetividad establecía los fundamentos de una solución satisfactoria a su problema. La raíz de la dificultad era su explicación *simpliste* de los significados de las palabras como 'ideas simples' quasi-pictóricas que pueden quasi-mecánicamente ser reunidas para formar 'ideas complejas'. Esta doctrina militó en contra de que viese (a) el tipo de complejidad que tienen nuestros conceptos de objetividad, y (b) que este tipo de complejidad es intelectualmente respetable. Hume estuvo cerca de ver (a), pero no consideró que resolviese su problema porque no admitía (b). Donde Kant expresa (a) con palabras como 'introducimos nuestras intuiciones bajo una regla', Hume decía que adquirimos el 'hábito' o 'costumbre' de hablar de ciertas maneras, y quedaba extraviado por las oprobiosas insinuaciones de 'hábito' y 'costumbre'.

El segundo punto relevante es que Hume, al contrario que Kant, planteó su problema genéticamente: en lugar de buscar un análisis de los enunciados de objetividad investigaba, o pretendía hallar, 'las *causas* que nos inducen a creer' que existen estados de hechos objetivos. Esto ejemplifica la tendencia general que tienen los filósofos a dar a sus problemas una construcción genética en lugar de analítica. Muy a menudo, caen en un error positivo, también con mucha frecuencia, surge alguna verdad analítica a pesar de la formulación genética del problema. Esta mezcla de error y verdad aparece en el argumento genético de Strawson discutido en §25; y puede encontrarse también en el tratamiento humeano de la objetividad.

Kant también lleva ventaja en otros aspectos. Por ejemplo, Berkeley y Hume escribieron demasiado a menudo como si pensasen que su problema concernía únicamente a la existencia de 'cuerpos', mientras que en realidad era un problema sobre la existencia de estados de hechos objetivos de todo tipo, incluyendo si el cielo es realmente azul y si esa planta está realmente situada a la sombra. De nuevo, Berkeley y Hume entrevieron que el problema que suscitan 'las cosas perceptibles que no se perciben' forma una misma pieza con el que suscitan 'las cosas tangibles que se ven', 'las cosas visibles que se oyen', etc. Pero ninguno de ellos pudo aislar o explicar esta homogeneidad conceptual, mientras que en el caso de Kant es una consecuencia evidente y natural de su análisis de la objetividad.

Kant dice que el concepto de un objeto 'puede ser una regla para las intuiciones, sólo en cuanto que representa en cualesquiera fenómenos dados... la unidad sintética de nuestra conciencia'.[1] Con esto quiere decir que un conjunto de intuiciones que se hallan emparentadas de tal modo que caen bajo el concepto de un objeto, deben también hallarse emparentadas de tal modo que sean intuiciones de una única

[1] 'puede ser una regla para las intuiciones': A 106.

mente. Como Körner señala: '*Ello* no puede existir salvo que exista un *yo*...'[1]

Una vez admitido que sólo puede haber conocimiento sobre el mundo si existe gente que lo tenga, ¿por qué ha de ponerse tanto énfasis en el conocimiento poseído por una sola persona? ¿No podría ser que hubiese que adaptar la afirmación de Körner y decir que *ello* no puede existir salvo que exista un *nosotros*? Kant no lo cree así. La palabra 'nuestra' que aparece en el pasaje que acabo de citar no tiene justificación en alemán; pero aun cuando Kant hubiera usado el plural 'nuestro' yo seguiría defendiendo que de lo que se ocupa es de la primera persona del singular. Porque vacila a menudo entre el singular y el plural debido a que desea establecer un punto esencialmente plural/singular sobre la necesidad de que cada persona piense en el concepto de un objeto en términos de su propia conciencia. De ahí el atractivo deslizamiento siguiente del plural al singular (el subrayado es mío):

> Como una mera modificación de *nuestra* sensibilidad no puede estar fuera de *nosotros*, los objetos, como fenómenos, constituyen un objeto el cual está simplemente en *nosotros*. Afirmar pues, de este modo que todos estos fenómenos, y por tanto todos los objetos con los que *nosotros* podemos relacionar*nos*, están todos en *mí*, es decir, son determinaciones de *mi* yo idéntico, es sólo otro modo de decir que debe haber una unidad completa de ellas en una sola y misma apercepción[2].

Kant acierta al destacar la primera persona del singular. Sólo existe un problema para mí si yo lo tengo; los datos que resuelven el problema sólo existen para mí si dispongo de ellos. Alguien más podría tener datos relevantes para mi problema, pero yo no puedo tomar en cuenta tales datos hasta que yo los tenga también. Y cuando alguien me dice lo que sabe acerca de algo, sólo me proporciona nueva evidencia enfrentándome a nuevos datos sensoriales: yo le oigo hablar y tengo evidencia de su veracidad, es decir, de la probabilidad de que los sonidos que produce concuerden con mi experiencia del modo adecuado; y por lo tanto considero que lo que aparece en mi experiencia auditiva al oírle es evidencia, *mi* evidencia, de que las cosas son de tal y tal manera.

Todo esto podría expresarse en términos del 'significado de' lo que digo y no en términos de la 'evidencia en favor' de lo que digo. Kant piensa, y yo estoy de acuerdo con él, que lo que yo quiero significar con lo que yo digo está determinado únicamente por la diferencia que supondría, o podría suponer *para mí* el que estuviese en lo cierto o estuviese equivocado al decirlo. Yo entiendo, por supuesto,

[1] '*Ello* no puede existir': S. Körner, *Kant* (Penguin Books, 1955), pág. 62.
[2] 'Como una mera modificación': A 129.

un enunciado como 'En este momento hay al menos dos perros que están rascándose las orejas en el Tibet', aunque está lejos de estar claro que la verdad o falsedad del enunciado pudieran ser conocidas por mí. Pero yo puedo otorgar sentido a enunciados como éste únicamente porque se hallan conectados lógicamente con la tierra firme de mi lenguaje, cuyo núcleo sólo tiene contenido para mí en la medida en que se apoya en mi experiencia. Mi *Weltanschauung* y mi esquema conceptual deben, en última instancia reposar sobre mi experiencia, incluyendo ésta a los informes que los otros me hacen de su experiencia. Kant indicó esto muy rigorosamente: 'Un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad... de la apercepción'[1]. Sustancialmente, fue lo mismo lo que indicó Wittgenstein al decir que 'lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto' y que 'el mundo es *mi* mundo'[2].

Se debe a la verdad de 'lo que el solipsismo significa' el que Kant esté autorizado a concentrarse vivamente en los criterios para la identidad de la mente propia de uno. Puedo plantear cuestiones sobre las mentes de otros, y otros pueden plantear cuestiones sobre mi mente. Puedo incluso cambiar mis opiniones sobre mis propios estados mentales pasados a la luz de lo que otros digan. Pero todo lo que racionalmente diga o niegue está relacionado con la evidencia de que disponga y por tanto con las intuiciones que entren en la unidad de mi conciencia.

33. La objetividad y la Deducción Transcendental

Kant piensa que la autoconciencia sólo le es posible a un ser que tenga experiencia de un ámbito objetivo: no sólo el *ello* implica un *yo*, sino que recíprocamente el *yo* implica un *ello*. Esta conclusión se establece en el capítulo de los 'Principios'. En la Deducción Transcendental hay algunas anticipaciones de este material más tardío, pero incluso las mejores de éstas[3] sólo son inteligibles a la luz de los argumentos que Kant despliega más tarde. También hay en la Deducción Transcendental otros determinados intentos para mostrar que la unidad de la conciencia, o el conocimiento de ésta, implica la objetividad que no son únicamente exámenes previos del material que aparece en el capítulo de los 'Principios'. Son uniformemente malos, pero deben ser comentados y expuestos si hemos de liberarnos de la multitud de comentadores kantianos cuyo respeto por las *ipsissima verba* de la Deducción Transcendental ha sobrevivido a casi dos siglos de fracasos a la hora de dar una explicación tolerablemente clara de lo que allí se dice.

[1] 'Un juicio no es otra cosa': B 141.

[2] 'Lo que el solipsismo *significa*': L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, 1922), 5. 62.

[3] Pero incluso las mejores de estas: A 108; B 162-3.

Parte del problema es que el uso kantiano de 'objeto' es viciosamente ambiguo. Además del sentido explicado en §32, Kant da algunas veces a 'objeto' el sentido de 'dato' o de 'elemento sobre el que se puede hablar': ya le he citado diciendo que 'la unidad de la conciencia es una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición para llegar a ser objeto para mí'[1]. No existe aquí problema alguno sobre la objetividad en el sentido que he explicado, sino sólo sobre lo que es dado, o sobre lo que está para que se hable sobre ello. En el capítulo de los 'Principios' separa tardíamente estos dos sentidos de 'objeto' de la siguiente manera:

> Puede llamarse objeto a todo y aun a toda representación, en cuanto tenemos conciencia de ella; pero lo que esta palabra ha de significar en los fenómenos, no en cuanto éstos (como representaciones) son objetos, sino en cuanto sólo designan un objeto [es decir, son intuiciones de algo objetivo], es tema de una investigación más honda[2].

Ahora bien, en el sentido débil de 'objeto', resulta trivial decir que toda la experiencia debe de algún modo envolver objetos, porque los datos de los sentidos son así mismo objetos en el sentido débil de la palabra. Pero lo que Kant prueba en el capítulo de los 'Principios', e intenta demostrar repetidas veces en la Deducción Transcendental, es que toda experiencia debe serlo de un ámbito de items que son 'objetivos' en el sentido de que pueden distinguirse de uno mismo y de sus estados internos. Esto no es en absoluto trivial, y de ahora en adelante me ocuparé solamente de la defensa kantiana de su afirmación más fuerte; mas algunos de los pasajes que voy a citar deben leerse teniendo en cuenta que Kant todavía no ha separado nítidamente el sentido débil de 'objeto' del sentido fuerte.

Kant, algunas veces, y especialmente en A, deriva hacia la conclusión de que la Unidad de la conciencia implica la objetividad expresando su conversa, que la objetividad implica la unidad de la conciencia, de manera tal que invita a la re-conversión. Por ejemplo, dice que 'esta unidad de la conciencia posible constituye también la forma de todo conocimiento de objetos'[3]. No pueden plantearse excepciones a esto si dice solamente que la unidad de la conciencia constituye ciertos aspectos del conocimiento de objetos, esto es, que cualquier relato sobre objetos conocidos debe incluir un relato sobre mentes unificadas. Pero Kant infiere de ello que la reunión de las intuiciones en una mente singular 'constituye un conocimiento formal a priori

[1] 'la unidad de la conciencia': B 138.
[2] 'Puede llamarse objeto': A 189-90 = B 234-5.
[3] 'esta unidad de la conciencia posible': A 129.

de todos los objetos...'[1], lo que parece decir que ser una mente unificada es necesariamente poseer el concepto de un objeto. Esto sólo se sigue de la afirmación original si 'la forma de todo conocimiento de objetos' se considera que significa no sólo 'ciertos aspectos del conocimiento de objetos' sino algo bastante más fuerte: 'aquellos aspectos centrales, básicos, del conocimiento de objetos que le hacen ser conocimiento de *objetos*'. Considerada de este modo, Kant no nos ha dado ninguna razón para que creamos la afirmación original. Nótese también el uso que hace Kant de la palabra 'representar' cuando dice:

> El concepto de cuerpo... puede ser una regla para las intuiciones, sólo en cuanto que representa en cualesquiera fenómenos dados la reproducción necesaria de su multiplicidad, y por consecuencia la unidad sintética en nuestra conciencia de ellas[2].

Esto es aceptable si quiere decir que el concepto de cuerpo 'representa' la unidad de la conciencia en el sentido de que incluye o presupone esta unidad. Pero la palabra 'representar' tiene un sonido ominosamente simétrico: si A representa a B, entonces B representa a A. Sólo si se la toma en este sentido simétrico implica la proposición citada que la unidad de la conciencia lleve consigo el concepto de cuerpo; pero, así tomada, la proposición citada no está justificada por Kant.

Otra ruta por la que Kant llega ilegítimamente a la conclusión de que la unidad de la conciencia implica la objetividad aparece en su mejor formulación en los *Prolegómenos*, §§18-20. Aquí distingue entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia:* los primeros informan únicamente de los estados sensoriales del que juzga, mientras que los últimos hacen afirmaciones sobre conexiones necesarias entre los estados sensoriales. Claramente, esta distinción se halla íntimamente ligada a la distinción entre juicios que no y juicios que sí emplean el concepto de un objeto; y encontramos esta distinción también en la Deducción Transcendental, aunque no en la terminología 'percepción'/'experiencia'. Por ejemplo:

> Decir 'El cuerpo es pesado' significa que estas dos representaciones están enlazadas en el objeto, es decir, sin distinción del estado del sujeto, y no sólo yuxtapuestas en la percepción (por mucho que ésta se repita)[3].

Kant maneja esta distinción sin mucho esmero. Inmediatamente antes del pasaje citado ofrece como análogo subjetivo de 'El cuerpo es pesado' el juicio 'Cuando sostengo un cuerpo siento una presión

[1] 'constituye un conocimiento formal': A 129-30.
[2] 'El concepto de cuerpo': A 106.
[3] 'Decir "El cuerpo es pesado"': B 142.

del peso'. Pero éste es también un juicio objetivo: emplea el concepto de cuerpo y dice algo sobre el ámbito objetivo. En los *Prolegómenos* aparece un error similar[1], cuando Kant ejemplifica la distinción entre juicios de experiencia y de percepción mediante el par de juicios 'El sol calienta la piedra' y 'Si un rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta'. Lo mejor que podemos hacer como medio para salvar estos ejemplos es decir que 'El cuerpo es pesado' es más objetivo que 'Cuando sostengo un cuerpo, siento una presión del peso'; y que 'El sol calienta la piedra' es más objetivo, porque tiene un mayor compromiso causal, que 'Cuando un rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta'.

Sin embargo, podemos ver aproximadamente cuál es la distinción que Kant desea establecer entre los juicios de experiencia y los de percepción, o entre juicios objetivos y subjetivos. Lo que es objetable es el uso que él hace de esta distinción en la sección de B 140-2[2]. Esta fue escrita después de los *Prolegómenos*, y se podía haber esperado que se apoyase en la distinción, explícitada por primera vez en la obra anterior, entre juicios de experiencia y de percepción. De hecho, Kant niega sencillamente que haya juicios de percepción, o mejor, restringe tácitamente el significado de 'juicio' al de 'juicio de experiencia'. Así, se refiere a '*...juicio*, es decir, una relación *objetivamente válida*'[3]. Esto implica que todo juicio encierra el concepto de objeto, y por tanto conduce por una nueva ruta a la conclusión de que toda experiencia debe caer no solamente sobre algunos conceptos sino bajo los conceptos de objetividad en particular. Pero esta restricción del significado de 'juicio' es arbitraria e ilegítima: Kant no da razón para negar lo que claramente admite en los *Prolegómenos*, esto es, que puede haber juicios de percepción al igual que hay juicios de experiencia. En la misma página de la dañina frase que he citado, Kant admite implícitamente esto cuando dice que si no tuviésemos 'una relación objetivamente válida' entonces 'todo lo que yo podría decir sería...' y entonces expresa ¡un juicio!

La limitación de 'juicio' a los llamados juicios de experiencia encuentra un paralelo en la restricción, que aparece en ambas versiones de la Deducción Transcendental, de 'experiencia' a experiencia de un ámbito objetivo. (Esto, por supuesto, explica por qué 'juicio de experiencia' significa lo que significa para Kant.) Kant dice que 'la experiencia es conocimiento por medio de percepciones encadenadas'[4]; y, todavía con más fuerza: 'Las condiciones a priori de una experiencia posible

[1] Un error similar: *Prolegómenos*, § 20, nota a pie de página.
[2] Uso objetable de la distinción experiencia/percepción: B 140-2.
[3] '... *juicio* es decir': B 142.
[4] 'La experiencia es conocimiento': B 161; *cf.* B. 218-19, B 234, B 275.

en general, son, al mismo tiempo, las de la posibilidad de los objetos de la experiencia'[1]. Ciertamente, las condiciones que son necesarias para la experiencia son, *a fortiori*, necesarias para los objetos de la experiencia si es que ha de haber experiencia. Por otra parte, existe un curioso pasaje en el curso del cual dice: 'Toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por lo cual algo es dado, un *concepto* de un objeto que está dado...'[2] La clave aquí puede no ser el significado de 'experiencia', porque parece un poco como si Kant pensase que está dando cuenta de una verdad empírica sobre la experiencia humana; pero si es esto lo que pretende, entonces carece de interés para sus propósitos a largo plazo. (El enunciado concluye '...que está dado o aparece en la intuición'. Esto sugiere todavía otra interpretación, a saber, que no puede haber fenómenos a no ser que exista algo, en concreto un objeto, al que pertenezcan los fenómenos. Como variante de esto, Kant dice en alguna parte: 'Todas las representaciones tienen, como representaciones, su objeto'[3], suponiendo aparentemente que nada puede contar como representación salvo que represente a algo, en concreto a un objeto. Esto, como el argumento en favor de los noúmenos que señalé en §8, explota ilícitamente la gramática de palabras como 'fenómeno' y 'representación'.)

En la medida en que Kant da a 'experiencia' el sentido estrecho al que yo me he referido, mi uso de la palabra no ha sido kantiano, porque yo la he usado con el significado de 'secuencia de intuiciones que uno puede conocer que tiene'. Si, para contar como experiencia, una secuencia de intuiciones debe ser experiencia de objetos, entonces es trivialmente verdadero que toda experiencia deba ser subsumible bajo el concepto de un objeto. Pero Kant no desea establecer esta tesis trivial; desea mostrar, y más tarde lo hace, que no podría haber una secuencia de intuiciones acompañada de autoconciencia que no fuese experiencia de un ámbito objetivo.

34. 'Imaginación' en la Deducción Transcendental

La Deducción Transcendental de A se hace particularmente difícil por el uso kantiano del término 'imaginación'. En la presente sección, que estará vacía de contenido filosófico, diré algo sobre esto.

Kant introduce 'imaginación' en su doctrina sobre la síntesis del siguiente modo:

Como todo fenómeno contiene un múltiple, y por consiguiente existen en el espíritu diferentes percepciones diseminadas y aisladas, es preciso que se

[1] 'Las condiciones a priori': A 111.
[2] 'Toda experiencia contiene': A 93 = B 126.
[3] 'Todas las representaciones tienen': A 108.

haga con ellas un enlace, que no puede efectuar el sentido mismo. Hay, por tanto, en nosotros una facultad activa de sintetizar este múltiple, a la cual llamamos imaginación[1].

Esto contradice aparentemente mi descripción de 'la síntesis de lo múltiple' como tarea no de la imaginación sino del entendimiento. De hecho, Kant no puede considerar al entendimiento y a la imaginación como rivales para el papel de facultad sintetizadora, porque piensa que son colaboradores. Tiene la teoría, que se discutirá en detalle más tarde, de que si una categoría ha de ser aplicada a algo empírico entonces se necesita que la imaginación produzca 'un tercer término que debe de estar en homogeneidad por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último'[2]. En otro lugar se dice que la imaginación 'media' entre 'los dos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento'[3].

Sin embargo, algunas veces en lugar de presentar a la imaginación como a la sirvienta del entendimiento, Kant parece identificarlos sin reservas; no sólo al llamar a la imaginación la 'facultad para la síntesis de lo múltiple', sino también en muchos otros pasajes de las dos ediciones. Por ejemplo, en B dice Kant:

> Es una y la misma espontaneidad que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento, pone enlace en lo múltiple de la intuición[4].

Si Kant se refiere realmente a dos *nombres* para 'una y la misma' espontaneidad entonces está identificando la imaginación con el entendimiento. Probablemente no sea ésta su intención, pero es cierto que en la Deducción Transcendental tiende a dar a las actividades del entendimiento en las que éste colabora con la imaginación nombres que sugieren actividades de la imaginación sola.

Y peor aún, en lugar de elegir un término y quedarse con él, Kant vaga sin descanso de un conjunto de términos técnicos a otros, no intentando relacionarlos. Esto aparece claramente en una serie de tricotomías de las que la primera es:

> Hay tres fuentes primordiales de la posibilidad de toda experiencia..., y son: *sentido, imaginación* y *apercepción*. Sobre ellas se funda (1) la *sinopsis* de lo múltiple a priori por el sentido; (2) la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación; por último (3) la *unidad* de esa síntesis por la apercepción originaria[5].

[1] 'Como todo fenómeno contiene': A 120.
[2] 'Un tercer término': A 138 = B 177.
[3] 'Los dos extremos': A 124.
[4] 'Es una y la misma': B 162n.; *cf.* enunciado en B 153-4.
[5] 'Hay tres fuentes primordiales': A 94.

Este es presumiblemente el mismo trío que se presenta unas pocas páginas después:

Esta última espontaneidad es el fundamento de una triple síntesis que necesariamente se presenta en todo conocimiento, a saber, [1] la *aprehensión* de las representaciones como modificaciones de la mente en la intuición, [2] su *reproducción* en la imaginación; y [3] su *reconocimiento* en el concepto[1].

Kant explica todo esto con bastante largueza: (1) tiene que ver con nuestra posesión de experiencia que se alarga un período de tiempo, (2) con nuestro recuerdo de nuestros estados pasados y con la introducción de éstos bajo conceptos a la par con nuestros estados presentes, y (3) con nuestro conocimiento de que estamos haciendo esto de un modo correcto. La imaginación, por tanto, se halla estrechamente conectada (si es que no es idéntica) con la memoria intelectualmente disciplinada; y Kant está explicando aquí su opinión de que la captación racional de la experiencia presente necesita que ésta se relacione con la experiencia pasada recordada.

Existe una dificultad sobre la frontera (2)/(3). Parece que (2) concierne a algo que podemos hacer consciente y correctamente; todo lo que (3) incorpora es nuestra conciencia de su corrección:

Si no tuviéramos conciencia de que lo que pensamos es precisamente la misma cosa que habíamos pensado un momento antes, toda reproducción en la serie de representaciones sería vana... lo múltiple de esta representación no formaría jamás un todo, pues carecerían de la unidad que solamente la conciencia puede prestarles.[2]

La distinción (2)/(3) es claramente delicada, y se resquebraja en manos de Kant. Sobre (2) dice:

Si quiero... representarme cierto número, es preciso que tome una a una en mi pensamiento esas diversas manifestaciones múltiples. Pero si dejara escapar de mi pensamiento las representaciones anteriores (... las unidades representadas sucesivamente), y no las reprodujera a medida que paso a las siguientes, nunca podría verificarse una representación total.[3]

Y su ilustración de (3) es:

Si contando, olvido que las unidades que ahora tengo ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí unas a otras, no reconoceré la producción del total por esta adición sucesiva de unidad, y por consiguiente, tampoco el número mismo.[4]

[1] 'Esta última espontaneidad': A 97.
[2] 'Si no tuviéramos conciencia': A 103.
[3] 'Si quiero... representarme': A 102.
[4] 'Si contando': A 103.

Las dos versiones del trío que he citado manifiestan ciertas diferencias. En la primera versión el término 'síntesis' domina sólo a (2), mientras que en la segunda versión se dice que los tres elementos conciernen a tipos de síntesis. Esto, creo yo, proviene de una completa indecisión terminológica por parte de Kant. Otra diferencia es que se dice que (3), que envuelve conciencia de unidad en ambas versiones, en la primera versión concierne a la 'apercepción' y en la segunda al reconocimiento 'en el concepto'. Se presupone aquí un vínculo entre la apercepción y el dominio oficial de los conceptos, es decir, el entendimiento. Cuando Kant habla de 'apercepción' se refiere al tipo de captación autoconsciente de estados presentes y pasados que necesita de, y es necesitada por, la capacidad de usar conceptos; y esto le lleva algunas veces a hablar de 'apercepción' en lugares donde más bien cabría esperar un énfasis sobre 'entendimiento'. Así, inmediatamente después del último pasaje citado, dice: 'Porque el concepto de número consiste únicamente en la conciencia de esta unidad de la síntesis'.[1] Hace también otra indicación que, aunque no pretendo entenderla, parece reflejar también este uso frugal de 'entendimiento'. Esta vez lo introduce como una nueva idea sobre lo que se dice en términos de 'imaginación' por un lado y 'apercepción' por el otro: 'La unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento'.[2]

Esta es la siguiente versión que da Kant del trío.

[1] El *sentido* representa empíricamente los fenómenos en la *percepción*, [2] la *imaginación* en la *asociación* (y la reproducción), [3] la *apercepción* en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproducidas con los fenómenos mediante los cuales se dieron, por consecuencia, en el reconocimiento.[3]

De nuevo aquí (3) parece tener que ver con nuestro conocimiento de que estamos haciendo correctamente la 'reproducción' de la que se ocupa (2). Nótese, incidentalmente, que 'asociación' lleva ahora a su lado en (2) a 'reproducción', aunque no se nos dice si difieren o cómo lo hacen.

Un poco más adelante nos encontramos de nuevo con el trío, sólo que esta vez la imaginación se ha extendido hasta englobar (1) a la vez que (2):

Hay... en nosotros una facultad activa de sintetizar [lo] múltiple, a la cual llamamos imaginación. [1] Su acción efectuada inmediatamente en las percepciones es lo que yo llamo aprehensión. La imaginación debe reducir a una sola

[1] 'Porque el concepto de número': A 103.
[2] 'La unidad de la apercepción': A 119.
[3] '[1] El *sentido* representa empíricamente los fenómenos': A 115.

imagen lo múltiple de la intuición; es, pues, necesario que anticipadamente someta a su actividad las impresiones, es decir, que las aprehenda.[1]

Kant continúa diciendo que no podríamos tener 'imagen alguna ni composición de las impresiones' si no fuera porque

[2a] Existe una base subjetiva que lleva a la mente a reinstalar una percepción anterior junto con la posterior a la que ha pasado, formando así la serie completa de las percepciones. Esta es la facultad reproductiva de la imaginación...[2]

Pero (2) no queda todavía completo, porque Kant divide ahora lo que antes llamaba 'reproducción' en dos partes: el recuerdo de los estados pasados, y el recuerdo de éstos de un modo que atiende a un orden o a unos principios:

[2b] Pero como si se reproducen las representaciones indistintamente unas de otras, según se encuentran, lejos de formar un encadenamiento determinado, no serían más que una aglomeración sin regla alguna, de la cual no podría resultar ningún conocimiento. Su reproducción debe, por tanto, ajustarse a una regla, según la cual una representación se une en la imaginación mejor con una representación que con otra. Esto... es lo que se llama *asociación* de representaciones.[3]

Nuestro trío queda completo con la referencia de Kant a (3) la 'apercepción que debe añadirse a la imaginación pura para que realice su función intelectual'.[4] Sin embargo, esta vez no se llega a (3) directamente a través del tema de la conciencia de la unidad, sino que se añade torpemente a la discusión que hace Kant de un tema por entero diferente.

La teoría de los retazos de Vaihinger y Kemp Smith arroja alguna luz sobre estos pasajes sobre la imaginación; y puede que incluso sea posible descubrir de un modo preciso y detallado qué pensamientos se encierran bajo la exposición neuróticamente inepta de la Deducción Transcendental, pero es probable que tal descubrimiento no compensase el esfuerzo.

[1] 'Hay... en nosotros': A 120.
[2] '[2a] Existe una base subjetiva': A 121.
[3] '[2b] Pero como si se reproducen': A 121.
[4] 'apercepción que debe añadirse': A 124.

LA ANALITICA DE LOS PRINCIPIOS

10. ESQUEMATISMO

35. Los conceptos y el esquematismo

El primer capítulo de la Analítica de los Principios se llama 'Del Esquematismo de los Conceptos Puros del Entendimiento'. En él intenta Kant, por medio de una teoría general relativa a cómo se aplica un concepto a sus ejemplos, solucionar un problema declarado respecto de la aplicación de las categorías en particular. Puede que él no haya intentado ofrecer una teoría general: puede ser que, habiendo comenzado con su problema sobre las categorías, haya simplemente llegado a decir sobre todo concepto lo que inicialmente intentaba decir sobre las categorías tan sólo. Pero provisionalmente consideraré que la teoría está allí por derecho propio, y no simplemente como un producto secundario del problema sobre las categorías.

Kant intenta responder la siguiente pregunta sospechosa: 'Dado que posea un concepto, ¿cómo puedo aplicarlo a sus ejemplos?' Su respuesta, su teoría general de la aplicación de conceptos, dice que un concepto sólo puede aplicarse con la ayuda de su *esquema*, que es una 'representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto'.[1] La odiosa expresión 'representación de un procedimiento universal' significa sencillamente

[1] 'representación de un procedimiento universal': A 140 = B 179-80.

'regla'. El esquema del concepto de perro es 'una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de un cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna particular figura que la experiencia me ofrece'.[1] De hecho, Kant dice esto respecto al concepto de perro más que sobre el esquema de ese concepto. Más tarde explicaré porqué.

La teoría kantiana de los esquemas —funcione o no en último extremo— supone cuando menos una mejora sobre la mayoría de las teorías que ligan conceptos e imágenes. En lugar de asociar cada concepto con una única imagen, o con un conjunto de imágenes exactamente similares, la teoría kantiana asocia cada concepto con una regla para la producción de imágenes. Esto, como él observa, le libra de una dificultad que es fatal para otras teorías.[2] Si el concepto de perro, por ejemplo, ha de estar asociado con un tipo específico de imagen, ¿qué tipo sería éste? No puede ser la de un perro de aguas, ni la de un *basset*, ni la de un perro lobo ruso; y tampoco puede ser, como dijo Locke hablando de una cuestión parecida, todas y ninguna de éstas a la vez. Se admite que una imagen o figura mental no necesita ser completamente específica: las cosas imaginadas, como las cosas de ficción y al contrario que las cosas reales, pueden desobedecer la ley del tercero excluido. Pero existen límites para este tipo de indeterminación. La imagen mental de un perro que fuese tan superficial como para representar a todos los tipos de perro también representaría, necesariamente, a los zorros y a los chacales. Kant evita este callejón sin salida asociando cada concepto con una regla; porque una regla puede ser lo suficientemente compleja como para permitir una imagen detallada de cualquier tipo particular de perro.

La teoría de Kant dice que para ser capaz de aplicar un concepto uno debe saber cómo *construir* algo, a saber, imágenes; lo que es, en vista de ello, peculiar. El reconocimiento es claramente pertinente, pero ¿dónde comienza la construcción a intervenir? Kant tiene razones para destacar la construcción a expensas del reconocimiento en matemáticas:[3] un triángulo, dice, debe ser considerado no como una figura *que se parece a eso* sino como una figura *que se obtiene cuando se hace esto*. Pero no parece haber deseado trasladar este acento directamente de las matemáticas a la aplicación de conceptos en general.

La sugerencia de que se podría construir una imagen siguiendo una regla es también peculiar. Si las reglas han de cubrir alguna actividad, ésta debe ser una para la que exista una técnica, esto es, una que se resuelva en sub-actividades. ¿Podría haber reglas para imaginar una silla de la misma manera que las hay para fabricarla? Aparentemente no, salvo que se tengan en cuenta reglas como 'Imaginar primero

[1] 'una regla según la cual mi imaginación': A 141 = B 180.

[2] Una dificultad que es fatal: A 140-1 = B 180.

[3] Construcción v. reconocimiento en matemáticas: A 140 = B 179, A 713-14 = B 741-2.

una pata de la silla, después otra pata, a continuación... etc.' Esta 'regla', dejando de lado su rareza, se presenta como algo mucho menos resplandeciente que la 'representación de un procedimiento universal' que exige la teoría de Kant. Quizás sea por esto por lo que dice:

> Este esquematismo de nuestro entendimiento... es un arte recóndito en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero manejo difícilmente adivinaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto.[1]

La afirmación de que hay algo que hacemos pero que no podemos sorprendernos a nosotros mismos haciéndolo porque se halla a profundidad excesiva inspira tan poca confianza como la seguridad de Locke en que nosotros no observamos normalmente cómo convertimos nuestros datos sensoriales en bruto en datos sensoriales interpretados debido únicamente a que realizamos tales conversiones 'muy continua y rápidamente'[2].

Incluso si la afirmación de Kant fuera que para ser capaz de aplicar el concepto de un F se debiera estar en posesión de reglas para la construcción de F_s reales en lugar de imágenes de F_s, seguiría siendo difícil establecer una regla apropiada. Tendría que admitir que yo puedo aplicar el concepto de silla, digamos, sin conocer regla alguna sobre la índole de la madera o la temperatura de la cola. Todo sobre lo que podría insistir, por consiguiente, sería sobre una regla completamente no técnica como 'Haz algo de manera que el resultado final sea una silla'. Pero si esto es una regla, entonces también lo es 'Haz algo de manera que el resultado final sea una imagen de una silla'. Evidentemente, tales reglas se derivan de, y por tanto no pueden ser prerrequisitos para, el reconocimiento de sillas.

Entonces, ¿por qué favorece la teoría del esquematismo a los ejemplos imaginados de un concepto sobre los reales? Kant cree, como ya he mencionado, que la imaginación ejecuta un papel mediador vital en la aplicación de los conceptos a los datos porque es activa como el entendimiento y no obstante trata con las intuiciones igual que la sensibilidad. ¿Pero acaso no tiene también la actividad física un pie en cada campo? Al efectuar labores de carpintería, al andar y al parpadear efectuamos activamente cambios en nuestros estados sensoriales. Construir sillas, por tanto, tiene la misma doble virtud que imaginarse sillas, a saber: que es una actividad que desemboca en la aparición de intuiciones. Se dice sin embargo que los esquemas son reglas para la producción, específica, de imágenes.

Parte de la explicación es como sigue. La teoría kantiana no implica meramente algo de la forma 'Para ser capaz de aplicar un concepto

[1] 'Este esquematismo de nuestro entendimiento': A 141 = B 180-1.
[2] 'muy continua y rápidamente': Locke, *Ensayo*, II, ix, 9.

uno debe tener una regla para producir...' sino también algo más fuerte de la forma 'Cada vez que se aplica un concepto se debe producir realmente...' Si el reconocimiento requiere una producción real y no sólo el conocimiento de cómo producir, entonces, por razones totalmente prácticas, el requisito debe recaer tan sólo sobre la producción de imágenes, si es que las imágenes bastan para hacer lo que necesita hacerse.

¿Qué *es* lo que se supone que necesita hacerse?

36. Cómo aplicar conceptos

A mí entender, Kant desea que su teoría del esquematismo explique cómo somos capaces de reconocer, clasificar, describir. Por ejemplo: no me cabe duda de que esta cosa que se encuentra delante de mí es un perro; pero, pregunto yo ahora, ¿qué es lo que liga a *esto* con las otras cosas a las que he llamado perros, de tal modo que me capacita para llamar perro también a *ésto*? La respuesta de Kant es que yo puedo ligar a este perro con los otros perros evocando una imagen mental de un perro y comparándola con el objeto que me encuentro viendo. Sé que mi imagen mental es la de un perro porque la he producido de acuerdo con el esquema del concepto de un perro. Si la cosa que está ante mí es realmente un perro, entonces el esquema adecuado del concepto de perro generará —al tiempo que muchas imágenes que no me sirven de ayuda para el problema presente— al menos una imagen que se corresponda con la suficiente exactitud con el objeto que se encuentra ante mí para permitirme avanzar y llamar perro al objeto.

Si se pretende que esto sea una técnica perfectamente general para la aplicación de conceptos, entonces falla en dos aspectos. Dice que reconozco algo como un perro comparándolo con la imagen de un perro. Pero (a) ¿Cómo sé yo que la imagen 'se corresponde con la suficiente exactitud' con el objeto ante el que me encuentro como para justificar que le llame perro? Y, de cualquier modo, (b) ¿Cómo sé yo que la imagen es la imagen de un perro? Cualquier problema que tenga a la hora de clasificar este objeto junto con otros perros debo tenerlo también a la hora de (a) clasificar este objeto junto con esta imagen, es decir, de ver que se 'corresponden con la suficiente exactitud' el uno con la otra, y a la hora de (b) clasificar esta imagen junto con otros perros, es decir, de ver que es la imagen de un perro. Insertar una imagen intermedia entre un concepto y un supuesto ejemplo de éste es sólo sustituir una aplicación de concepto por dos. Porque la pregunta única '¿Es ese objeto un perro?' queda sustituida por el par de preguntas '¿Corresponde esta imagen a ese objeto?' y '¿Es ésta la imagen de un perro?'

Wittgenstein dice algo como esto en su *Cuaderno Azul* donde señala que, si se considera que explican nuestra capacidad para aplicar conceptos de color, son tan buenas las muestras de color que podamos tener en los bolsillos como las que podamos tener en la cabeza.[1] Esto sugiere incidentalmente una nueva razón, o motivo, para considerar que los esquemas tienen que ver más bien con ejemplos imaginados de los conceptos que con ejemplos reales. Si sirviesen los ejemplos reales, entonces un modo de decidir si x es una silla sería construir una silla y compararla con x. Una silla intermediaria no es peor ayuda que una imagen-de-silla intermediaria a la hora de hacer una clasificación, pero su futilidad es más manifiesta.

Lo que señala Wittgenstein puede generalizarse para mostrar que no puede haber una técnica como ésta para la aplicación de conceptos. Las instrucciones para cómo aplicar un concepto deben ser de la forma 'Si la situación es..., entonces aplíquese el concepto', con el lugar en blanco ocupado por una descripción. En el caso de la teoría de la imagen intermedia, la descripción tiene que ver con la clasificación de una imagen y su comparación con alguna otra cosa; pero en cualquier teoría el espacio en blanco debe ser ocupado por una descripción, y saber si la descripción se ajusta a una situación dada *es* aplicar un concepto.

Irónicamente, esta línea de argumentación nunca ha sido mejor presentada que por el mismo Kant. En un pasaje que aparece justo antes del capítulo del esquematismo, Kant distingue entre el *entendimiento* que es como llama a la facultad de las reglas o de relacionar conceptos con conceptos, y el *juicio*, que es la facultad de aplicar los conceptos a sus instancias.[2] Ninguna regla, dice él puede contestar a la pregunta '¿A qué cosas particulares se aplica un concepto?'

> Si quisiéramos enseñar en general cómo ha de subsumirse bajo reglas [esto es, conceptos], es decir, cómo se ha de distinguir si algo se halla o no bajo ellas, no cabría hacerlo a su vez más que mediante una regla. Esta empero, precisamente por ser una regla, exige de nuevo una instrucción del juicio [y así surge de nuevo cualquier problema *general* que pudiera existir sobre cómo aplicar conceptos]; y así se advierte que, si bien el entendimiento es capaz de recibir enseñanza y ser armado de reglas, el juicio en cambio es un talento particular que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado.[3]

En breve, no puede haber una técnica para la aplicación de conceptos como tal, ya que la puesta en práctica de una técnica requiere la aplicación de conceptos. (Kant intenta encajar esto con su teoría del esquematismo

[1] Muestras de color en la cabeza: L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*. (Oxford, 1964), págs. 3-5. (trad. castellana en Ed. Tecnos: *Los cuadernos azul y marrón.)*

[2] Entendimiento y juicio: A 132-4 = B 171-4.

[3] 'Si quisiéramos enseñar': A 133 = B 172.

argumentando que esta última no tiene que ver con el ámbito total de la aplicación de conceptos sino sólo con 'el uso de los pocos conceptos puros del entendimiento que tenemos', el uso, esto es, de las categorías.[1] Si estuviese en lo cierto sobre esto, la presente sección sería incongruente.)

Este atisbo kantiano es revolucionario. Cuando Körner dice que Kant se ocupa no sólo de *reglas no referenciales* que relacionan conceptos con conceptos, sino también con *reglas referenciales* que relacionan conceptos con sus ejemplos,[2] creo que describe correctamente la intención que se halla detrás de la teoría general del esquematismo, pero no señala que la noción misma de regla referencial es ilegítima. Una regla referencial sería presumiblemente así:

> Se puede aplicar el concepto C a una cosa en la medida en que la cosa sea...

finalizando con alguna descripción. Tal regla, sin embargo, se limita a relacionar C con los conceptos encerrados en la descripción; esto es, dice:

> Se puede aplicar C a una cosa si también se está preparado para aplicarle...

Pero ésta es presumiblemente una regla *no* referencial.

Cualquier regla debe relacionar algunos conceptos o términos generales con otros. Una regla puede mostrarme realmente cómo aplicar alguno de los términos que aparezcan en ella, si es que yo entiendo la gramática de la regla y conozco cómo aplicar los otros términos; y podría decirse que tal regla es referencial para mí. La expresión 'referencial para x' sólo puede describir la relación de una regla con una persona dada en un tiempo dado, una regla no puede ser sólo referencial. Todo esto queda implicado al llamar Kant al entendimiento la 'facultad de las reglas' y al asignar a una facultad diferente la aplicación de conceptos a particulares: aquí no hay lugar para 'reglas referenciales'.

Esta terminología kantiana no es estable. Primero: 'Podemos reducir a juicios todos los actos del entendimiento, de modo que el entendimiento en general puede presentarse como una facultad de juzgar.' Más tarde, el entendimiento es denominado facultad de juzgar y *también* en el mismo párrafo, una facultad de reglas. Pero ahora Kant lo llama facultad de reglas con el fin de distinguirlo de algo llamado 'la facultad de juzgar'.[3]

[1] Kant intenta encajar esto: A 135-6 = B 174-5.

[2] Reglas referenciales: S. Körner, *Kant*, pág. 71.

[3] 'entendimiento'/'juicio'-las tres versiones: A 69 = B 94; A 126; A 132-3 = B 171-2.

Este aparente cambio surge principalmente de que Kant comienza con un uso ordinario de 'juicio', según el cual la clase de los juicios comprende no sólo el juicio singular 'Eso es un F' sino también la 'regla' general 'Todos los Fs son G', pasando posteriormente a un uso restringido de acuerdo con el cual las 'reglas', aun cuando en sí mismas sigan contando como juicios, no son asunto de la facultad de juzgar. Ahora bien, Kant está capacitado para distinguir entre los juicios en forma de regla y los demás, pero no para decir que el entendimiento se ocupa sólo de los primeros. Warnock habla de la kantiana 'separación ilegítima entre la aplicación de conceptos y el poseerlos';[1] y esto subyace a la idea kantiana de que el entendimiento se restringe al uso de conceptos en 'reglas'. En virtud del entendimiento poseemos conceptos, y por medio de la facultad del juicio los aplicamos a sus instancias.

Esto es inaceptable. Yo podría poseer un concepto y ser incapaz de aplicarlo porque no tuviese ejemplos o porque una incapacidad sensorial me impidiese reconocerlos. Pero no podría poseer un concepto siendo incapaz de aplicarlo por causa de un defecto intelectual, un defecto en mi 'juicio' que es una de 'las facultades superiores del conocimiento'.[2] Tener un concepto encierra ser capaz tanto de usarlo en 'reglas' como de, bajo circunstancias sensoriales favorables, aplicarlo a sus ejemplos. No se me concedería que tengo el concepto de perro debido únicamente a que puedo expresar verdades generales sobre los perros, como que son mamíferos, no ríen nunca, tienen patas, etc. Si puedo hacer esto y, sin embargo —no estando sensorialmente incapacitado— aplico la palabra 'perro' a pájaros, personas, marsopas, etc., y suelo aplicar 'no perro' a perros, debe concluirse que no comprendo 'mamífero', 'reír', 'patas' etc. Pero en ese caso mi reserva de 'verdades generales sobre los perros' es como el repertorio de una cotorra: no existen pruebas de que yo comprenda en absoluto la palabra 'perro'.

Sin embargo Kant está en lo cierto —tal como he defendido en §24— al insistir en que tener un concepto exige la capacidad de usarlo en 'reglas'. Y lo que implica su terminología de que esta capacidad es suficiente a la vez que necesaria para la posesión de conceptos es, siendo un error, trivial comparada con su logro al mostrar la importancia de la distinción entre las 'reglas' y los otros tipos de juicio. Su discusión de este tema es una importante anticipación del fértil tratamiento wittgensteniano de las reglas y sus aplicaciones.[3]

Aunque el mismo Kant muestra por qué no puede haber una técnica

[1] 'separación ilegítima entre la aplicación': G. J. Warnock, 'concepts and Schematism', *Analysis* vol. 9 (1948-9), p. 80.

[2] 'las facultades superiores de conocer': A 130 = B 169.

[3] Fértil tratamiento wittgensteiniano: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 172-97, 292; *Remarkes on the Foundation of Mathematics*, Parte 1 §§ 1-5, 113-41.

para la aplicación de conceptos como tal, yo he considerado su teoría general del esquematismo como un intento de describir una técnica de este tipo. Tal vez me he equivocado. Lo que Kant presenta puede ser una técnica para un tipo de aplicación de conceptos solamente, una técnica que no requiera ninguna aplicación de conceptos de *ese* tipo. Su técnica puede llevarse a cabo si se pueden aplicar conceptos de dos modos: (a) sabiendo, respecto a dos items que se hallan ambos presentes, que mantienen una cierta relación uno con otro, y (b) sabiendo que uno ha realizado correctamente cierto tipo de acción. Kant se vería libre del cargo de circularidad si estuviera ofreciendo una técnica sólo para el tipo de aplicación de conceptos que lleva consigo el saber que un item presente es de un cierto tipo, esto es, similar a ciertos items ausentes. Llamando a esto último el uso *pasivo-ausente* de conceptos, podríamos decir que la teoría kantiana del esquematismo muestra cómo se halla compuesta por el uso *activo-ausente* en el que uno sabe que la imagen que ha producido es de un cierto tipo, y el uso *pasivo-presente* en el que uno sabe que una imagen presente está relacionada de una cierta manera con algún otro item presente.

Esta hipótesis tiene sus atractivos. Nos presenta a Kant (i) intentando establecer reglas para sólo una especie de aplicación de conceptos; (ii) explotando dos rasgos de la imaginación que resalta a menudo: su actividad y que le concierne lo que está ausente;[1] (iii) habiendo notado la diferencia entre clasificar *la cosa que está ante uno* y clasificar *lo que uno está haciendo*.[2] Yo no poseo pruebas, sin embargo, de que Kant tuviese en mente estos puntos de un modo consciente, y de cualquier modo la teoría general del esquematismo es inaceptable incluso en esta piadosa interpretación. Es cierto que se puede clasificar algo que se hace, como medio para clasificar algo con lo que uno se halla confrontado: '¿Es ésta la postura correcta de los dedos para el Fa sostenido?'— 'Dame la flauta... *esto* es Fa sostenido y si tus dedos estuviesen también en esta posición, *estarían* en la postura correcta para Fa sostenido'. Pero no todo reconocimiento 'pasivo' se basa en la percepción de una actuación correcta. Nos enfrentamos de nuevo con el hecho de que las actividades de esquematización que Kant describe no suelen tener lugar: no existe ninguna razón para decir que tienen lugar a demasiada profundidad en el alma para que seamos conscientes de ellas.

Kant podría replicar que deben tener lugar a 'demasiada profundidad' porque deben tener lugar. Esto reflejaría una exigencia a priori de una explicación de nuestra capacidad total para clasificar y generalizar, exigencia que no puede satisfacerse. Si se considera que la teoría del

[1] Dos rasgos... que resalta a menudo: véase B 151-2.
[2] (iii) habiendo notado la diferencia: *cf.* B 154-5.

esquematismo tan sólo invoca dos tipos de aplicación de conceptos con el fin de explicar un tercero, la situación cambia. Según esta interpretación, la teoría no es un intento deshauciado para satisfacer una demanda que no puede satisfacerse, sino que ahora debe basarse en la afirmación de que se conoce *empíricamente* que las aplicaciones de conceptos del tercer tipo consisten en aplicaciones de conceptos de los otros dos tipos. No existen razones plausibles para decir que dos tipos de aplicación de conceptos no necesitan de técnicas mientras que un tercero *debe* tener una. De modo análogo, yo conozco empíricamente que recorro determinados subprocedimientos cada vez que determino desmañadamente la figura a la que un silogismo pertenece; pero si en alguna ocasión clasifico un silogismo sin ser consciente de tales subprocedimientos, no tengo el derecho de insistir en que *debo* sin embargo haberlos recorrido a un nivel demasiado profundo para la conciencia empírica.

37. El 'problema' de la aplicación de categorías

Al comienzo del capítulo sobre el esquematismo plantea Kant un problema sobre la aplicación de categorías. Dice que 'es innecesario dar una explicación especial' de la aplicación de los conceptos empíricos, y da la impresión de que todo el capítulo estará dedicado a solucionar su problema especial respecto de las categorías, que es como sigue: Un concepto debe tener algo en común con aquello a lo que se aplica, 'la representación del objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto'.[1] Pero las categorías no tienen nada de empíricas y son por tanto, 'si las comparamos con intuiciones empíricas, enteramente heterogéneas'. ¿Cómo, entonces, pueden aplicarse *a* las cosas empíricas o a nuestras intuiciones de las cosas empíricas?

El problema, parece, concierne a la relación de los conceptos con las (intuiciones de las) cosas empíricas. Pero más tarde Kant dice que el problema no se plantea para los conceptos empíricos porque en su caso 'los conceptos por los cuales el objeto es pensado en [sus aspectos] general [es], no son tan distintos y heterogéneos de aquellos que representan *in concreto* [es decir, en todo un detalle] ese objeto'.[2] Esto cuenta una cosa diferente, porque dice que un concepto empírico general no es fastidiosamente heterogéneo con un *concepto* empírico altamente específico; la palabra 'aquellos' debe tener como antecedente la palabra 'conceptos'. ¿Qué supone para un concepto general ser homogéneo con otro más específico que está subsumido en él? El concepto de perro es 'homogéneo con' el concepto de perro lobo ruso fiel aunque de mal carácter con una piel de un blanco sucio y mala dentadura, en el sentido de que el primer concepto está incluido en el segundo.

[1] 'La representación del objeto': A 137 = B 176.
[2] 'los conceptos por los cuales': A 138 = B 177.

Pero entonces el concepto, digamos, de sustancia, es en *este* sentido 'homogéneo con' el concepto de una sustancia que es esférica, de color anaranjado, sabor dulce y rica en vitamina C. ¿Cuál es entonces el problema? Se podría decir que 'perro' ofrece una proporción mayor de la descripción total de cualquier perro de la que ofrece 'sustancia' de la descripción total de cualquier sustancia; además, en el pasaje citado Kant considera a la homogeneidad como una cuestión de grado *(nich so unterschieden und heterogen)*. Mas esto reduce al sinsentido cualquier otra cosa que Kant diga sobre su problema acerca de la aplicación de categorías. De hecho, dejando de lado el pasaje anterior, no es de una diferencia de grado de lo que básicamente se ocupa: el problema no es 'Existe un abismo especialmente grande entre las categorías y los conceptos detallados de sus ejemplos' sino más bien 'Existe un tipo especial de abismo entre las categorías y las intuiciones de sus ejemplos:

¿Qué tipo especial de abismo puede ser éste? ¿Cómo puede un concepto, incluso un concepto empírico, ser homogéneo con las intuiciones de sus ejemplos? si Kant considerase que los conceptos son imágenes, podría pensar que los conceptos empíricos, al contrario que las categorías, son 'homogéneos con' las intuiciones en el sentido de que se asemejan a ellas; pero dado que no considera que los conceptos sean imágenes las respuestas deben estar en otro lugar. El otro único sentido de 'homogéneo' que se autosugiere es aquél según el cual el concepto de redondez es homogéneo con la intuición de un plato si y sólo si el concepto se aplica al plato. Al comienzo del capítulo, Kant da precisamente este significado a 'homogéneo':

> En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación [=intuición] del objeto tiene que ser homogénea con el concepto; es decir, el concepto debe contener aquello que es representado en el objeto a subsumir por él; esto precisamente significa la expresión: 'un objeto está contenido en un concepto'.[1]

Pero las cosas empíricas están contenidas en las categorías, es decir, las categorías se aplican a ellas; y por tanto —si es que hemos de tomar en serio las expresiones de Kant 'es decir' y 'esto significa'— las categorías son homogéneas con las intuiciones empíricas. El problema de la homogeneidad nos elude de nuevo.

Warnock ofrece otra interpretación de lo que dice Kant sobre la homogeneidad:

> Creo que a lo que Kant apunta es únicamente a que la redondez de una cosa es una *característica* sensible ('intuible') de ella; puedo *ver* que una cosa redonda, y puedo aprender a usar 'redondo' si se me *señalan* cosas redondas.[2]

[1] 'En todas las subsunciones de un objeto': A 137 = B 176.

[2] 'Creo que a lo que Kant apunta es': G. J. Warnock, *op. cit.* págs. 80-1.

Warnock compara esto con conceptos como los de causalidad y posibilidad:

'Esta es la causa' no es como 'Esto es el fútbol'; un posible Presidente no pierde, en el momento del triunfo electoral, una característica, la posibilidad, y adquiere una nueva, la realidad. Aquello a lo que hace referencia... 'causa', o 'posible', no es en ningún caso una cosa que yo pueda mirar, señalar, 'intuir'...[1]

El gran mérito de esta interpretación es que presenta a Kant teniendo un problema sobre las categorías y sobre algunos conceptos empíricos pero no sobre todos ellos. Yo he considerado que la teoría del esquematismo se aplica a todos los conceptos, en razón del uso que hace Kant del concepto de perro como ejemplo; pero Warnock puede argumentar que el concepto de perro suscita un problema que también es suscitado por *algunos* otros problemas empíricos y por las categorías. Lo que indica es que las cosas caninas, a diferencia de las cosas redondas, no están marcadas por una única característica o conjunto de características, y que a este respecto 'perro' se parece a 'causa' y no a 'redondo'.

Esta es una interpretación ingeniosa y simpática pero no apunta a un problema singular prima facie que se plantea con 'causa' y 'perro' pero no con 'redondo'. 'La relación causal no es una característica sensible de un par de acontecimientos' y 'La caninidad no es una característica sensible de los objetos' expresan tal vez sendas verdades, pero las verdades son de tipos muy diferentes. La verdad sobre 'causa' es una verdad vaga sobre la generalidad, y la distancia a que se encuentran las intuiciones en bruto, del concepto de causa, mientras que la verdad sobre 'canino' es sencillamente que su significado se ajusta a un patrón de parecido de familia. La diferencia entre los dos puede hacerse resaltar poniendo 'perro' en el lugar que ocupa 'causa' en la afirmación de Warnock de que 'Aquello a lo que hace referencia... "causa"... no es en ningún caso una cosa que yo pueda mirar, señalar, "intuir"'.

Warnock y yo disentimos sobre el alcance, y sobre la mala fama del 'problema' de Kant. Coincidimos, sin embargo, en que Kant no soluciona el problema, cualquiera que este sea. Su solución al desesperantemente confuso 'problema' sobre la aplicación de *categorías* es como sigue.

Un esquema es una especie de contrapartida de un concepto, e implica imaginación. Como la imaginación produce intuiciones, que para los humanos son necesariamente temporales, los esquemas —aun los esquemas de conceptos atemporales— son de alguna manera temporales. El esquema del concepto, pongamos por caso, de sustancia, es una regla no para producir imágenes de sustancias, sino para hacer algo —Kant no lo explicita— que entraña imaginación y por tanto tiempo.

[1] "Esta es la causa": *ibid.* pág. 81.

Cada categoría, por consiguiente, tiene un esquema asociado que lleva a la temporalidad consigo. Este esquema 'sirve de término medio para subsumir los fenómenos en la categoría'[1] porque

> es homogéneo con la categoría... por cuanto es universal y descansa en una regla a priori. [Y] es homogéneo con el fenómeno, por cuanto [este lleva consigo al tiempo y] el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple.[2]

Un esquema parece ser un tipo de concepto. Más tarde Kant dice de un cierto principio: 'Nos servíamos de la categoría en el principio mismo, pero, en su ejecución (en la aplicación a los fenómenos) debemos poner, en lugar del principio, el esquema de la categoría.'[3] El esquema de una categoría es, por tanto, la categoría misma con el añadido de la condición de temporalidad. El esquema de la categoría de causalidad-y-dependencia que está asociado con los juicios condicionales es el concepto de condicionalidad en-el-tiempo, es decir, de algo que es condición suficiente para que ocurra subsecuentemente alguna otra cosa. El esquema de la categoría de subsistencia-e-inherencia que está asociado con los juicios sujeto-predicado es el concepto de sujeto-en-el-tiempo, esto es, una sustancia o cosa que dura (El esquema de cualquier concepto empírico es el propio concepto, de ahí la identificación del concepto de perro con su esquema.)

Por tanto las categorías, aunque no tengan nada empírico en ellas, pueden sin embargo descansar sobre las intuiciones; porque incluso si las categorías desnudas no pueden ser aplicadas a las intuiciones, al menos sus esquemas pueden ser aplicados porque contienen el elemento empírico de la temporalidad.

Esto no soluciona nada. Si uno se pregunta cómo puede aplicarse el concepto C a los miembros de la clase de los Bs, no es una solución decir que el concepto C desnudo no se aplica a los Bs sino que es el concepto especialmente adaptado CB el que se aplica a ellos. No puede superarse ninguna dificultad relativa a llamar 'carnívoros' a los gatos llamándolos en cambio 'felinos carnívoros'. Llamar a algo felino carnívoro es precisamente llamarle carnívoro y gato; y decir de algo que se le aplica el concepto de condicionalidad-en-el-tiempo es decir precisamente que se le aplica el concepto de condicionalidad y que es temporal. La incoherencia del problema kantiano sobre la aplicación de categorías compite con la vacuidad de su supuesta solución.

Subyace a todo esto un modesto punto que, de no haber sido arruinado por errores y tecnicismos, podría haber llegado a ser algo.

[1] 'sirve de término medio para subsumir': A 139 = B 178.
[2] 'es homogéneo con la categoría': A 138-9 = B 177-8.
[3] 'Nos servimos de la categoría': A 181 = B 224.

Es precisamente que las categorías son conceptos extremadamente generales cuya aplicación al mundo empírico no es de interés si no va acompañada por la aplicación de otros conceptos, y dado que éstos incluirán siempre conceptos temporales podemos también adjuntar la temporalidad a cada una de las categorías desde el principio. En un capítulo posterior Kant expresa un pensamiento parecido cuando dice:

> Las categorías tienen esto de particular: que sólo por medio de la condición sensible [es decir, temporal] general pueden tener un significado determinado y referencia a algún objeto; pero que esa condición queda excluida de la categoría, porque ésta no puede contener otra cosa que la función lógica de reducir lo múltiple a la unidad del concepto. Esta función sola, es decir, la forma del concepto, es empero algo, merced a lo cual nada puede ser conocido ni se puede distinguir a qué objeto le pertenezca; porque precisamente se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual en general los objetos pueden pertenecerle. Por eso necesitan las categorías, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas).[1]

En este pasaje, sin embargo, Kant parece sugerir también que la adición de la temporalidad a una categoría no es sólo necesaria sino también suficiente para que pueda 'ser conocido [y se pueda] distinguir a qué objeto le pertenezca'; y esto es falso. Más aún, después de hablar de la 'condición sensible [sin la cual las categorías no] pueden tener un significado *determinado* y referencia a algún objeto', Kant habla de 'la condición sensible bajo la cual en general los objetos pueden pertenecer [a una categoría]'. Esto, si yo lo he entendido, es pasar de 'Sin la adición de la temporalidad, las categorías no dicen nada de utilidad sobre el mundo empírico' a 'Sin la adición de la temporalidad, las categorías no se aplican al mundo empírico'. Lo primero es cierto; lo segundo genera el 'problema' que Kant intenta solucionar en el capítulo sobre el esquematismo.

Es hora de corregir mis afirmaciones de §26 de que Kant identifica dos de los conceptos extraídos de la tabla de los juicios con nuestros conceptos ordinarios de causa y sustancia. Lo que realmente dice es que éstos son los *esquemas* de los conceptos derivados de la tabla. Continúa, no obstante, equivocado porque el concepto de condicionalidad-en-el-tiempo no cubre simplemente el concepto de causa sino también otros conceptos condicionales que usamos en el mundo temporal, por ejemplo al amenazar; y algo puede ser un sujeto-en-el-tiempo sin que sea una sustancia según algún criterio ordinario de sustancialidad. Su explicación de lo que obtenemos al añadir la temporalidad a algunas de las otras categorías es todavía menos afortunada.

[1] 'Las categorías tienen esto de peculiar': A 244-5.

11. NECESIDAD CAUSAL

38. Kant y Hume sobre la causalidad

Con respecto al concepto de causa, Kant no es humeano. Los análisis empiristas deben fracasar, dice, porque 'el concepto de una causa lleva consigo un carácter de necesidad que ninguna experiencia puede dar'[1]. Sin embargo describe así el esquema del concepto de causa:

> El esquema de la causa... es lo real, al cual, si es puesto a capricho, sigue siempre algo distinto. Consiste pues en la sucesión de lo múltiple, por cuanto se halla sometida a una regla[2].

Esto se parece a la opinión de Hume de que la conexión causal es una construcción lógica extraída de la sucesión temporal y de la regularidad. Quizás, sin embargo, Kant considera que la obediencia a una 'regla' lleva consigo la necesidad y también la regularidad. O quizás piensa que el esquema de causa —que es la categoría en su forma empíricamente utilizable— no precisa llevar consigo la necesidad que encierra la categoría, porque está de acuerdo en que esta necesidad es tal 'que ninguna experiencia la puede ofrecer' y que por tanto,

[1] 'El concepto de una causa lleva consigo': A 112.
[2] 'El esquema de la causa': A 144 = B 183.

presumiblemente, no hace al caso para los detalles de cómo el concepto de causa es empíricamente utilizado. Körner describe así la posición kantiana:

> Kant, al tiempo que insiste en que la noción de causalidad no es equivalente a la de sucesión regular, sostiene que salvo que implique esta noción no podría referirse a nada de la percepción[1],

y, podríamos añadir, debe mantener que esta implicación es todo lo que se necesita para decidir qué es lo que está conectado con qué.

Dejemos el esquema. Deseo saber por qué Kant piensa que la categoría encierra necesidad, por qué piensa que las secuencias causales son necesarias a la vez que regulares y que Hume debe por tanto haberse equivocado en algo.

Uno de los puntos en que se opone a Hume es claramente válido. Nosotros decimos cosas como 'La presa tenía que derrumbarse', 'El agua debe hervir pronto', 'La pasionaria no puede florecer en este clima'. Hume explica esta manera fatalista de hablar como una proyección sobre el mundo de nuestras compulsiones intelectuales. Habiendo visto muchos Fs seguidos por Gs y ninguno al que no le ocurriese esto, nos encontramos con que cuando nos vemos ante un nuevo F no podemos evitar esperar un G, pero, debido a que 'La mente tiene una gran propensión a proyectarse sobre los objetos'[2], decimos 'Tiene que seguir un G' en lugar de 'Tengo que esperar un G'. Esto coloca nuestras espectativas razonables al mismo nivel que el lavado manual obligatorio, como si alguien que estuviese libre de tales compulsiones, alguien que negase que la presa tenía que derrumbarse o que el globo tenía que subir, fuese más racional que el resto de nosotros. Kant protesta:

> ... el concepto de causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo la presuposición de una condición, sería falso, si no descansase más que en una caprichosa y subjetiva necesidad, predispuesta en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según una regla semejante de relación. No podría yo decir: el efecto está para mí enlazado con la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino: estoy dispuesto de tal manera que no puedo pensar esa representación más que encadenada así; y esto precisamente es lo que más desea el escéptico, ... no faltarían gentes que no quisieran confesar esa necesidad subjetiva...; por lo menos con nadie se podría discutir sobre aquello que descansa solamente en el modo en que el sujeto está organizado[3].

Concedo este asalto a Kant. Pero Hume algunas veces no trabaja para desacreditar sino únicamente para analizar nuestra manera fatalista

[1] 'Kant, al tiempo que existe': S. Körner, *Kant*, pág. 74.
[2] 'La mente tiene una gran propensión': Hume, *Tratado*, I. iii. 14.
[3] 'El concepto de causa': B 168.

de hablar, mostrando que es un modo abreviado de hablar sobre ciertos tipos de regularidad observable. Kant, sin embargo discrepa, porque en su opinión las regularidades observables no pueden incluir esa 'necesidad que ninguna experiencia puede dar'.

Esto parece decir que Hume utiliza 'causa' demasiado generosamente, clasificando como causales algunas secuencias que, dado que no son necesarias, no son causales sino únicamente regulares. Sin embargo Kant no trata de refutar a Hume aportando contraejemplos, y está ciertamente acertado en no hacerlo así, porque, mientras que los contraejemplos podrían hablar en contra de un análisis empirista determinado, no podrían apoyar la afirmación de Kant de que un análisis empirista no es la cosa adecuada para buscar en primer lugar. Al decir esto yo no estoy haciendo la afirmación obvia de que refutar una ejecución de un programa no supone desacreditar concluyentemente el programa como tal. Ciertamente, alguien que piense que puede probarse la existencia de Dios, por ejemplo, no necesita retractarse de esto debido a que se haya mostrado que son inválidos determinados argumentos a favor de la existencia de Dios; pero *no* es esto lo que yo digo. Un programa puede en alguna medida quedar desacreditado si fallan determinadas realizaciones suyas: como se han descubierto fallos en argumento tras argumento en favor de la existencia de Dios, podemos razonablemente llegar a sospechar que no puede realizarse la tarea. Pero, y esto *es* lo que yo digo, los contraejemplos *empíricamente conocidos* para análisis empiristas específicos no tienen *ninguna relación* con el programa empirista[1]. Puede que sea imposible analizar la causalidad únicamente en términos de los rasgos observables del mundo; pero esto no puede mostrarse, ni siquiera sugerirse, señalando que un análisis particular trata como causal algo que sabemos a través de sus rasgos observables que no es causal. Por ejemplo, se ha dicho que Hume debe considerar que 'Siempre que la sirena de las cinco suena en Manchester, los obreros de Glasgow dejan de trabajar' informa sobre una conexión causal, cosa que obviamente no hace. Pero un empirista puede preguntar cómo sabemos que no existe en este caso conexión causal, y —sin hacer su análisis menos empirista— rectificarlo a la luz de nuestra respuesta.

Si Kant no ataca a Hume con duros contraejemplos, se debe a que sabe que no constituyen armas adecuadas para este tipo de batalla.

¿Qué es, entonces, lo que Kant pretende cuando dice que existe una noción de necesidad causal que debe eludir cualquier análisis empirista? Una respuesta normal a esto es la que sigue. En el capítulo de los 'Principios' Kant intenta probar que un ser autoconsciente debe

[1] Contraejemplos empíricos: A. C. Ewing, 'A Defence of Causality', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 33 (1932-3). W. Kneale, 'Natural Laws and Contrary-to-Fact Conditionals', *Analysis*, vol. 10 (1950).

tener experiencia de un mundo causalmente ordenado. Hume, por otro lado, da la impresión de que nuestra experiencia podría en un momento dado volverse caótica: en su retrato de la condición humana, al contrario que en el de Kant, el orden causal se presenta como un accesorio opcional. Ahora bien, se dice a menudo que Kant afirma, en contra de Hume, que *Las leyes causales son necesarias* en el sentido de que (a) *Debe haber leyes causales* (conocidas) si es que ha de haber autoconciencia. Esto, sin embargo, es muy diferente de decir que *Las leyes causales son necesarias* en el sentido de que (b) *Toda ley causal expresa algún tipo no-empírico de necesidad*. Cuando Kant dice que 'encierra el concepto de causa... el concepto de necesidad del enlace con un efecto'[1], está seguramente formulando una queja de tipo (b) en contra del análisis humeano de causa; pero (a) aporta en contra de Hume un cargo que es compatible con cualquier análisis, en concreto que ha exagerado la dispensabilidad —o ha dejado de resaltar la indispensabilidad— del orden causal.

Kant parece identificar algunas veces estas dos quejas[2], y algunos comentadores le han seguido el juego. Walsh las separa, pero en mi opinión de un modo no suficientemente nítido:

> Kant no está diciendo enfáticamente que algún tipo de necesidad interna ligue causa y efecto... La necesidad que marca la relación causal está... totalmente derivada de la necesidad del propio principio general de la causalidad[3].

Pero si todo lo que está sobre la mesa es 'la necesidad del propio principio causal', es decir, la indispensabilidad del orden causal, entonces la expresión 'la necesidad que marca la relación causal' es, como mínimo, muy desorientadora. Para aquellos que confunden completamente 'las leyes causales expresan necesidad' con 'Todos los acontecimientos deben someterse a leyes causales': quizás se han dado cuenta de que Hume las trata conjuntamente[4], y no han comprendido por qué.

Existe una razón especial por la que Kant debe fracasar a la hora de hacer la distinción. Concierne a su doctrina de la síntesis transcendental. Mostré en §30 que Kant concibe a ésta algunas veces como un análisis parcial de la noción de una mente unificada y algunas veces como la teoría de que toda mente está unificada por un acto intelectual atemporal. Sólo en la primera interpretación incorpora la doctrina atisbos genuinos, pero es la última —que es una versión de la interpretación genética— la que ahora nos ocupa.

[1] 'encierra el concepto de causa': B 5.

[2] Kant parece identificar a veces: véase la oración en A 195-6 = B 241.

[3] 'Kant no está diciendo enfáticamente': W. H. Walsh, *Reason and Experience* (Razón y experiencia) (Oxford, 1947), pág. 153.

[4] Hume los trata conjuntamente: Hume, *Tratado*, I. iii. 3.

Según esta interpretación genética, la doctrina kantiana de la síntesis transcendental (a) se propone decir cómo llegan a existir las mentes unificadas, (b) considera el entendimiento como un tipo de mecanismo sintetizador, y (c) hace una afirmación sintética acerca de cómo el mecanismo sintetizador trabaja de hecho. Aquí están las tres entrelazadas:

...un entendimiento, por cuya representación existiesen al mismo tiempo los objetos de esa representación, no necesitaría acto alguno particular de la síntesis de lo múltiple, para la unidad de la conciencia. Pero el entendimiento humano necesita ese acto porque piensa solamente, y no intuye[1].

En la Deducción Transcendental, por tanto, como en la Estética, Kant exhibe tres malas tendencias: sustituir el análisis de un concepto por afirmaciones sobre la génesis de sus ejemplos, reificar una facultad o capacidad, y buscar una garantía a priori para una conclusión sintética. Estas pueden considerarse como facetas de un único error: en la Estética, el error es el de decir que el sentido interno impone a todas nuestras intuiciones la Temporalidad; en la Deducción Transcendental, es el de decir que el entendimiento impone a todas nuestras intuiciones ciertos otros tipos de orden. Ahora bien, en el capítulo de los 'Principios' Kant argüirá que el orden causal se halla entre estos otros tipos, y por tanto no es sorprendente encontrárnoslo diciendo que en nuestra experiencia existe un orden causal porque el entendimiento lo puso allí:

Nosotros mismos somos los que establecemos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos *Naturaleza*, siendo imposible hallarlos en ella si no los tuviéramos y existieran previamente en nuestra mente[2].

La idea del orden causal como impuesta a la experiencia aparece también aquí:

Parece, en verdad, muy extraño y absurdo que la naturaleza se regule en nuestro principio subjetivo de la apercepción y dependa, por tanto, de él en cuanto a su legalidad. Pero si se piensa que esta naturaleza no es en sí más que un conjunto de fenómenos... no maravillará que tan sólo podamos descubrirla... en aquella unidad mediante la cual se constituye para nosotros en objeto de toda la experiencia posible, es decir, naturaleza. Ni maravillará que justo por esta razón esta unidad pueda ser conocida a priori, y por tanto como necesaria[3].

La segunda oración de este pasaje es intachable: dice que 'naturaleza' = 'naturaleza descubrible' y que lo que es descubrible por una mente

[1] '... un entendimiento por cuya representación': B 139.
[2] 'Nosotros mismos somos los que establecemos el orden y la regularidad': A 125.
[3] 'Parece, en verdad, muy extraño y absurdo': A 114.

debe conformarse a las condiciones para la identidad mental. El problema está en la primera oración, donde Kant dice no únicamente que el mundo cognoscible deba tener una cierta unidad, sino que esa unidad le es *impuesta* al mundo por la mente. La explicación impositiva del orden causal también encuentra expresión en otros pasajes[1].

Kant, creo yo, persiste en la interpretación genética de la 'síntesis transcendental' en gran manera porque pinta el orden causal como estampado sobre el mundo fenoménico por la mente humana. Uno se lo puede imaginar deleitándose con esa pintura mientras describe al entendimiento como 'el legislador de la naturaleza'[2], o compara su 'nuevo modo de pensar', con el de Copérnico[3], o condesciende con Hume:

> Pero no pudo explicarse... [etc., etc.] y no cayó tampoco en la cuenta de que acaso el entendimiento, por medio de esos conceptos mismos, pudiera ser el creador de las experiencias en donde sus objetos son hallados... [etc., etc.][4]

Le gusta la explicación impositiva del orden causal no sólo por su ingenuidad sino también por su efecto de *shock*. Ya le he citado diciendo que 'parece, en verdad, muy extraño y absurdo', y está también esto:

> Por extraordinario y absurdo que parezca ser el decir que el entendimiento es la fuente de las leyes de la naturaleza, y por consiguiente su unidad formal, no deja por eso esta afirmación de ser correcta[5],

y esto:

> La cuestión es cómo puede ser concebible que la naturaleza deba regirse por categorías que... no se modelan según su patrón... La solución de este aparente enigma es como sigue[6].

La explicación impositiva tiene que ver con la necesidad de las causas, tal como a continuación se indica. Del mero hecho de que un mundo cognoscible deba estar casualmente ordenado, no se sigue nada sobre si el concepto de causa encierra un tipo no empírico de necesidad. Pero si el mundo conocido está causalmente ordenado porque el entendimiento impone el orden a la experiencia, se sigue que las leyes causales

[1] 'La explicación impositiva... en otros pasajes: A 92 = B 124-5, B xv-xviii, B 164, A 196 = B 241.

[2] 'el legislador de la naturaleza': A 126.

[3] 'nuevo modo de pensar': B xv-xviii.

[4] 'Pero no pudo explicarse': B 127.

[5] 'Por extraordinario y absurdo': A 127.

[6] 'la cuestión es': B 163.

expresan 'necesidad' en el sentido de que no sólo hablan de lo que sucede, sino de lo que transcendentalmente se hace suceder en el mundo conocido.

Kant no acepta este argumento de modo no ambiguo. Aquí, por ejemplo, parece rechazarlo:

> La facultad pura del entendimiento, de prescribir a priori, por meras categorías, leyes a los fenómenos, no alcanza a más leyes que a aquellas envueltas... en la legalidad de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Las leyes particulares, puesto que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, no pueden ser *deducidas* en su carácter específico de las categorías, si bien todas están sujetas a éstas. Tiene que sobrevenir la experiencia para que podamos obtener algún conocimiento de estas leyes particulares[1].

¿Qué supone para las leyes causales individuales estar 'sujetas a' pero no ser 'deducidas de' la legalidad general que 'prescribe' el entendimiento? El pasaje totalmente ambiguo[2] de A 92 = B 125 no contesta a esto, ni tampoco lo hace esta afirmación de Kant: 'Todas las leyes empíricas no son sino determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento; es bajo estas leyes y según su norma como las primeras son en primer lugar posibles'[3].

Kant desea naturalmente negar que 'El mundo obedece leyes' implique las leyes que el mundo obedece. Pero su imagen del entendimiento como 'legislador de la naturaleza' concede al entendimiento no sólo el insistir en que la naturaleza debe obedecer algunas leyes sino también el prescribir qué leyes debe obedecer la naturaleza. Este, a mi entender, es el porqué de que más de una vez diga que las leyes causales particulares son 'determinaciones particulares'[4] de las leyes puras del entendimiento; y esto explica también el siguiente pasaje:

> Sin excepción, hállanse todas las leyes de la naturaleza bajo superiores principios del entendimiento, ya que se limitan a aplicar éstos a determinados casos [en el campo] del fenómeno. Estos principios solos dan pues el concepto, que contiene la condición, y por decirlo así el exponente, para una regla en general. Lo que la experiencia da es el ejemplo que se halla bajo la regla[5].

En otra ocasión inmediatamente antes de una referencia a 'un principio... que se asienta en el entendimiento', Kant dice que Hume estaba equivocado 'al inferir de la contingencia de nuestra determinación *de acuerdo con la ley* la contingencia de la *ley* misma'[6]; y en este pasaje

[1] 'La facultad pura del entendimiento': B 165.
[2] El pasaje totalmente ambiguo: A 92 = B 125.
[3] 'Todas las leyes empíricas': A 127-8.
[4] 'determinaciones particulares': A 126.
[5] 'Sin excepción, hállanse todas': A 159 = B 198.
[6] Hume estaba equivocado: A 766 = B 794.

la expresión 'la ley' se refiere aparentemente no al principio de que todo tiene una causa sino a una ley específica sobre la fusión de la cera.

La creencia kantiana en que cada ley causal envuelve necesidad, parece por tanto alimentarse de su creencia en que el orden del mundo conocido le viene a éste impuesto por el entendimiento.

Kant mantiene una opinión que será familiar a los lectores de Popper[1]: en lugar de observar pasivamente el mundo, esperando que nos sugiera leyes causales, tomamos la ofensiva formulando hipótesis que toman la delantera a los datos, y las contrastamos. En su mejor pasaje en este sentido, la tesis principal de Kant es que nuestras observaciones particulares deben ir apuntaladas por 'los principios de la razón', y de modo crucial por el principio de que existe un orden causal comprehensivo de algún tipo. Pero cuando habla de experimentar de acuerdo con un 'plan previamente pensado', debe tener en mente la contrastación de hipótesis específicas: mientras que el principio de que existe un orden causal en el mundo no dicta un 'plan' experimental, una hipótesis específica puede hacer precisamente eso. Esto es lo que él dice:

> La razón no ve sino lo que ella misma produce según sus propios planes, y... debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas y no dejarse conducir por ella encadenada. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que a la razón le concierne descubrir. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les formula[2].

Esta visión de cómo las hipótesis se relacionan con el experimento puede hacerse que se parezca a la tesis de que el orden causal es impuesto por el entendimiento: por ejemplo, ambas podrían expresarse con las palabras 'Llevamos leyes al mundo en lugar de extraerlas de él'. Más aún, ambas se enfrentan a Hume, quien ciertamente infravaloraba los aspectos activos, de formación de hipótesis, de la empresa científica. Kant puede haber tendido a confundir ambos puntos de vista, pero de hecho son distintos. La tesis popperiana tiene que ver con la formulación de osadas conjeturas y con su contrastación por medio de experimentos deliberados; tales procedimientos familiares se encuentran a un mundo de distancia del misterioso acto de síntesis postulado por la doctrina de la imposición.

[1] Familiar a los lectores de Popper: K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Londres, 1959), cap. 1. (trad. castellana en Ed. Tecnos. La lógica del descubrimiento científico.)

[2] 'La razón no ve sino': B xiii.

39. Necesidad y universalidad

He presentado cuatro aspectos de la oposición kantiana a Hume:

(1) Dice que 'X debe producir Y' no precisa ser una expresión de las propias compulsiones internas del hablante. Esto es correcto, pero no muestra que el 'debe' sea no-empírico.

(2) Pasa, tal vez, de 'Debe haber leyes causales' a 'Toda ley causal expresa algún tipo de necesidad no-empírica'. Hacer esto es pasar de modo ilegítimo de un enunciado sobre la indispensabilidad de las leyes causales a otro sobre el significado de 'ley causal'.

(3) Se ve animado por la interpretación impositiva de 'Debe haber leyes causales' a pesar que toda ley causal expresa algún tipo de necesidad. Quizás lo uno implique lo otro, pero la explicación impositiva es en sí misma inaceptable.

(4) Ve más que Hume respecto del lugar de la formación de hipótesis en la ciencia, y está, tal vez, inclinado a conectar este atisbo con la explicación impositiva del orden causal.

Todo ello constituye una base muy insuficiente para afirmar que el análisis empirista de la causalidad está abocado al fracaso. Porque (2) llega a ello mediante un paso inválido a partir de una premisa verdadera, y (3) mediante un paso válido a partir de una premisa falsa; mientras que (1) y (4) carecen aquí de importancia.

El fatalismo kantiano, sin embargo, tiene además una quinta fuente que está insinuada a lo largo de toda la *Crítica* y algo más que insinuada aquí:

> [1] [Si dijésemos] que la experiencia ofrece sin cesar ejemplos de... regularidad de los fenómenos, que dan ocasión bastante para separar de ella el concepto de causa y verificar al mismo tiempo la validez objetiva de este concepto, no advertiríamos que el concepto de causa no puede originarse de esa manera... [2] Porque este concepto exige totalmente que algo, A, sea de tal modo que el otro algo, B, le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal.* [3] Los fenómenos proporcionan ciertamente casos, por los cuales es posible una regla según la cual algo acontece habitualmente, pero nunca prueba que la secuencia sea *necesaria.* [4] Por eso tiene la síntesis de la causa y el efecto una dignidad, que no se puede expresar empíricamente, y es a saber: que el efecto no sólo sucede a la causa sino que es puesto *por* ésta y surge *de* ésta. [5] La universalidad estricta, no es tampoco una característica de las reglas empíricas; pueden conseguir, a través de la inducción, nada más que una universalidad comparativa...[1]

Las oraciones (1) y (2) parecen pregonar la anterior acusación —que Kant hasta la fecha no ha logrado justificar— de que la necesidad de las causas debe eludir el tipo humeano de análisis. La expresión

[1] '[Si dijésemos] que la experiencia': A 91-2 = B 123-4.

resaltada 'necesariamente y según una regla absolutamente universal' parece significar 'no sólo de acuerdo con una regla absolutamente universal (lo cual puede admitirlo Hume) sino también necesariamente (lo cual no puede admitirlo)'. Pero la oración (3) sugiere que después de todo existe un punto en cuestión sobre la universalidad, porque acusa a Hume de esquivarnos arteramente con regularidades que se producen 'habitualmente'. Existe incluso un indicio de que la cuestión sobre la universalidad *es* la cuestión sobre la necesidad; se trata a una regularidad que se produce 'habitualmente' como si fuese la antítesis obvia de una regularidad que se produce 'necesariamente'. Esto sugiere que sólo un enunciado universal necesario puede ser verdadero sin excepciones; y la afirmación de la oración (5) de que la universalidad, como la necesidad, es inalcanzable por medios puramente empíricos, conlleva una sugerencia similar. En la traducción de Kemp Smith, (5) reza 'Esta universalidad estricta de la regla no es... etc.,' lo cual *identifica* positivamente la necesidad implícita en (4) con la universalidad explícitamente discutida en (5). Pero el uso que hace Kemp Smith de 'Esta', al igual que su omisión de 'tampoco', no encuentra apoyo en el alemán[1]. No obstante, Kant parece asumir en el pasaje anterior que la necesidad y la universalidad estricta están, como dice en otro lugar, 'inseparablemente unidas'[2]. Evidentemente, un enunciado universal que es necesario es *a fortiori* verdadero, y por tanto no tiene excepciones; pero Kant parece pensar que, por el contrario, un enunciado universal puede ser verdadero sin excepciones sólo si es necesario. Dado que 'verdadero' sin excepciones no significa sino 'verdadero', esto supone decir que todo enunciado no necesario es falso; lo cual no es plausible.

Su plausibilidad no se ve incrementada por el uso kantiano, arriba y en el pasaje próximo a ser citado, de la palabra 'estricta'. Podemos, por supuesto, usar 'universalmente verdadero' en un sentido que sea tan estricto, esto es, tan estrecho, que un enunciado cuente como universalmente verdadero sólo si no puede tener excepciones; del mismo modo que podemos usar 'padre' de un modo tan estricto, es decir, de un modo tan estrecho, que un hombre cuente como padre sólo si tiene un mínimo de tres vástagos. Pero Kant —como Berkeley antes que él[3]— parece confundir esto con otra clase muy diferente de modo de ser estricto que consiste en el uso de una palabra con una atención cuidadosa al significado que le es propio.

[1] No encuentra apoyo en el alemán: *cf.* J. Bennett, 'The Status of Determinism'. *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 14 (1963), pág. 111.

[2] 'inseparablemente unidas': B 4.

[3] Como Berkeley antes que él: Berkeley, *New Theory of Visión and Other Writings* (Londres, 1960), pág. 237; *cf.* 've con tus ojos', en la pág. 236.

Considérese ahora el siguiente pasaje:

La experiencia no da jamás a sus juicios *universalidad* verdadera o estricta, sino sólo asumida y comparativa, por medio de la inducción, de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino válido absolutamente a priori. La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad de conocimiento a priori. Necesidad y universalidad estrictas son pues señales seguras de un conocimiento a priori y están inseparablemente unidas[1].

¿Cómo pasa Kant de 'un juicio [que] es *pensado* con estricta universalidad' a uno que es '*válido* absolutamente a priori'? Y ¿está diciendo realmente que tengamos '*conocimiento* a priori' de las leyes causales? Estas y otras preguntas se le amontonan; pero yo sólo deseo explorar una cosa de este proteico pasaje, en concreto la referencia kantiana a 'un juicio [que] es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción'. Si está sugiriendo que le está permitido a un científico proteger sus hipótesis insistiendo en que no cabe que ninguna excepción 'se permita como posible', entonces está equivocado. Creo, sin embargo, que lo que señala es algo diferente y más sutil, lo cual da, al menos, una razón válida para decir que Hume está comprometido con algún tipo de permisividad acerca de la 'universalidad estricta'. Intentaré explicar esto.

Hume, como la mayoría de nosotros, pensaba que un enunciado en forma de ley que resulta falso aun en un sólo caso debe ser desechado: (a) porque tiene, o podría hacerse que tuviera, un número ilimitado de contraejemplos; y (b) porque los hechos que cubre los cubre también otra ley —quizás todavía no formulada— que carece de casos contrarios. Pero (a) y (b) son cuestiones contingentes. Suponfamos que fuesen falsas. Supongamos, por ejemplo, que Dios nos dice que la mejor ciencia que el mundo admite es una que consta de enunciados universales cada uno de los cuales está falsado en unos pocos, pero sólo en unos pocos, casos. ¿Debemos entonces desesperar de tener una ciencia genuina? Sería seguramente más ajustado establecer una ciencia cuantificada de un modo débil, es decir, una cuyas hipótesis usasen un cuantificador con la fuerza de 'Para todos salvo unos pocos valores de x...', Esa, en alguna medida, tendría que ser la elección de Hume. Dada su explicación de lo que son las leyes causales y

[1] 'La experiencia no da jamás': B 3-4.

del porqué son útiles, debe decir que una ciencia cuantificada de un modo débil nos serviría del mismo modo, y casi tan bien, como una consistente en enunciados genuinamente universales. Podría admitir una modesta pérdida de utilidad: las predicciones podrían ser ligeramente menos fiables, las explicaciones menos satisfactorias. Pero habría de permitir que las predicciones y las explicaciones genuinas podrían darse en términos de una ciencia cuantificada de un modo débil. Para él, todo esto debe ser una cuestión de grado: si Dios nos dice que las mejores leyes que podemos encontrar tendrán cada una cincuenta excepciones conocidas, entonces las cosas serán moderadamente malas; si Él nos dice que las mejores leyes de que podemos encontrar no tendrán cada una nada más que una sola excepción conocida, entonces las cosas sólo serán una cincuentava parte de malas. La universidad estricta es deseable, pero sólo como el límite de algo que deseamos en tan alto grado como sea posible.

Para Kant, por otro lado, un gran abismo separa los enunciados universales sin excepciones de los que tienen un sólo contraejemplo. Creo que considera que la diferencia entre un contraejemplo y dos (o cincuenta) no tiene importancia teórica: el primer contraejemplo es el que hace el daño crucial. Esto se debe a que es esencial para las nociones de *explicación,* de que algo sea de tal modo porque otra cosa sea de tal otro, de que un acontecimiento *provenga de* otro acontecimiento, el que todas éstas estén respaldadas por reglas absolutamente universales. Por ejemplo, decir 'En t_2 sucedió un F porque en t_1 sucedió un G y *casi* todas las veces que ocurre un G se ve seguido por la aparición de un F' no es en absoluto dar una explicación. El defecto en la posición de Hume —creo que piensa Kant— es que no puede hacer justicia a este hecho: su única razón para conectar 'explicar', 'porque' etc. con reglas sin excepciones es su creencia contingente en que existen tales reglas, y en que cualquier regla que tenga una excepción puede hacerse que tenga muchas. Debido a que piensa que la causalidad puede entenderse en términos puramente empíricos, Hume no puede conceder importancia filosófica a la diferencia entre una regla que siempre se mantiene y otra que se mantiene casi siempre.

Podría ser desorientador, pero no sería absurdo, expresar este punto en términos fatalistas, y esto tiene que ver con un rasgo de la posición de Hume que Kant, con su molde mental rigorista, hubiese condenado de haberlo advertido. Creo que lo advirtió, y que los dos párrafos precedentes explican su enlace de la 'universalidad estricta' con la necesidad, tal como se expresa en expresiones tales como 'Un juicio [que] es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción'.

Kant, por tanto, ha apuntado a un rasgo interesante de la posición de Hume; pero creo que está equivocado al quejarse de él. La admisión

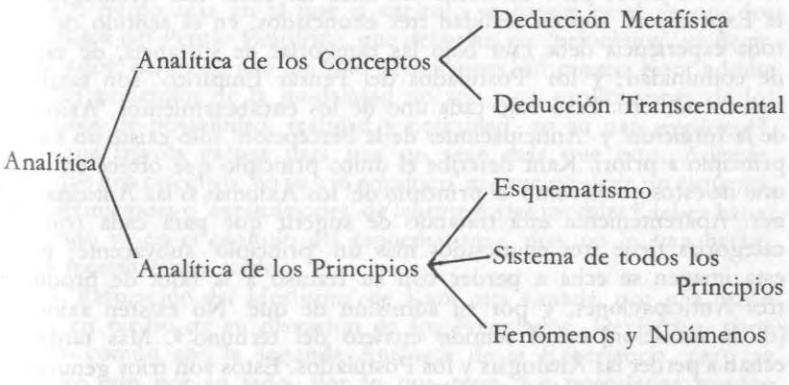
en la propia ciencia de enunciados de la forma 'Para todos salvo para unos siete valores de x, ...' no necesitan llevar consigo una pérdida de respetabilidad intelectual. Yo he defendido en otro lugar que los procedimientos científicos establecidos —en especial en conexión con experimentos irrepetibles— nos exige de un modo positivo estar preparados para adoptar una ciencia cuantificada de un modo débil[1].

[1] Yo he defendido en otro lugar: L. Bennett, 'The Status of Determinism'.

12. LOS AXIOMAS, ANTICIPACIONES Y POSTULADOS

40. El 'Sistema de todos los principios': preliminares

La Analítica está dividida de esta forma:



No necesito ofrecer un tratamiento separado del capítulo sobre los fenómenos y noúmenos. Ni tampoco discutiré el apéndice a la Analítica de los Principios: se trata de un pasaje de ocho páginas titulado 'Anfibología de los conceptos de reflexión', seguido por una

'Nota' de veintitrés páginas sobre él; se critica a Leibniz, aunque no en aquellos puntos que hoy le hacen más interesante, y termina con una cuádruple 'división del concepto de *nada*'[1]. Resta, por tanto, tan sólo el capítulo cuyo título completo es 'Sistema de todos los Principios del Entendimiento Puro'.

En este capítulo Kant intenta probar algunos 'principios' a priori que implican a las categorías. Aquí, por vez primera, debemos atender a los rasgos que distinguen a unas categorías de otras, y no sólo al *status* categorial que se supone que comparten.

Kant trata de imponer al capítulo una forma y unidad que no surge de su contenido de un modo natural. Si se quieren captar los contenidos reales del capítulo debe entenderse, y prescindirse de, su ingenua arquitectónica, que aquí logra su peor versión.

La terminología kantiana es disparatada. Los principios a priori sobre las categorías de cantidad se llaman *Axiomas de la Intuición;* mientras que las categorías de cualidad reciben su tratamiento en las *Anticipaciones de la Percepción,* las de relación en las *Analogías de la Experiencia,* y las de modalidad en los *Postulados del Pensar Empírico.* Los términos 'Axioma', y 'Postulado' son al menos aproximadamente equivalentes a '(primer) principio'; pero la defensa kantiana de 'Analogías'[2] es absurda y su uso de 'Anticipaciones'[3] se basa en una mala aplicación de la dudosa distinción entre la forma y la materia de la experiencia. El mejor modo de considerar a estas intimitatorias etiquetas es como si fuesen nombres propios arbitrarios y no-descriptivos.

Sería de esperar que Kant presentase doce principios, agrupados en cuatro tríos; pero de hecho no hace tal cosa. Las 'Analogías de la Experiencia' son en realidad tres enunciados, en el sentido de que toda experiencia debe caer bajo las categorías de sustancia, de causa, de comunidad; y los 'Postulados del Pensar Empírico' son también tres en número. Pero bajo cada uno de los encabezamientos 'Axiomas de la Intuición' y 'Anticipaciones de la Percepción' sólo existe un único principio a priori. Kant describe el único principio que ofrece en cada uno de estos casos como 'el principio de' los Axiomas o las Anticipaciones. Aparentemente está tratando de sugerir que para cada trío de categorías tiene tres enunciados más un 'principio' subyacente; pero esta imagen se echa a perder con su fracaso a la hora de producir tres Anticipaciones, y por su admisión de que 'No existen axiomas [de la intuición] en el sentido estricto del término'[4]. Más tarde la echan a perder las Analogías y los Postulados. Estos son tríos genuinos, como yo he señalado, pero Kant no puede presentar convincentes

[1] 'división del concepto de *nada*': A 291 = B 348.

[2] Defensa kantiana de 'Analogías': A 179-80 = B 222-3.

[3] Su uso de 'Anticipaciones': A 167 = B 209.

[4] 'No existen axiomas': A 164 = B 204; véase también A 733 = B 761.

'principios de' ellos. Con los Postulados ni siquiera lo intenta; y su 'principio de' las Analogías es sólo un anémico semi-sustitutivo del trío, que parece estar incluido solamente para preservar una estructura de principio-más-trío.

En breve, en cuanto a la cantidad y a la cualidad todo el trabajo lo realiza el 'principio', mientras que con la relación y la modalidad lo efectúa el trío. La razón es sencilla: hay un trío de enunciados justo en aquellos casos en que existe un trío genuino de categorías. Las categorías de cualidad (realidad, limitación y negociación) no forman un trío genuino, porque, como mostré en §22, la limitación es espúrea. Como con las categorías de cantidad: hay tres de éllas legítimas, pero en el capítulo de los 'Principios' Kant encaja otra cosa en su lugar. Las categorías de cantidad tienen que ver con preguntas como '¿Son todos los *Fs Gs*, o sólo algunos de ellos, o sólo uno de ellos?'; pero en este capítulo lo que entra bajo el encabezamiento 'cantidad' descansa más bien sobre preguntas como '¿Cuánto es esto?' y '¿Cómo es de grande?' y '¿Cuánto duró?'. Esto representa un deslizamiento radical desde una 'cantidad' que encierra todos/algunos/uno a una 'cantidad' que encierra, en expresión de Kant, 'las matemáticas de los fenómenos'[1]. En B, Kant hace un intento superficial para mostrar que esto no es sólo un juego de palabras sobre 'cantidad' señalando que 'el concepto de un *número*... pertenece a la categoría de totalidad'[2]. Esto no tiene fuerza. Los conceptos numéricos encierran totalidad; pero también lo hace el concepto de causa, y sin embargo Kant no lo introduce bajo el encabezamiento de 'cantidad'.

Otro punto más en el que el capítulo se tuerce es el de que los Postulados del Pensar Empírico, que deberían ser 'principios', es decir, enunciados, de hecho son tan sólo definiciones. El mismo Kant admite que 'los principios de la modalidad no son sino explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad, en su uso empírico'[3], y da una frívola excusa para que no sean más que esto. Además, dado que una categoría 'en su uso empírico' es precisamente un esquema, estas definiciones o 'explicaciones' de las categorías modales[4] deben haber aparecido ya en el capítulo del esquematismo, mas no lo han hecho, como mostraré más tarde.

La 'Refutación del Idealismo' de Kant está situada, por una razón tonta, en medio de su discusión de los Postulados. De hecho, tiene más en común con la segunda Analogía de la Experiencia, pero ya discutiré esto por su lado. Por lo que resta, los postulados pueden ser tratados correctamente de modo directo.

[1] 'las matemáticas de los fenómenos': A 165 = B 206.
[2] 'el concepto de un *número*': B 111.
[3] 'Los principios de la modalidad': A 219 = B 266.
[4] Explicaciones kantianas de las categorías modales: A 218 = B 265-6.

Kant dice que el concepto de *posibilidad* en su uso empírico es el concepto de consistencia con 'las condiciones formales de la experiencia'; que *realidad* es el concepto de 'lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia'; y que la *necesidad* es el concepto de estar implicado por las 'condiciones universales de la experiencia'. Las 'condiciones formales [o universales] de la experiencia' en cuyos términos se explican la posibilidad y la necesidad son precisamente aquellas verdades generales sobre la intuición y el pensamiento que Kant espera haber probado en la Estética y en la Analítica. Así, una proposición es 'necesaria' en el presente sentido si es sintética y a priori, y es 'posible' si no está en conflicto con nada sintético y a priori. La explicación que ofrece Kant aquí de 'realidad' pretende claramente repetir y reforzar un idealismo transcendental[1].

Aparentemente piensa que 'necesario' y 'posible' sólo pueden aplicarse al mundo empírico si se usan en estos sentidos especiales. Pero un estado de hechos empírico puede, después de todo, describirse adecuadamente como *lógicamente* posible. En conexión con este punto hay una cosa rara sobre el concepto de necesidad. Kant supone normalmente que lo que uno aplica a los datos empíricos no es una categoría en sí misma sino algo que les es más próximo[2]. Por ejemplo, la causalidad es un caso especial de condicionalidad; la substancialidad es un caso especial de la propiedad de ser objeto; y el concepto de posibilidad es, en su uso empírico un caso especial de (es más cercano o más fuerte que) la posibilidad lógica:

> Es ciertamente una condición lógica necesaria que un concepto de lo posible no deba contener ninguna contradicción; pero esto no basta, ni con mucho, para determinar... la posibilidad de un objeto tal como es pensado por el concepto[3].

Kant parece pensar también que el concepto de necesidad en su uso empírico es un caso especial de necesidad lógica: 'el tercer postulado... trata de la necesidad material en la existencia y no de la necesidad meramente formal y lógica'[4]. Pero la palabra 'meramente', que sugiere que la necesidad lógica es de alguna manera más débil que la 'necesidad material' está mal situada. Si las dos han de relacionarse como más débil y más fuerte, más amplia y más estrecha, hay que dar la vuelta a la relación. La ruinosa arquitectónica kantiana se le ha caído de nuevo.

Obsérvense las diferencias entre los conceptos modales 'en su uso

[1] Explicación kantiana de 'realidad': A 225-6 = B 272-4.
[2] No una categoría en sí misma: A 146-7 = B 186.
[3] 'Es ciertamente una condición lógica necesaria': A 220 = B 267-8.
[4] 'el tercer postulado': A 226 = B 279.

empírico' y los esquemas modales con quienes deben ser idénticos. La explicación kantiana de los esquemas está dominada por su deseo de convertir al tiempo en central para todo el tema del esquematismo. El esquema de posibilidad es oscuro, pero el esquema de realidad se proclama lisamente que es 'existencia en un determinado tiempo' y el de necesidad 'existencia de un objeto en todo tiempo'[1]; ninguno de los cuales coincide mucho con los Postulados del Pensar Empírico. Puede señalarse, incidentalmente, que el esquema de necesidad es indistinguible de el de sustancia. Este último se describe primero como 'permanencia de lo real en el tiempo'[2], y más tarde como 'permanencia (que es existencia en todo tiempo)'[3].

41. Extensión

El 'principio de' los inexistentes Axiomas de la Intuición dice: 'Todas las intuiciones son magnitudes extensivas'[4]. La distinción entre magnitudes extensivas e intensivas (estas últimas aparecen en el 'principio de' las Anticipaciones de la Percepción) es difícil e interesante. Vamos a examinarla.

La noción general de magnitud se ve envuelta en expresiones como '¿cuánto?', 'más', 'una gran cantidad', 'no lo suficiente', etc. Algo tiene magnitud extensiva —o, como dice Kant, algo es una magnitud extensiva si respecto de ello podemos preguntar '¿cuánto?', queriendo decir '¿Cuál es su extensión?' Tratamos con magnitudes extensivas cuando preguntamos respecto de un objeto lo grande que es, o respecto de un proceso lo que duró. Tratamos con magnitudes intensivas cuando preguntamos lo agudo que es un dolor, o lo fuerte de un ruido, o lo agrio de una bebida; la idea crucial, al menos en estos ejemplos, es la del grado de intensidad de alguna sensación.

Algunas expresiones podrían referirse a ambos tipos de magnitud. 'Mi vecino es muy ruidoso' puede ajustarse tanto a la longitud y frecuencia de sus ruidos como a su fuerza. 'La artritis es una enfermedad de mucho dolor' puede significar que los artríticos tienen dolores muy a menudo, y que a veces sufren dolores muy agudos. 'Lleva el conjunto más azul que se haya visto' puede informar sobre que cada elemento de su conjunto es azul, y de que varios de ellos son vívidamente, agresivamente azules.

Mis ejemplos de la distinción intensivo/extensivo han servido para localizarla; pero mis puntualizaciones generales, que deben haber explicado de qué distinción se trata, han sido circulares. He usado 'extensión'

[1] Esquemas de realidad y necesidad: A 145 = B 184.

[2] 'permanencia de lo real en el tiempo': A 144 (en la mayoría de las ediciones aparece erroneamente como A 143) = B 183.

[3] 'permanencia (que es existencia...)': A 242 = B 300.

[4] 'Todas las intuiciones son magnitudes extensivas': B 202; *cf.* A 162.

al explicar 'extensivo', e 'intensidad' al explicar 'intensivo'. Si buscamos en Kant una explicación general, no circular, de las magnitudes extensivas, aprenderemos que algo tiene magnitud extensiva si 'la representación de las partes hace posible, y por tanto precede necesariamente, a la representación del todo'[1]. Si ignoramos la referencia a lo que 'hace posible' y 'precede' a la representación del todo, y consideramos que Kant está diciendo que una magnitud extensiva es aquella que tiene una cosa en virtud de tener *partes*, obtenemos una explicación que se ajusta a los ejemplos que he hecho. El solo de trombón de esta mañana de mi vecino fue sólo una parte temporal de las molestias que ha dado esta semana, y los guantes y el bolso de su mujer son partes de su conjunto; pero un toque de trombón no tiene por partes susurros de trombón, ni el intenso azul de un bolso es un todo cuyas partes sean otros azules más modestos.

La definición de 'magnitud extensiva' como 'magnitud que tiene una cosa en virtud de poseer partes' hace justicia no meramente a mis ejemplos sino a un rasgo empírico del tratamiento kantiano, en concreto a que él considera que los items que tienen magnitud extensiva son todos ellos espacial o temporalmente extensos. Las cosas que ocupan espacio tienen partes espaciales, y los procesos tienen partes temporales; y no está claro que haya partes de otro tipo. (Los objetos no tienen partes temporales, pero esto no entra en conflicto con lo que yo he dicho, porque los objetos no ocupan tiempo, lo hacen sus historias.) Hay usos derivativos de 'parte' que no encierran directamente magnitudes extensivas. Un acorde tocado por una orquesta es complejo porque tiene una multiplicidad de rasgos o aspectos; pero sería más natural describirlo como una multiplicidad de partes. Pero esto, creo yo, no es sino un préstamo basado en el hecho de que varios *rasgos del sonido* se correlacionan con las *partes de lo que lo produce*. Similarmente ocurre con las 'partes' de los sabores y olores complejos. Estas puntualizaciones no se aplican a la afirmación de que los sonidos y olores tienen partes porque ocupan un espacio, v. g., que un olor puede tener el mismo tamaño y forma que una habitación. Este uso de 'parte' puede ser insatisfactorio, pero no es derivativo: las 'partes' en cuestión, si las admitimos, son partes espaciales.

Si estoy equivocado al pensar que los usos primarios de 'parte' y 'todo' tienen que ver con la extensión espacial y temporal, podemos olvidar esto y atender simplemente a la equiparación kantiana de estos dos tipos de extensión con lo que él llama 'magnitud extensiva'. Esta equiparación no puede ser defendida sobre la base de que 'extensivo' está conectado con 'extensión' y de que sólo existen estos dos tipos de extensión; porque se puede hablar con propiedad de la extensión

[1] 'La representación de las partes': A 162 = B 203.

de la ignorancia o generosidad de alguien. Quizás tales usos de 'extensión' sean derivativos; pero, en lugar de argüir que lo son, ofrezco una explicación más modesta de lo que Kant ha hecho al llamar la atención sobre el concepto de magnitud extensiva. Ha utilizado la etiqueta 'magnitud extensiva' para demarcar definicionalmente dos especies de magnitud, a saber, la espacial y la temporal; e incluso si él no puede hacer esta demarcación interesándose en relacionarla con 'extensión' o con 'parte'/'todo', lo hace interesándose en comparar las magnitudes extensivas con las intensivas (véanse §§42-3).

Algunas veces Kant adopta la linea de que 'extensivo' puede definirse en términos de la sola extensión temporal, y que la noción de extensión espacial puede derivarse de ésta:

> No puedo representarme una línea, por pequeña que sea, sin dibujarla con el pensamiento, esto es, sin generar a partir de un punto todas sus partes una tras otra... Todos los fenómenos son... intuidos... como complejos de partes previamente dadas. No ocurre esto con todos los tipos de magnitudes, sino sólo con aquéllas que aprehendemos y nos representamos *extensivamente*[1].

El discurso sobre partes que están 'previamente dadas' y que 'preceden' al todo se toma aquí literalmente: una cosa con tamaño tiene magnitud extensiva porque debe gastarse tiempo en hacerla o 'representarla'. Kant realmente pretende decir esto. Mucho más avanzada la *Crítica* dice: 'La síntesis de las múltiples partes de [una región de] el espacio... es sucesiva, tiene lugar en el tiempo y contiene una serie.'[2] Señalé en § 10 que Kant supone algunas veces que las configuraciones espaciales deben pensarse en términos de lo que puede verse de un golpe de vista. Parece ahora estar negando que puedan ni tan siquiera pensarse de ese modo.

Esto explica por qué considera a la noción de lo que 'ocupa sólo un instante'[3] como crucial para la explicación de la magnitud extensiva. La intensidad de un dolor de muelas no tiene nada que ver con su duración —un dolor de muelas violento puede 'ocupar sólo un instante'— y Kant parece pensar que esto *prueba* que la intensidad del dolor no es una magnitud extensiva de ningún tipo. No lo es, por supuesto. El destello de un fucilazo tiene magnitud extensiva, no porque se necesite tiempo para que toda la luz se extienda, o para que nosotros nos la 'representemos', sino porque es espacialmente extenso. La extensión espacial se sostiene por su propio pie: no es un caso especial de extensión temporal.

La definición de 'extensivo' en términos de espacio y tiempo ofrece

[1] 'No puedo representarme': A 162-3 = B 203-4.
[2] 'La síntesis de las múltiples partes': A 412 = B 439.
[3] 'ocupa sólo un instante': A 167-8 = B 209-10.

a Kant su único argumento en favor del principio de que todo lo empírico debe tener magnitud extensiva: 'Como [el elemento de] la pura intuición en todos los fenómenos es el espacio o el tiempo, todo fenómeno es como intuición una magnitud extensiva'[1]. Esto resbala por la Deducción Transcendental y presenta el principio como una consecuencia directa de la Estética. De acuerdo con su propia explicación de la estructura de la *Crítica,* Kant debe decir que el principio concierne no al entendimiento sino a la sensibilidad, no al control intelectual de las intuiciones sino a su misma existencia. Debe por tanto considerar al principio como una de aquellas 'materias que no entran en el ámbito de [la Analítica de los Principios]'[2].

Kant piensa que el principio garantiza la mensurabilidad del mundo experimentado. Lo llama el 'principio transcendental de la matemática de los fenómenos... que hace que la matemática pura sea aplicable en su completa precisión a los objetos de la experiencia'[3]. Esto es erróneo, porque una cosa puede tener partes sin ser mensurables. Para medir una cosa debemos comparar su magnitud con la de algo *standard,* y esto no puede ser ni una parte de la cosa que se ha de medir ni contenerla como parte. Kant sólo ha mostrado, como mucho, que debemos ser capaces de comparar la magnitud de algo con las magnitudes de sus propias partes. Es cierto que la noción de un periodo de tiempo, o de una región de espacio, no tiene sentido divorciada de la noción de lo duradero o grande que sea; y por tanto podemos conceder a Kant que si el mundo debe ser espacial y temporal entonces debe admitir una métrica en este debilísimo sentido. Pero esto queda lejos de conceder que debemos ser capaces de aplicarle 'la matemática pura en su completa precisión'. Kant intenta rellenar esta laguna de su argumento mediante una de sus terroríficas apelaciones a la verdad a priori de la geometría[4].

42. Intensidad

¿Qué es una magnitud intensiva? Todo lo que hasta ahora he ofrecido son algunos ejemplos, y una referencia de pasada al 'grado de intensidad de alguna sensación'. Lo primero carece de generalidad, mientras que lo último ilumina sólo muy imperfectamente y, como mostraré, es también dudoso sobre otras bases.

Kant puede estar intentando una explicación positiva y general de la magnitud intensiva cuando dice que magnitud intensiva es aquélla que es 'aprehendida sólo como unidad, y en la cual la multiplicidad

[1] 'Como [el elemento de] la pura intuición': A 163 = B 203-4.
[2] 'materias que no entran': A 149 = B 188.
[3] 'principio transcendental de la matemática': A 165 = B 206, *cf.* A 178 = B 221.
[4] Una de sus terroríficas apelaciones: A 165 = B 206.

no puede ser representada más que por aproximación a la negación'[1]. Lo mejor que puedo hacer con 'aprehendida como unidad' es interpretarlo como 'no tiene partes', lo que sugiere una definición negativa de magnitud intensiva como magnitud que no es extensiva. Queda aún la cláusula 'y en la cual la multiplicidad no puede ser representada más que por aproximación a la negación'. El pensamiento kantiano parece ser éste: 'Una magnitud extensiva se reduce si se le quita alguna de sus partes a una cosa, como cuando se reduce una mancha roja en mi campo visual. La reducción de una magnitud intensiva, como cuando disminuye la saturación de una mancha roja, no es la pérdida de una parte sino...'Ahora bien, nosotros deseamos algo positivo, pero todo lo que Kant nos ofrece es, de hecho: '... sino una aproximación más cerrada a la negación'. Esto no nos lleva a ninguna parte. Conforme la mancha roja se va haciendo menos saturada, se aproxima a no ser absolutamente nada; pero esto es igualmente cierto si la mancha disminuye en tamaño. Análogamente, yo me aproximo a no tener dolores artríticos según mis dolores se van haciendo más suaves, o según van disminuyendo extensivamente al hacerse más breves y escasos. Por tanto la idea de 'aproximación a la negación' no demarca las magnitudes intensivas de las extensivas. Tal vez Kant estaría de acuerdo. Tal vez esté diciendo que con una magnitud intensiva la multiplicidad *sólo* puede representarse como aproximación a la negación, mientras que en el caso de la magnitud extensiva puede representarse no sólo de ese modo sino también de otro, en concreto envolviendo la complejidad de algo que tiene partes.

Kant saca mucho partido de la continuidad de las magnitudes extensivas; pero esto no proporciona tampoco una demarcación, porque una cosa puede reducirse, al igual que decolorarse, de modo continuo. Que Kant conoce esto muy bien queda mostrado en su mención de la divisibilidad infinita[2]; y además dice abiertamente que la continuidad es una 'propiedad de magnitudes'[3] de todo tipo.

Su otro único intento aparente de describir positivamente la magnitud intensiva es su referencia a 'magnitud intensiva, o sea un grado'[4]. Nosotros usamos 'grado' —y los alemanes usan *Grad*— respecto de las magnitudes intensivas más bien que de las extensivas. Hablamos de grados de saturación de color, de fuerza de un sonido, de intensidad de dolor, etc., como en 'Era doloroso en grado máximo'. La palabra 'grado' está menos a sus anchas con las magnitudes extensivas, dejando aparte el accidente de que los ángulos se midan en 'grados'. No hablamos, por ejemplo, de grado de tamaño. Pero los hechos lingüísticos son

[1] 'aprehendida solo como unidad': A 168 = B 210.
[2] Mención de la divisibilidad infinita: A 165 = B 206.
[3] 'propiedad de magnitudes': A 169 = B 211.
[4] 'magnitud intensiva, o sea un grado': A 166; *cf.* B 307.

mucho más complicados que todo esto, y no apoyan la conveniente conclusión de que las magnitudes intensivas envuelven grados mientras que las extensivas no lo hacen. La distinción intensivo/extensivo podría hacerse más clara si tuviésemos una imagen realmente completa —de la cual carecemos— de los usos de la palabra 'grado'.

Por tanto, lo mejor que Kant puede decir es: las magnitudes intensivas son magnitudes que no son extensivas. Esto es flojo, y a uno le gustaría ser capaz de mejorarlo; pero incluso con esta base insatisfactoria Kant es capaz de hacer un uso excelente de la distinción extensivo/intensivo, uso que discutiré brevemente.

El principio de las Anticipaciones de la Percepción dice: 'En todos los fenómenos, la sensación y lo *real* que corresponde a ella en el objeto, tiene una *magnitud intensiva,* o sea un grado.'[1] Kant habla de 'sensación' más que de 'intuición' porque llama sensación a la 'materia' de la experiencia, y desea hacer afirmaciones por encima del 'sorprendente' hecho de que tengamos un principio a priori que nos permita 'anticiparnos a la experiencia, precisamente en aquello que concierne a lo que sólo se obtiene a través de ella, a saber, su materia'[2].

Haciendo a un lado la referencia a 'lo *real*...', el principio dice que todas las sensaciones deben tener magnitud intensiva; y en realidad, añade Kant más tarde una escala móvil de magnitudes intensivas:

> Toda sensación... es capaz de una disminución, de tal modo que puede decrecer y gradualmente desaparecer. Entre la realidad... y la negación hay, por tanto, un continuo de muchas posibles sensaciones intermedias[3].

Esto, sin embargo, dice únicamente que nuestras sensaciones *son* como son: establece un hecho empírico, y no tiene sitio en el aparato kantiano de los principios a priori. No proporciona argumentos en favor de la imposibilidad de un mundo en el que nada sea indistinto o intermedio, en el que sólo haya un nivel de dolor, digamos, y sólo tres grados de saturación para cada color. Tal vez Kant replicaría que incluso en un mundo semejante habría 'un continuo de muchas *posibles* sensaciones intermedias': no es necesario que tales sensaciones intermedias tengan lugar realmente, pero deben ser siempre posibles. Esto haría que el discurso kantiano sobre la 'anticipación a la experiencia' pareciese bastante endeble, pero seguiría bastando para el más importante de sus argumentos relativo a la noción de magnitud intensiva.

Para entender este argumento, debemos hacer regresar 'real' a escena. Kant dice que la idea de *lo real en el espacio,* es decir, de lo que llena

[1] 'En todos los fenómenos': A 166; *cf.* B 207.
[2] 'anticipamos a la experiencia, precisamente en aquello': A 167 = B 209.
[3] 'Toda sensación... es capaz': A 168 = B 209-10.

u ocupa regiones del espacio, es la idea de *lo que es* R, siendo R una propiedad empírica, como la masa o la impenetrabilidad, elegida de acuerdo con cómo cree uno que es la materia prima básica del mundo externo. La elección de un R puede afectar a qué tipo de sensación se considere como central para la noción de estar frente a algo real en el espacio; mas, cualquiera que sea la elección que se haga, dice Kant, el enfrentamiento-con-la-realidad consiste exactamente en tener-una-sensación de un tipo privilegiado. Ahora bien, dos regiones de espacio de igual tamaño pueden manifestar el R elegido en grados diferentes: esto no es sino decir que dos cosas pueden tener el mismo tamaño teniendo pesos diferentes o diferentes grados de dureza, o de rigidez, etc. Algunos filósofos han pensado que en tal caso una de las dos regiones debe ser menos compacta que la otra, es decir, que la cosa que es más ligera o más blanda etc., debe contener menos de 'lo real', y más espacio vacío, que la cosa que es más pesada o más dura etc. Han tomado posesión del espacio como algo absoluto, que no admite grados; y por tanto han tenido que concebir 'S_1 está más lleno de realidad que S_2' como equivalente a 'Una mayor extensión de S_1 está llena de realidad'.

Kant objeta que además de la cuestión de si una región de espacio da lugar a sensaciones que muestran que contiene algo real, existe la cuestión de lo intensamente que se tienen esas sensaciones; y las diferencias en grado de intensidad no se deben necesariamente a diferencias subyacentes en la extensión en que varias regiones del espacio se hallan ocupadas por 'lo real':

> Incluso si la intuición completa de un determinado espacio o tiempo es en todo punto real, esto es, aunque ninguna parte de la misma esté vacía, sin embargo, como toda realidad tiene su grado, el cual puede disminuir hasta la nada (el vacío) a través de infinitos estadios sin que en modo alguno se altere la magnitud extensiva del fenómeno, debe haber infinitos grados diferentes en los que puedan llenarse espacio y tiempo. La magnitud intensiva puede en fenómenos diferentes ser mayor o menor, aunque la magnitud extensiva de la intuición continúe siendo la misma.[1]

Descartes, por poner un caso, se hubiese beneficiado de compartir en este punto la intuición kantiana.[2] Declaró que la expresión 'extenso pero inmaterial [o incorpóreo]' era autocontradictoria, y por tanto no podía explicar cómo dos cuerpos congruentes podían diferir en cuanto a masa, grado de dureza etc. diciendo que uno contiene una más alta proporción de vacío, o de no-materia extensa, que el otro. Su propia explicación fue llamativamente circular: un cuerpo 'raro', dijo,

[1] 'Incluso si la intuición completa': A 172-3 = B 214.

[2] Descartes... se hubiese beneficiado: Descartes, *Principios de filosofía*, II. vi.

es aquel 'entre cuyas partes existen muchos intersticios rellenos por otro cuerpo'; pero esto no es una explicación a no ser que los cuerpos intersticiales tengan a su vez poca masa o poco grado de dureza o de cualquier otra cosa, es decir, que también sean 'raros'. Veremos que el concepto de magnitud intensiva le habría proporcionado una explicación ampliamente más satisfactoria.

Kant yerra sólo en su convencimiento de que tiene que apelar a la distinción intensivo/extensivo en cuanto aplicada a las sensaciones. Sin tal apelación, todavía podría haber señalado que el enunciado 'S_1 contiene más de lo real que S_2' no tiene porqué ser equiparado con 'Más de S_1 que de S_2 contiene a lo real'. La imagen de trabajo de Kant parece ser en este punto la de un hombre que construye su *Weltanschauung* peregrinando por el espacio, recibiendo de él sensaciones, y clasificándolas con respecto a (a) cuánto espacio les pertenece y cuánto duran, y a (b) cuán intensas son. Pero la comparación intensivo/extensivo no necesita restringirse a este nivel primitivo en el que, presumiblemente, la única medida de la impenetrabilidad de una cosa sería el grado de presión que uno siente al presionar sobre ella. Utilizamos la distinción extensivo/intensivo al diferenciar el tamaño de una región a partir del grado de impenetrabilidad de lo que uniformemente la llena, incluso en el caso en que nuestras técnicas para medir la impenetrabilidad sean completamente 'extensivas' y no envuelvan de modo directo grados de intensidad de ninguna sensación. Por esta razón, y también porque Kant en ningún caso *prueba* nada sobre las magnitudes intensivas, debe, en el siguiente pasaje, describir su argumento como apoyado en 'un recuerdo de una posibilidad pasada por alto' en lugar de en 'una prueba transcendental'. A pesar de todo, el pasaje es admirable:

> Casi todos los filósofos de la naturaleza, al observar... una gran diferencia en la cantidad de diversos tipos de materia en cuerpos que tienen el mismo volumen, concluyen de modo unánime que este volumen, que constituye la magnitud extensiva del fenómeno, debe de estar vacío, en diversos grados, en todos los cuerpos materiales... Suponen que lo real en el espacio (no puedo llamarlo aquí ni impenetrabilidad ni peso, por ser éstos conceptos empíricos) es en todas partes uniforme y varía tan sólo en magnitud extensiva, es decir, en cantidad. Ahora bien, a esta presuposición, para la que no pueden encontrar apoyo en la experiencia, y que por tanto es puramente metafísica, opongo yo una prueba transcendental, que no intenta explicar la diferencia en el relleno de los espacios, pero que destruye por completo la supuesta necesidad de la presuposición anterior, de que la diferencia debe explicarse tan sólo sobre el supuesto del espacio vacío. Mi prueba tiene al menos el mérito de liberar el entendimiento, de manera que esté en libertad de pensar esa diferencia de alguna otra manera, si es que se encontrase que se requería alguna otra hipótesis para la explicación de los fenómenos naturales.[1]

[1] 'Casi todos los filósofos de la naturaleza': A 173-4 = B 215-16.

Después de citar al calor radiante como un ejemplo de algo real que, hasta donde sabemos, puede llenar la extensión total de un espacio con diferentes grados de intensidad, Kant continúa:

Yo no intento en absoluto afirmar que [algo como] esto sea lo que realmente sucede cuando los cuerpos materiales difieren en gravedad específica, sino sólo establecer... que la naturaleza de nuestras percepciones consiente ese tipo de explicación, [y] que no tenemos justificación para suponer que lo real del fenómeno sea uniforme en grado, difiriendo tan sólo en cuanto a agregación y magnitud extensiva[1].

Esto destruye el argumento en favor de la existencia del espacio vacío a partir del hecho de que existen diferencias en cuanto a masa, impenetrabilidad, etc. De forma menos evidente, pero igualmente segura, muestra que la existencia del espacio vacío no puede inferirse del hecho de que exista el movimiento. Kant va, sin embargo, más lejos y dice que no puede haber evidencia empírica de ningún tipo en favor de la existencia del espacio vacío:

La prueba de un espacio vacío o de un tiempo vacío no puede jamás derivarse de la experiencia. Porque, en primer lugar, la ausencia completa de realidad de una intuición sensible no puede ser ella misma percibida; y, en segundo lugar, no hay fenómeno, ni diferencia en el grado de realidad de ningún fenómeno, del cual pueda inferirse.[2]

Tener sensaciones de grado cero no es tener evidencia sensorial de que uno se halle ante el espacio vacío, es simplemente no tener sensaciones. Análogamente, no se puede tener evidencia de la existencia de 'tiempo vacío' (es decir, de un período durante el que no sucediera nada) viviéndolo con sensaciones de grado cero. Por tanto Kant está en lo cierto al decir: 'la ausencia completa de realidad de una intuición sensible no puede ser percibida.'

Consideremos ahora la segunda parte de esta afirmación, esto es, que nada puede contar como evidencia indirecta de la existencia de espacio vacío o de tiempo vacío. Con respecto al tiempo esto es correcto. Cualquier medida de un período de tiempo exige una referencia a lo que sucede en su transcurso: todo lo que distingue a un millón de años de un micro-segundo es una diferencia de contenido, una diferencia respecto a cuántos procesos de ciertos tipos *standard* tienen lugar en su transcurso. El tiempo vacío no podría por tanto tener una métrica; sería un tiempo al que sencillamente no se aplicarían las nociones cuantitativas. Por lo tanto, dando una versión fuerte de la propia conclusión de Kant, el tiempo vacío es posible. Esto se manifiesta en la

[1] 'Yo no intento en absoluto': A 174-5 = B 216.
[2] 'La prueba de un espacio vacío': A 172 = B 214; *cf.* A 213 = B 260-1.

futilidad de sugerencias como la de que toda hora corriente, llena de acontecimientos se halla entrecortada por cientos de períodos discretos de tiempo vacío.

No existe, sin embargo, un argumento paralelo en favor de la imposibilidad del espacio vacío. Debido a dos propiedades del espacio que no son propiedades del tiempo, existen dos modos distintos en los que puede medirse el espacio vacío. (a) El espacio tiene más de una dimensión, y por tanto puede medirse un vacío por referencia a los objetos circundantes, es decir, a los que están fuera de él. (b) Los contenidos de una región del espacio pueden cambiar, y por lo tanto puede medirse un vacío por referencia a los objetos que han sido retirados de él y que no han sido sustituidos por ninguna otra cosa. He espigado estos dos puntos de Leibniz, que recoge toda la verdad de este asunto (excepto en el caso de la inferencia de la inmensurabilidad a la imposibilidad, que él renuncia a efectuar) en una oración casual: 'Si el espacio fuese sólo una línea, y los cuerpos no pudiesen moverse, dejaría de ser posible determinar la longitud del vacío entre dos cuerpos'[1].

43. Continuidad

El tratamiento kantiano de las magnitudes intensivas plantea problemas sobre lo que él llama continuidad. (A lo que él llama 'continuo' un matemático moderno lo llamaría 'denso', reservando 'continuo' para una noción afín pero más fuerte. Yo seguiré el uso kantiano no-técnico.) Aunque al discutir estos problemas sobre la continuidad utilizaré algunos ejemplos que implican intensidad, los problemas se plantean igualmente en conexión con la extensión e incluso con propiedades que de ninguna manera son magnitudes.

Kant considera que una serie continua es aquella en la que ningún miembro tiene un vecino inmediato. La serie de los números enteros es discontinua: ¾ no tiene vecinos inmediatos, porque hay una fracción entre ella y cualquier otra fracción. El término clave es en este caso 'entre'. Kant está hablando sobre la continuidad cuando dice que entre dos grados cualesquiera de intensidad de una sensación dada existe un grado intermedio.

Correctamente infiere de ello que entre dos grados cualesquiera no existe solo uno intermedio sino un número infinito de ellos.[2] Esto es falso si consideramos que está diciendo que entre dos grados cualesquiera de intensidad existe un número infinito de grados intermedios *apreciablemente* diferentes; porque incluso si existiese un número infinito de niveles de dolor entre el del dolor de muelas de ayer y el de

[1] 'Si el espacio fuese sólo una línea': Leibniz, *Nuevos ensayos*, II. xv. 11.
[2] Correctamente infiere: A 172 = B 214.

el de hoy, sería absurdo pretender que podemos distinguir cada pareja de ellos.

Si 'Nuestras sensaciones admiten grados continuos de intensidad' no ha de llevarnos a esta absurda conclusión, debe interpretarse que dice algo más débil que el que entre dos grados cualesquiera existe uno intermedio *apreciablemente* diferente de ambos.

Antes de ofrecer tal interpretación debo explicar cómo estoy usando ciertas palabras. Una *diferencia* es *descubrible* si puede detectarse por un medio cualquiera; pero es *apreciable* sólo si puede detectarse mediante una simple inspección, padeciendo los diferentes dolores, sintiendo las diferentes temperaturas, mirando las diferentes superficies coloreadas y así sucesivamente. La diferencia 'por simple inspección' es vaga, pero no lo es de un modo fatal. Las diferencias que son descubribles pero no apreciables incluyen, evidentemente, aquellas cuya detección requiere mecanismos como niveles de aire, termómetros y aparatos de control fotográfico. Pero los mecanismos técnicos no son necesarios, como muestra el siguiente ejemplo. Tenemos tres superficies coloreadas, A, B, y C. De éstas, A y B no difieren en ningún aspecto, en la medida en que esto pueda distinguirse mirándolas. En algún aspecto (digamos grado de saturación, aunque igual podríamos tomar el matiz o el tamaño) existe una diferencia apreciable entre A y C pero no entre B y C. Así, existe después de todo una diferencia entre A y B, dado que no se comparan del mismo modo con C; y entre B y C, pues se comparan diferentemente con A. El diagrama A-B-C representa el caso: B cae entre A y C con respecto a la saturación, y por tanto difiere de ambas aun cuando no pueda encontrarse ninguna diferencia por simple inspección, es decir, mirando sólo a A y B o sólo a B y C. Estas diferencias son descubribles, pero sólo la que hay entre A y C es apreciable.

Mediante ejemplos puede explicarse una sencilla extensión de esta terminología. 'Hay una *diferencia apreciable* entre A y C con respecto a su grado de saturación' = 'El grado de saturación de A es *apreciablemente diferente* del de C'. 'Hay una *diferencia descubrible* entre A y B con respecto a su grado de saturación' = 'El grado de saturación de A es *descubriblemente diferente* del de B'.

Regreso ahora al enunciado: 'Nuestras sensaciones admiten grados continuos de intensidad'. Claramente, si éste ha de ser defendible, tendremos que interpretarlo como afirmando la existencia de grados intermedios diferentes no apreciables sino sólo descubriblemente. Esto nos deja todavía elegir entre diferentes interpretaciones: (1) Entre cualesquiera dos grados de intensidad *apreciablemente* diferentes existe uno que es descubriblemente diferente de ambos. (2) Entre cualesquiera dos grados de intensidad descubriblemente diferentes existe uno que es descubriblemente diferente de ambos. Yo apoyaré (1) y atacaré (2).

El mérito crucial de (1) es que, sin implicar la existencia de ningún infinito, afirma el hecho que nos inclina a decir que nuestras sensaciones admiten grados continuos de intensidad. Considero que aquéllos que dicen esto están informando de que la escala de intensidades de sus sensaciones parece estar llena, que no contiene discontinuidades de las que ellos sean conscientes; y si esto fuera falso (1) sería falso, aunque no sé si se mantendría lo contrario.

Ahora bien, (2) implica (1) y por tanto, en un sentido, afirma todo hecho afirmado por (1); pero también implica que existe un número infinito de grados diferentes de intensidad. Considerado como un informe sobre la experiencia, (2) es extravagante. Admitiendo que 'las diferencias (teóricamente) descubribles' puedan, e indudablemente lo hacen, incluir muchas diferencias que no sabemos cómo detectar, continúa siendo insostenible decir que existe un número infinito de ellas entre, digamos, un dolor tenue y uno agudo. Es posible sugerir que podríamos incrementar la plausibilidad de (2) sin renunciar a infinitudes: podemos eliminar 'descubrible' de (2), considerando así que afirma no qué diferencias son *descubribles* sino qué diferencias *existen*. Esta sugerencia, sin embargo, divorcia el discurso acerca de cómo es el mundo del discurso acerca de cómo lo encontraríamos si diésemos los pasos apropiados; o, como diría Kant, divorcia 'lo real' de 'lo que está ligado con las condiciones materiales de la experiencia'.[1] Este divorcio convierte a la metafísica seria en imposible. Cuando alguien dice que pueden existir diferencias que no sean ni siquiera teóricamente descubribles, no se está proveyendo de razones para postular una infinidad de aquéllas; simplemente se está dando una licencia para decir lo que a él le guste.

Cuando Kant postula una infinitud así, sin embargo, no está abandonando su idealismo transcendental, ni está simplemente permitiendo que las matemáticas de lo continuo se lo roben. Para ver lo que *está* haciendo debemos examinar su refutación, en la segunda edición de la *Crítica,* del argumento de Mendelssohn a favor de la inmortalidad del alma.[2]

Mendelssohn, según el informe que Kant da de él, argumenta como sigue. Si el alma fuese espacialmente extensa, podría dejar la existencia de un modo continuo, mediante una reducción gradual de tamaño o una disipación de sus partes; pero dado que no es extensa el único modo de desaparición que le queda es discontinuo, y éste no es posible ni para el alma ni para ninguna otra cosa. Por tanto el alma no puede dejar la existencia.

Kant ataca este poco distinguido argumento a través de su premisa

[1] 'lo que está ligado': A 218 = B 266.
[2] Argumento de Mendelssohn: B 413-15.

de que sólo las cosas con partes pueden dejar la existencia de modo continuo. Señala que existe la desaparición al igual que la contracción:

> [Mendelssohn] dejó... de observar que aun si admitimos la naturaleza simple del alma, esto es, que no contiene... cantidad extensiva, no podemos sin embargo negarle, como a ninguna cosa existente, cantidad intensiva, esto es, un grado de realidad respecto de... todo lo que constituye su existencia, y que este grado de realidad puede disminuir pasando por infinitos grados más pequeños[1].

Dicho brevemente, si Mendelssohn ha probado la inmortalidad del alma ha probado también la inmortalidad de los dolores de muelas.

Nuestro interés recae en la premisa que Kant no ataca, o sea, la de que la aniquilación discontinua sea imposible. Mendelssohn arguye que algo que deja la existencia de modo discontinuo tendría que existir en un instante y no en el siguiente (no habría tiempo alguno entre el momento que existe y el otro en que ya no existe[2]); pero dado que el tiempo es continuo no puede haber un instante próximo después de un instante dado. Este argumento infiere 'La desaparición discontinua es imposible' de 'El tiempo es continuo'. Pero esto no es válido, como voy a mostrar.

Supongamos que un lápiz que tengo en la mano desaparece súbitamente. No importa que se trate de un milagro, la cuestión fundamental concierne a la continuidad de todo cambio, no sólo de la aniquilación; lo que importa es nuestra curiosidad sobre si el lápiz se desvaneció de modo discontinuo. El milagro se repite mientras se lo filma a diez cuadros por segundo, y nos encontramos al examinar la película que un fotograma muestra que todo el lápiz se encuentra allí mientras que en el siguiente no aparece ni una parte, ni un asomo de él. Un mendelssohniano diría: 'Por tanto el período durante el cual el lápiz menguaba fue muy breve. La próxima vez haz que la cámara vaya más rápida'. Obedecemos, y obtenemos el mismo resultado. El mendelssohniano insiste en que existe *alguna* velocidad de la cámara a la que, de poderla conseguir, obtendríamos imágenes del lápiz en el acto de desaparecer. Pero no tiene garantías de esto: por el hecho de suponer que los avances tecnológicos permiten unas velocidades a la cámara de cien, mil, un millón... de fotogramas por segundo, no ejercemos una presión lógica sobre nosotros para suponer nada sobre lo que se verá en la película. Existen, por supuesto, más límites que los tecnológicos respecto a lo rápida que puede ir una cámara (o cualquier otra cosa), y ese hecho afecta al enunciado de que el tiempo es continuo; pero yo me ocupo de las implicaciones del enunciado, no de su verdad.

[1] '[Mendelssohn] dejó... de observar': B 414.
[2] 'no habría tiempo': B 414.

Mi argumento es que incluso si el tiempo es continuo, e incluso si no hubiese límites para la velocidad de funcionamiento de la cámara, todavía podría no existir una velocidad de cámara a la que pudiésemos captar una imagen del lápiz en el acto de desaparecer. No podríamos mostrar empíricamente que no hubiese tal velocidad, pero el mendelssohniano no tendría bases para decir que debe existir.

¿Por qué piensa Mendelssohn que está autorizado a insistir en que debe existir la continuidad aun cuando no logre encontrarla? La respuesta ya ha sido citada. Mendelssohn está argumentando de esta forma: 'Debe haber una continuidad porque «La desaparición fue discontinua» es equivalente a «No hubo tiempo alguno entre el último instante en que el lápiz se encontraba allí y el primer instante en que no estaba». Pero esto hace que estos dos instantes sean adyacentes, y si el tiempo es continuo entonces debe haber tiempo entre un instante y otro'.

Este argumento se basa en una definición de 'discontinuo' que, si el tiempo es continuo, es simplemente inaceptable. Supongamos que estamos de acuerdo en que el tiempo es continuo. Entonces, si decimos que hubo un último instante en el que una cosa existía debemos negar que hubiera un primer instante en el que ya no existía. Si su último instante de existencia fue t, entonces no existió en ningún tiempo posterior a t; pero el conjunto de tiempos-posteriores-a-t no tiene un miembro anterior a cualquier otro, al igual que el conjunto de fracciones-mayores-que-$\frac{3}{4}$ no tiene un miembro menor. De modo alternativo, podemos decir que hubo un primer instante en el que la cosa no existió, siempre que neguemos que haya un último instante en el que existió. De acuerdo con esto el argumento de Mendelssohn falla.

Kant no critica el tratamiento mendelssohniano de la continuidad, tal vez porque lo acepta. Esto, en alguna medida, explicaría su pensamiento de que entre dos grados de intensidad cualesquiera debe haber otro intermedio. Si el argumento de Mendelssohn se sostuviese respecto a la desaparición se sostendría para todos los cambios; y si todo cambio no fuese sólo aparentemente gradual sino estrictamente continuo entonces toda magnitud intensiva tendría en realidad un número infinito de grados. El grado de saturación de algo no puede cambiar continuamente de d_1 a d_2 si entre estos dos hay sólo un número finito de grados intermedios diferentes. La continuidad de las magnitudes, entonces, puede inferirse de la continuidad del cambio.

En realidad Kant da exactamente estos pasos:[1] el tiempo es continuo, por lo tanto el cambio es continuo, por lo tanto las magnitudes son continuas; porque cualquier cambio de un grado a otro debe recorrer 'todos los grados más pequeños que están contenidos entre el primero

[1] Kant da exactamente pasos: A 207-9 = B 253-4.

y el último'[1], con la implicación clara de que existe un número infinito de éstos:

Surge... la cuestión de cómo una cosa pasa de un estado... a otro... Entre dos instantes hay siempre un tiempo y entre dos estados en esos dos instantes existe siempre una diferencia que tiene magnitud[2].

Y también:

En el [campo del] fenómeno no hay ninguna diferencia de lo real que sea la mínima, como tampoco en la magnitud de los tiempos existe ningún tiempo que sea el mínimo; y así, el nuevo estado de realidad procede del primero donde esta realidad no estaba, pasando por todos los infinitos grados [intermedios][3].

Hay otro lugar en el que Kant lo hace mejor[4]. Dice que la cuestión de la continuidad de todo cambio presupone 'principios empíricos' y por lo tanto 'cae fuera de los límites de la filosofía transcendental'. Dado que no cree que la cuestión de si el tiempo es continuo presuponga principios empíricos está, en realidad, negando que la continuidad del cambio pueda inferirse de la continuidad del tiempo.

[1] 'todos los grados más pequeños': A 208 = B 254.
[2] 'Surge... la cuestión': A 208 = B 253.
[3] 'En el [campo del] fenómeno': A 209 = B 254.
[4] Hay otro lugar en el que Kant lo hace mejor: A 171 = B 212-13.

13. LA PRIMERA ANALOGIA

44. Las Analogías de la Experiencia: Preliminares

Las Analogías de la Experiencia afirman que la experiencia debe caer bajo las categorías de *sustancia, causa* y *comunidad*. La tercera Analogía, que concierne a la comunidad, no exige un tratamiento extenso. Dice: 'Todas las sustancias, en cuanto pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca'[1]. Kant está aquí haciendo la interesante y muy spinozista afirmación de que no podemos conocer que dos cosas coexisten en el mismo universo salvo que tengan comercio causal (=comunidad) una con otra. Su intento de probar esto, sin embargo, es un fracaso que ni siquiera es incidentalmente valioso salvo por unos vacilantes destellos de luz que arroja sobre la segunda Analogía.

Las restantes secciones de mi libro se centrarán en las abominablemente organizadas 'pruebas' kantianas de la primera y segunda Analogía. Este tramo de treinta páginas de la *Crítica*, a pesar de todas sus oscuridades, elipsis y repeticiones, es uno de los grandes pasajes de la filosofía moderna.

El llamado principio de las Analogías de la Experiencia dice: 'La experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace

[1] 'Todas las sustancias, en cuanto': B 256; *cf.* A 211.

necesario de las percepciones'[1]. Las Analogías tienen que ver de hecho con conexiones necesarias: entre las diferentes cualidades de una única sustancia, entre causa y efecto y entre cosas que interactúan unas con otras. El principio que cubre todas éstas a un tiempo es, sin embargo, tan general como para derrotar incluso a la capacidad de Kant para hacer filosofía al nivel de lo extremadamente abstracto. Aunque Kant ofrece 'pruebas' para las tres Analogías, cada una de las cuales implica el principio, también intenta probar el propio principio. Esta 'prueba' consiste principalmente en una reformulación abocetada de la Deducción Transcendental de las Categorías, sobre el fondo de un acento peculiar sobre las nociones temporales. En una de sus versiones el principio de las Analogías dice: 'Todos los fenómenos están, según su existencia, sujetos a priori a reglas que determinan su relación de unos con otros en un tiempo'[2]; y Kant señala también que las Analogías dependen del hecho de que los contenidos de la experiencia deben cumplir las condiciones que sean necesarias para 'la determinación de la existencia de objetos en el tiempo'[3]. Esta última expresión sólo puede aclararse al pasar a las Analogías propiamente dichas, pero indica que los conceptos temporales van a ser centrales.

Invoca el tiempo incluso para explicar por qué existen justamente estas tres Analogías[4]: 'Los tres modos del tiempo son *duración, sucesión* y *coexistencia*'[5]; y por tanto la temporalidad del mundo tiene que ver con que éste caiga bajo las categorías de sustancia permanente, causa y efecto *subsecuente*, y comunidad de las cosas que *coexisten*. Esto sirve solamente para enmascarar la complejidad de los pensamientos reales de Kant sobre las dos primeras Analogías.

45. Dos sentidos de 'sustancia'

En el concepto tradicional de sustancia hay dos vertientes principales que distinguiré mediante subíndices. Una $sustancia_1$ es una cosa que tiene cualidades. Una $sustancia_2$ es algo que no puede ser generado ni destruido por ningún proceso natural, es decir, que es, milagros aparte, sempiterno. Ambos han sido a menudo combinados, cuando no identificados; sin embargo no es evidente que ni tan siquiera sean extensionalmente equivalentes. Para comprender la primera Analogía debemos ver cómo se relacionan unos con otros y con los usos que hace Kant de la palabra 'sustancia'.

[1] 'La experiencia es posible': B 218; *cf.* A 176-7.
[2] 'Todos los fenómenos están': A 176-7.
[3] 'la determinación de la existencia': B 219.
[4] Invoca al tiempo incluso para explicar: A 215 = B 262.
[5] 'Los tres modos del tiempo': A 177 = B 219.

¿Cómo llegó una palabra a usarse con dos sentidos tan diferentes? Parte de la respuesta a esto, que yo he adoptado de un iluminador escrito de Kneale[1], parece ser como sigue. Se ha dicho, hay que remontarse hasta Aristóteles, que mientras que un atributo o cualidad puede formar parte del mobiliario del mundo sólo si hay una sustancia$_1$ a la que pertenezca, no se requiere que una sustancia$_1$ 'pertenezca' en el mismo sentido a alguna otra cosa. Las sustancias$_1$, se podría decir existen *independientemente* de cualquier otra cosa. Ahora bien, si concedemos a esto fuerza causal más bien que lógica, dice que la existencia de una sustancia$_1$ no depende causalmente de la conducta de ninguna otra cosa. Algo que no necesita ayuda exterior para continuar existiendo no puede ser destruido por ninguna otra cosa; así, si no nos detenemos mucho ante la cuestión del origen, es sempiterno mientras marchen los procesos naturales, y por tanto es una sustancia$_2$. Tal vez, entonces, sustancia$_2$ llegue a unirse con sustancia$_1$ a través de una explotación inocente de la ambigüedad de palabras como 'independientemente'.

Esta sugerencia se ve confirmada en los escritos de Spinoza. Su doctrina de que el universo es la única *cosa indestructible* fue expresada en su tesis monista de que el universo es la única sustancia; y las decisiones terminológicas a las que esto le condujo podrían resumirse diciendo que el universo es la única *cosa que no es adjetiva de ninguna otra*. De ese modo Spinoza hace que 'sustancia' realice los trabajos de 'sustancia$_1$' y de 'sustancia$_2$'. Esto no es sorprendente. Dado que creía que la necesidad causal es un tipo de necesidad lógica, Spinoza no podía permitir una distinción entre la independencia lógica de las sustancias$_1$ y la autosuficiencia causal de las sustancias$_2$. Sugiero que estaba recorriendo el viejo camino que va de un sentido de 'sustancia' al otro, pero con los ojos abiertos.

El concepto de sustancia$_2$ no es sólo un juguete de los filósofos. La mayoría de nosotros encuentra natural suponer que cualquier cambio es una transformación de alguna materia prima básica que se encuentra allí todo el tiempo: una vez se pensó que era materia, más recientemente se ha pensado que es energía, una de cuyas formas es la materia. La hipótesis de algunos cosmólogos de que la materia llega continuamente a la existencia *ex nihilo* sorprende al hombre corriente precisamente porque parece ir en contra de este supuesto.

Vuelvo ahora a Kant. En A la primera Analogía dice: 'Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y lo transitorio como su mera determinación, es decir, como un modo de existir el objeto'[2]. Hay aquí algo más que una alusión

[1] Un iluminador escrito de Kneale: W. C. Kneale, 'The Notion of a Substance', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 40 (1939-40).

[2] 'Todos los fenómenos contienen': A 182.

a la sustancia$_1$, pero yo deseo centrar la atención sobre la expresión 'lo permanente (sustancia)'. Kant entiende la permanencia *(Beharrlichkeit)*[1] no como una duración relativa, sino como una sempiternidad absoluta, y por tanto la 'sustancia' de la que él habla en la primera Analogía es la sustancia$_2$. También dice, en ambas ediciones: 'La proposición de que la sustancia es permanente es tautológica'[2]. En B, sin embargo, la primera Analogía dice: 'En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia; y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza'[3]. Eso sitúa para ser probado aquello que, tres páginas más tarde, Kant llama tautológico. Como muchas de las revisiones de Kant es mejor ignorarla.

Los conceptos a priori usados en esta parte de la *Crítica* se supone que son los esquemas de las categorías que se extraen de la tabla de los juicios. En particular, el origen pre-esquemático del concepto de sustancia es la categoría asociada a los enunciados sujeto-predicado. Esta es la categoría de 'Inherencia y Subsistencia'[4], o, como Kant dice algunas veces, de 'sustancia'[5]. Esto aparentemente envuelve un uso de 'sustancia' en el que cuenta como sustancia cualquier cosa a la que pueda hacerse referencia mediante un término de sujeto: así, los atributos son 'sustancias' en este sentido, porque podemos decir cosas como 'Su amabilidad empalaga'. Dado que Kant naturalmente desea que su categoría de sustancia sea más limitada que ésta, incluso en su forma pre-esquemática, la estrecha hasta el concepto de aquello a lo que *sólo* puede hacerse referencia mediante un término de sujeto, es decir, el concepto de 'algo que sólo puede ser pensado como sujeto, nunca como predicado de otra cosa'[6]. De este modo, el romper la sencilla relación que supone que se mantiene entre las categorías y la tabla de los juicios, Kant llega al concepto tradicional de sustancia$_1$, el concepto de lo que no pertenece o no es inherente a ninguna otra cosa como atributo.

Kant, entonces, introduce la sustancia$_1$ en la Deducción Metafísica y opera con la sustancia$_2$ en la primera Analogía. Piensa que la última es el esquema de la primera. El concepto pre-esquemático de sustancia, dice, es el concepto no utilizable de 'simplemente algo que sólo puede pensarse como sujeto, nunca como predicado de alguna otra cosa'; mientras que su esquema es empíricamente utilizable porque en él se ha añadido 'la determinación sensible de permanencia'[7]. Como señalé

[1] Permanencia *(Beharrlichkeit)*: A 185 = B 228-9.
[2] 'La proposición de que la sustancia': A 184 = B 277.
[3] 'En todo cambio de los fenómenos': B 224.
[4] La categoría de 'Inherencia y Subsistencia': A 80 = B 106.
[5] Como Kant dice algunas veces, de 'sustancia': A 144 = B 183.
[6] 'algo que sólo puede ser pensado': A 147 = B 186.
[7] 'La determinación sensible de permanencia': A 147 = B 186.

al final de §37, la teoría del esquematismo le permite a Kant añadir solamente la determinación sensible de *tiempo*, no de permanencia. Quizás una sustancia$_1$ temporal deba tener duración, pero ¿por qué ha de durar por siempre? El esquematismo, cuya tarea asignada es adaptar las categorías para su aplicación a los datos empíricos, sirve más bien para distorsionarlas de manera que en el capítulo de los 'principios' pueda Kant decir lo que tiene que decir, ignorando el programa que la Deducción Metafísica coloca ante él.

Tenemos aquí una situación absolutamente kantiana. La sustancia$_2$ se supone que se deriva a su vez de la tabla de los juicios; y ambas derivaciones son fallidas. Se ofrecen como preliminar a la primera Analogía, como una mera localización de su concepto clave; pero si Kant hubiese confiado en ellas no hubiese tenido necesidad de la 'prueba' de la Analogía, porque ésta es de hecho una investigación sutil sobre las relaciones entre los dos conceptos de sustancia.

46. Sustancias y objetos

Hay una confusión sobre 'sustancia' que tiene su primera raíz en las disputas entre Locke y Berkeley, y que ahora se ha ramificado dentro de la metafísica moderna de un modo general[1]. Ya he dedicado antes un artículo a esto, pero a no ser que lo resuma aquí no podré centrar la primera Analogía. La confusión se origina en las dos doctrinas que aparecen en el *Ensayo* de Locke: (a) una explicación de en qué consiste para una propiedad ser ejemplificada por un particular, y (b) una explicación de la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo. En la presentación que hace Locke de (a) existe, en mi opinión, más ironía de la que normalmente se piensa; pero mi interés recae en las relaciones lógicas que existen entre las dos doctrinas, no en la actitud de Locke hacia ellas.

(a) El análisis 'lockeano' de la ejemplificación de propiedades es como sigue. ¿Qué concepto —o, como diría Locke, qué *ideas*— se hallan envueltas en el sujeto del enunciado 'La pluma que está en mi mano es cara'? Ciertamente, los conceptos de ser una pluma y de estar en mi mano; pero estos no son todos, porque el enunciado habla de *algo que* es una pluma y que está en mi mano. Por mucho que alarguemos nuestra descripción de la cosa en cuestión, por exhaustivamente que enumeremos sus propiedades, no estaremos más próximos a capturar el concepto de la *cosa que* tiene las propiedades. Debe existir, por tanto, un concepto de una *cosa que* desnuda...; y dado que éste es un ingrediente del concepto de una *cosa que es F* para todos los

[1] Una confusión sobre 'sustancia': para ver referencias detalladas de Locke y Berkeley, véase J. Bennett, 'Substance, Reality and Primary Qualities', *Americam Philosophical Quartely*, vol. 2 (1965).

valores de F, no puede ser idéntico a ninguno de tales conceptos. Es el concepto de un sustentador de una propiedad, o de un posible sujeto de predicación, o —por brevedad— de una *sustancia*. Por tanto, hay dos tipos de items: propiedades y sustancias. La función de las sustancias es tener propiedades sin a su vez ser tenidas por nada. Implicamos la existencia de una sustancia cada vez que decimos que se ha ejemplificado una propiedad.

(b) Locke fue lo que Kant llama un realista transcendental, y no muy sutil. Pensaba que la diferencia entre (i) ver un árbol y (ii) estar en un estado visual como el de ver un árbol aunque no haya ningún árbol presente, es la misma diferencia que hay entre (i) tener una 'idea' sensorial en presencia de una 'cosa real' que 'recuerda' o 'corresponde' a la idea y (ii) tener tal idea sin estar en presencia de tal cosa. En la metafísica de Locke, el ámbito total de nuestra experiencia sensorial existe frente a un mundo de 'cosas reales' de cuya existencia y naturaleza, *tenemos la esperanza*, de que nuestra experiencia sensorial nos ofrece indicios fiables. Al luchar contra el escéptico que sugiere que quizás después de todo no exista tal mundo, Locke tropezó con todas las trampas que Kant predice para el realista transcendental que trata de ser un realista empírico (véase §8).

Ahora bien, Berkeley estaba acertado al rechazar (a) el análisis 'lockeano' de la ejemplificación de propiedades y (b) el realismo transcendental de Locke; pero, desgraciadamente, los consideró como formulaciones alternativas de una doctrina unitaria de la 'sustancia material'. La expresión 'sustancia material', que apenas aparece en el *Ensayo* de Locke, debe su asociación con el nombre de Locke a este error de Berkeley. Berkeley usó 'materia' y sus afines para las 'cosas reales' que figuran en (b), y por supuesto usó 'sustancia' en conexión con (a); y al unir los dos en la expresión 'sustancia material' reveló un fracaso a la hora de ver que (a) y (b) son respuestas a cuestiones diferentes. La notoria 'doctrina lockeana de la sustancia material' no existe, y muchos pasajes de Berkeley se tambalean ante un examen porque suponen que sí existe. A veces, por supuesto, Berkeley se las arregla para decir algo útil sobre (a) o (b) aisladamente[2].

En cierta medida, este fallo de Berkeley era excusable. El, como en realidad Locke, usó 'idea' de tal manera que una 'idea' de algo, podía ser o una propiedad suya o un estado sensorial que alguien tuviera al percibirla. 'Las cualidades', dijo, 'no son sino *sensaciones* o *ideas*, que existen sólo en la mente que las percibe'[3]. Era, por tanto, natural para él identi-

[1] Muchos pasajes se tambalean ante un examen: Berkeley, *Principles*, §§16, 17, 37, 74, 76.

[2] A veces Berkeley dice algo útil: *ibid.* §§18-20, 49.

[3] 'Las cualidades no son sino *sensaciones*': *ibid.* §78.

ficar dos doctrinas (a) y (b), dado que cada una de ellas se proponía ofrecer un ancla para las 'ideas' que flotan en libertad, una relaciona las cualidades con las cosas que las poseen, y la otra relaciona los estados sensoriales con lo objetivamente real. La oposición de Berkeley a Locke podía resumirse bastante bien de la forma: 'Las cosas son sólo colecciones de ideas, no algo por encima o por debajo de ellas'; y esto puede considerarse como una objeción a la vez a (a) y a (b).

Muchos filósofos han seguido a Berkeley en su error, identificando no sólo las dos doctrinas sino también los problemas que pretendían resolver. Por ejemplo, una famosa defensa del fenomenalismo[1] nos advierte en contra de prestar demasiada atención al hecho de 'que no podemos, en nuestro lenguaje, referirnos a las propiedades sensibles de una cosa sin introducir una palabra o expresión que parezca representar a la cosa en sí misma como opuesto a todo lo que pueda decirse sobre ella'. De este hecho, se nos dice, 'no se sigue de ningún modo que la cosa en sí misma sea una «entidad simple», o que no pueda ser definida en términos de la totalidad de sus apariencias'. Cualquier cosa que pudiera afirmarse sobre todas las propiedades de una cosa se dice aquí sobre sus 'propiedades sensibles'; éstas se trasmutan entonces en 'todo lo que puede decirse sobre ella', y después en 'la totalidad de sus apariencias'. Se realiza de ese modo un deslizamiento completo desde un punto que es pertinente para (a) la ejemplificación de una propiedad hasta un punto que descansa en (b) la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Aunque los problemas con los que se trata por medio de (a) y (b) son diferentes, no puede solucionarse uno sin hacer referencia al otro, porque la cuestión '¿Qué supone tratar algo como sujeto de predicación?', o '¿Qué supone para una propiedad ser ejemplificada?', es tan general que no podemos ver cómo nos las arreglamos para responderla; pero sí *podemos* abordar la pregunta menos amplia '¿Qué supone tratar algo como un particular objetivo'[2]. O '¿Qué supone una propiedad el ser ejemplificada en su ámbito objetivo?' Al restringir nuestra investigación a la ejemplificación de propiedades mediante particulares objetivos, u objetos, no estamos por ello cayendo en el error de Berkeley, porque ahora no estamos confundiendo la línea divisoria objetivo/subjetivo con la línea divisoria cosa/propiedad; más bien, estamos examinando como función la distinción cosa/propiedad *dentro* del ámbito objetivo. Nuestra pregunta es: 'En el caso de que nuestra experiencia haya de ser interpretada en términos de estados de hechos objetivos, ¿cómo hemos de manejar esta interpretación? En particular, ¿cómo hemos de decidir qué partes de nuestra experiencia están relacionadas con los objetos

[1] Una famosa defensa del fenomenalismo: A. J. Ayer, *Languaje, Truth and Logic* (Londres, 1949), pág. 42. (Trad. castellana en Ed. Martínez Roca.)

o sustancias$_1$ y qué partes con las propiedades de las sustancias$_1$ o con los acontecimientos que les suceden?' Claramente, el guante de mi mano es sustancial, mientras que la temperatura a la que se encuentra mi mano no lo es. Casi igual de claramente, una batalla es un incidente en las historias de los combatientes y es, en ese sentido, 'adjetiva de' ellos; no sería natural considerar una batalla como una cosa de la que los combatientes fueran aspectos o propiedades. Otros casos son menos claros. ¿Es una sustancia$_1$ un destello de luz? algunos dirán que no; pero, ¿es entonces un acontecimiento? De ser así, ¿*a* qué le sucede? Un caso más, ¿es el cielo una sustancia$_1$? Yo lo creo así, pero he oído negarlo. Ahora bien, tanto en los casos fáciles como en los difíciles, las distinciones cosa/propiedad o cosa/acontecimiento descansan sobre criterios que podrían hacerse sujetos de investigación filosófica con provecho.

Es justo en una investigación así en la que Kant se embarca en su 'prueba' de la primera Analogía. Esto le coloca en la tradición de aquellos filósofos que, al hablar de 'sustancia' en un sentido parecido al de 'sustancia$_1$' se han ocupado, de hecho, exclusivamente de sustancias$_1$ objetivas u objetos. Pero Kant no debe esta restricción de intereses a nada semejante al error de Berkeley: él no identifica la distinción sustancia/propiedad con la distinción objetivo/subjetivo, sino que considera cómo se emplea la primera dentro del ámbito objetivo. La misma redacción de la primera Analogía lo demuestra: 'Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo...' Para Kant, 'fenómeno' cubre sólo lo que es fenoménico y *objetivo*[1]: la Analogía da por sentado que tenemos que ver con estados de hechos objetivos, y dice algo sobre cómo éstos se dividen en objetos y en sus estados y propiedades.

47. Alteraciones y cambios de existencia

Kant distingue el *cambio de existencia* de una cosa, por el cual deja de o comienza a existir, de su *alteración*. Su palabra para lo primero es *Wechsel*, que aparece en palabras como *Geldwechsler* (cambista de dinero), y que tiene el sentido básico de canje o renovación completa. Kenp Smith lo traduce por 'cambio', pero dado que este estrechamiento del significado común de 'cambio' es difícil de recordar, yo prefiero 'cambio de existencia'.

He aquí tres truismos sobre la alteración. (1) Las alteraciones lo son siempre de sustancias$_1$: los procesos y acontecimientos suceden pero no se alteran, y las propiedades ni acontecen ni se alteran. Cuando

[1] Fenoménico y *objetivo:* véase A 191 = B 236.

decimos 'Su color se ha alterado' debemos querer decir que *ello* se ha visto alterado respecto a su color. De modo semejante, para que sea verdadero que 'La situación se ha alterado' debe ser verdadero que se hayan alterado algunas de las cosas o sustancias$_1$ que forman parte de la situación. (2) Una sustancia$_1$ debe continuar existiendo mientras se altera: nada puede padecer un cambio de existencia y una alteración al mismo tiempo. (3) Lo que para una sustancia$_1$ es alterarse es para una o más de sus propiedades sufrir un cambio de existencia: la alteración de mi rostro cuando me sonrojo es el cambio de existencia de la blancura de mi rostro, que deja de existir, y de su rojez, que comienza a existir. De un modo idiomático más natural, podríamos decir de alguien que se ha alterado cayendo enfermo que su enfermedad 'data del último miércoles'.

Kant señala estos tres puntos como sigue:

> Todo lo que se altera *persiste*, y sólo su estado sufre un cambio de existencia. Como este cambio de existencia concierne sólo a las determinaciones (es decir, propiedades o estados), que pueden acabar o empezar, podemos decir, utilizando lo que puede parecer una expresión algo paradójica, que sólo lo permanente (la sustancia) se altera, y que lo transitorio no sufre alteración sino solamente un cambio de existencia, puesto que unas determinaciones acaban y otras empiezan[1].

Este pasaje, sin embargo, va más allá que (1)-(3); porque dice no sólo que las alteraciones deben serlo de sustancias$_1$, sino que deben serlo de 'lo permanente', es decir, de sustancias$_2$. Kant expresa aquí su opinión de que la materia prima del mundo objetivo ni se origina ni destruye, y que todos los acontecimientos son alteraciones de esa materia prima básica. Señalé en §45 que la mayoría de nosotros nos sentimos inclinados hacia esta opinión, pero Kant piensa que puede *probarla*. Su 'prueba' será el tema de mis tres próximas secciones.

Me acercaré a la tesis de Kant de que todo acontecimiento es una alteración de las partes de una sustancia$_1$, como cuando se destruye un libro al quemarse). Nos gusta pensar que esto es cierto, pero ¿tiene razón Kant al considerarlo necesariamente cierto? ¿No podría cias$_1$ no lo hacen nunca. (Aquí, al igual que de un modo tácito siempre, excluyo el tipo de cambio de existencia que realmente no es sino una alteración de las partes de una sustancia$_1$, como cuando se destruye un libro al quemarse). Nos gusta pensar que esto es cierto, pero ¿tiene razón Kant al considerarlo necesariamente cierto? ¿No podría haber un cambio de existencia de una sustancia$_1$, es decir, de un item objetivo que tuviese un *status* más sustantivo que objetivo en el esquema conceptual de todos? El caso obvio que hay que considerar es el

[1] 'Todo lo que se altera *persiste*': A 187 = B 230-1.

de los objetos físicos. Existen razones empíricas para pensar que no pueden abandonar la existencia salvo por desintegración o transformación en energía, pero no parece haber un asidero conceptual para suponer que un objeto físico pueda desaparecer de un modo absoluto.

Por poner a Kant una dificultad tan específica como sea posible, ¿qué razones a priori podría ofrecer para decir que el siguiente relato no podría resultar verdadero? Presento y someto a general inspección un cerdo de porcelana y un puñado de monedas; averiguamos el peso y el volumen del cerdo; contemplado por los testigos, introduzco las monedas en el cerdo, y pongo el cerdo dentro de una caja de cristal que sello herméticamente; finalmente, coloco la caja en la balanza que mantengo equilibrada mediante pesos colocados en el otro brazo. Entonces, mientras miramos, el cerdo de porcelana desaparece, las monedas caen al fondo de la caja y el brazo de la balanza que sostiene la caja se eleva; cuando quito del otro platillo un peso equivalente al peso del cerdo, la balanza se equilibra de nuevo; cuando abrimos la caja de cristal, el volumen de aire que se precipita en su interior es el mismo que el del cerdo, y en ningún momento hubo ninguna explosión como la que se produciría si unas onzas de materia se convirtiesen en energía.

¿No describe esto el cambio de existencia de un objeto físico? Si cabe alguna otra interpretación, podría descartarse con una adecuada reformulación del relato. En pocas palabras, si mi relato no presenta un caso en el que no existe más alternativa razonable que decir que un objeto físico se ha destruido de un modo absoluto y que, por tanto, ha sufrido un cambio de existencia, podría hacerlo un relato similar.

Sin embargo, esto no constituye una dificultad fundamental para Kant. El niega que las cosas físicas puedan desaparecer de manera absoluta[1]. Pero su argumento en favor de esto utiliza una premisa empírica que todavía no deseo introducir. En cuanto a su otra premisa, es decir, la tesis de que todos los acontecimientos deben ser alteraciones, *esa* no la consideraría Kant falseada por el cambio de existencia de un objeto físico. Porque Kant diría que si desapareciera un cerdo, como en mi relato, eso sólo indicaría que no se trataba de una sustancia$_1$ sino sólo de un complejo de propiedades de la caja de cristal, de las monedas, de la balanza, de los testigos, etc. Se sigue que la desaparición del cerdo sería consistente con la tesis de que todos los acontecimientos son alteraciones, es decir, la tesis de que sólo las propiedades pueden padecer cambios de existencia.

Kant debe admitir que el cerdo de porcelana es una 'sustancia$_1$' en el sentido de que *ocupa* un lugar sustantivo en nuestro pensamiento

[1] El niega que las cosas físicas: B 277-8.

y en nuestro discurso; pero a lo que apunta es a que si el cerdo sufre un cambio de existencia *no debe* ocupar tal lugar. Esto parece inverosímil, pero mostraré que Kant lo convierte en una cuestión defendible.

48. Sustancias y propiedades

El pensamiento kantiano sobre los cambios de existencia se centra en dos cuestiones: (a) ¿Cómo podemos saber si existió alguna vez algo que no existe? (b) ¿Cómo podemos saber si alguna vez no existía algo que ahora existe? Ambas le plantean a Kant exactamente las mismas cosas. Son las dos mitades de la pregunta: ¿Cómo podemos saber que algo ha sufrido un cambio de existencia?

Al describir la desaparición del cerdo, tuve que mencionar las alteraciones y constancias de las otras cosas —la caja, las monedas, la balanza, el aire— que existían conjuntamente. Las cosas que persistían a lo largo de todo el experimento podrían haber sido pertinentes también de otros modos. Después de que el cerdo se ha desvanecido dice alguien: 'Quizás nuestra memoria nos está engañando, quizás nunca hubo un cerdo en la caja de cristal y sencillamente hemos llegado a creer que lo había'; y nosotros le replicamos presentándole registros escritos, en tiempo presente, de cada etapa del experimento. O alguien dice: 'Quizás no se trató sino de una alucinación en masa'; y nosotros le presentamos fotografías, impresiones en cera, etc. La utilidad de las fotografías, impresiones en cera y registros escritos, dependen de que haya existido a lo largo de todo el tiempo del experimento.

Kant cree que las pruebas en favor del cambio de existencia de una sustancia$_1$ —mediante lo cual me refiero a un item objetivo que ordinariamente es tratado de un modo sustantivo— deben basarse en las alteraciones y constancias de otras cosas que persistan a lo largo de todo el tiempo del cambio de existencia. Yo no sé cómo probar que esto es correcto; pero me resulta plausible del mismo modo que la afirmación de que la evidencia de que una sustancia$_1$ se haya alterado rápida y radicalmente debe basarse en hechos sobre otras cosas que no se alteraron a la vez rápida y radicalmente. De cualquier modo, vamos a ver qué conclusiones extrae Kant de esta creencia.

En el siguiente pasaje, dice que si el cambio de existencia de Y puede conocerse tan sólo a través de la alteración de X, entonces el cambio de existencia de Y *es* la alteración de X, e Y es, por tanto, una propiedad o 'determinación' de X. Esto es incontrovertible si Y es lo que ordinariamente consideraríamos una propiedad: es claro que el que uno se ponga bien *es* la desaparición de su enfermedad. Pero el pasaje no contiene indicios de una restricción para casos de ese tipo. Tal como está, implica claramente que incluso a un item tan

parecido a una cosa como un cerdo de porcelana debe, si sufre un cambio de existencia, negársele el título de 'sustancia$_1$' y considerársele como una propiedad o determinación de otras cosas que son evidentemente pertinentes para el cambio de existencia:

Un comenzar a o dejar de ser que no sea simplemente una determinación de lo permanente, sino que sea absoluto, no puede ser una percepción posible. Porque es sólo este permanente lo que hace posible la representación de la transición de un estado a otro, y del no ser al ser. Estas transiciones sólo pueden conocerse empíricamente como determinaciones cambiantes de lo que es permanente. Si suponemos que algo empieza a ser de un modo absoluto, debemos tener un punto del tiempo en el que no era. Pero, ¿con qué podemos relacionar este punto si no es con lo que ya existía? (es decir, ¿cómo podemos decir en este momento algo sobre aquel instante, salvo sobre la base de cosas que existían entonces y que todavía existen?)... Pero si conectamos el comenzar a ser con cosas que existían previamente, y que siguen existiendo en el momento de ese comenzar a ser, *este último debe ser simplemente una determinación de lo que es permanente en lo que le precede.* Otro tanto con el dejar de ser: presupone la representación empírica de un tiempo en el que ya no existe un fenómeno. (El subrayado es mío)[1].

Decir que un cerdo de porcelana es una propiedad de otras cosas parece un sinsentido. No tiene sentido hablar de pesar una propiedad, o de llenarla de monedas. El que un cerdo de porcelana pueda pesarse, etc. es justo lo que lo convierte en una típica sustancia$_1$, es decir, un item objetivo que no es adjetivo de otras cosas del modo en que las propiedades lo son. Sin embargo, a lo que llega Kant no es un sinsentido.

El enunciado de que (1) mi enfermedad es un estado o propiedad mío se halla ligado al igualmente incontrovertido enunciado de que (2) el cambio de existencia de mi enfermedad es el que yo me ponga bien o mal. Además, debido precisamente a que esta alteración *es* el cambio de existencia de mi enfermedad, parece acertado decir que (3) la alteración no es meramente una evidencia en favor del cambio de existencia.

El orden de éstos puede ser invertido. Si para un X y un Y dados tenemos bases independientes para decir que (3) la alteración de X no es meramente una evidencia en favor del cambio de existencia de Y (aunque no deje de ser evidencialmente pertinente), esto nos podría llevar a decir que (2) la alteración de X es el cambio de existencia de Y y, por tanto, que (1) Y es un estado o propiedad de X. Por ejemplo, si hubiese un conjunto de enunciados sobre las alteraciones de la caja de cristal, de las monedas, etc. que proporcionasen toda la evidencia posible en favor de la desaparición del cerdo, se podría

[1] 'Un comenzar a o dejar de ser': A 188 = B 231

inferir de esto que (3) tal conjunto sería positivamente equivalente al enunciado de que el cerdo había desaparecido, en lugar de establecer simplemente una evidencia en favor suyo. De esto se podría inferir que (2) la suma de las alteraciones *era* el cambio de existencia del cerdo, y por tanto, que (1) el cerdo era un estado o propiedad de la caja de cristal, de las monedas, etc. Es esta línea de pensamiento, propongo yo, la que lleva a Kant a decir que todo cambio de existencia 'debe ser simplemente una determinación de lo permanente' puesto que un cambio de existencia 'sólo puede ser concebido como (una alteración de) lo permanente'.

He ejemplificado (1)-(3) en términos de un cerdo y de una enfermedad, consideremos ahora un ejemplo que es en cierto modo intermedio respecto a ellos. Se produce un campo magnético por medio de una bobina a través de la cual pasa una corriente generada por una dinamo; y en el interior del campo se hallan una brújula que señala hacia el suroeste, una bobina giratoria conectada a un filamento incandescente y una hoja vibratoria de papel sobre la que algunas limaduras de hierro mantienen una extructura. Entonces suceden ciertas alteraciones: la dinamo se para, la aguja de la brújula gira hacia el norte magnético, el filamento deja de lucir y las limaduras de hierro dejan de formar una estructura. Nos inclinamos a decir que estas alteraciones y otras semejantes constituyen evidencia de que el campo magnético ha dejado de existir y a pensar en el campo magnético como en una cosa individual, como en una sustancia$_1$ intangible. Pero también tenemos una inclinación contraria a decir que (3) tales alteraciones no son meramente evidencia en favor de la desaparición del campo sino que (2) *son* su desaparición, y también (1) a considerar al campo no como una cosa o sustancia$_1$ distinta de la conducta de las limaduras de hierro, de la dinamo, del filamento, etc., sino más bien como una construcción lógica extraída de esta conducta y de otras semejantes.

Este ejemplo apoya mi tesis de que en general damos la misma respuesta a (1) '¿Es Y de algún modo adjetivo de X en lugar de ser una cosa independiente por derecho propio?' que la que damos a (2) '¿Es la alteración de X idéntica al cambio de existencia de Y?' y a (3) '¿Es la alteración de X algo más que una mera evidencia en favor del cambio de existencia de Y?' En el caso del campo magnético, nos inclinamos tanto hacia el 'Sí' como hacia el 'No' al responder a cada pregunta, y con esta tensión es más fácil ver que las tres cuestiones son en realidad una.

Aunque es absurdo decir 'Creé una propiedad del tamaño de un balón y puse dentro una brújula' y también lo es decir 'Pesé una propiedad y después introduje en ella monedas', hablamos, sin embargo, de los campos magnéticos como si fuesen adjetivos de, o construidos lógicamente a partir de, limaduras de hierro, dinamos y cosas similares.

Con esto queremos decir que los campos magnéticos pueden ser exhaustiva, aunque incómodamente, descritos sin utilizar ninguna expresión sustantiva que haga referencia a los campos magnéticos como tales. Análogamente, podemos dar sentido a la afirmación de que el cerdo de porcelana es una propiedad de otras cosas: porque ésta puede entenderse de manera que diga que la historia del cerdo de porcelana, incluyendo su desaparición, podía relatarse sin utilizar ninguna expresión sustantiva que haga referencia al cerdo.

Sin embargo, cuando Kant dice que todos los acontecimientos son alteraciones debe querer decir no sólo que *podríamos,* sino que en el caso de su cambio de existencia *deberíamos,* privar al cerdo de su *status* sustantivo y relatar su historia hablando sobre las propiedades y alteraciones de otras cosas. Defenderé que esto podría hacerse en cualquier cerdo, pero en § 50 negaré que deba hacerse incluso en el caso de un cerdo que sufra un cambio de existencia.

49. Reduccionismo

Hay una razón popular para negar que podamos tratar a un cerdo de porcelana como adjetivo de otras cosas: 'Cualquier conjunto de enunciados que no se refiera directamente al cerdo será lógicamente compatible con que el cerdo no haya existido nunca, mientras que «El cerdo estaba colocado en una caja de cristal» no lo es. Por lo tanto, no podemos expresar toda la fuerza de «El cerdo estaba colocado en una caja de cristal» en un lenguaje que no contenga ninguna expresión sustantiva que haga referencia al cerdo. Faltando tal expresión no podemos decir —aunque podríamos sugerir— que en un principio existía el cerdo'.

Se podía esperar algo como esto de aquellos filósofos que tienden a tratar al fenomenalismo —la menos comprendida y más a menudo 'refutada' de las teorías filosóficas— como simplemente un caso especial del error más general del *reduccionismo.* Como una frecuencia sorprendente se nos dice que, aunque toda nuestra evidencia sobre los Fs consista en hechos sobre los Gs, las proposiciones sobre los Fs no pueden reducirse a proposiciones sobre los Gs, no son implicadas por ellas, no pueden derivarse deductivamente de ellas, y así sucesivamente. Estas aseveraciones y otras semejantes se dan con el aire confiado de alguien que conoce exactamente lo que quiere decir 'reducir', 'implicar', 'deductivo' y demás; pero los intentos para explicar estos términos muestran lo lejos que nos encontramos de ser capaces de trazar una línea clínicamente precisa entre 'toda la evidencia que puede haber en favor de P' y 'lo que implica a P', o entre 'lo que no puede conocerse' y 'lo que es lógicamente imposible'.

No estoy diciendo que la imprecisión de palabras como 'implica' nos conceda el derecho de usarlas como nos plazca, sino más bien

que nos prohíbe usarlas según modos que sólo serían legítimos si fueran precisas. Si todas las preguntas sobre el cerdo de porcelana pueden ser respondidas sobre la base de hechos sobre cosas y gente distintas del cerdo, ¿qué cuestión sutil se está señalando al decir que es no obstante 'lógicamente posible' que estas otras cosas sean de ese modo aun cuando no exista el cerdo de porcelana? Esto, al igual que el enunciado de que las limaduras de hierro, la dinamo, etc, pueden comportarse de igual modo aun cuando no exista campo magnético, es sencillamente vacuo a no ser que se nos diga —cosa que nunca se hace— lo que admite la 'posibilidad lógica'.

Los usos vacuos de 'posibilidad lógica', 'implican', 'deducir', etc., se hallan a veces respaldados por el discurso sobre las diferencias de 'categoría' o 'tipo' entre cuerpos y mentes, datos sensoriales y objetos físicos, hechos y valores, lo presente y lo pasado. La noción de una diferencia de tipo o categoría puede servir para demarcar las implicaciones 'palmarias' de las 'sofisticadas'. Por ejemplo, se podrían diferenciar (i) las bases para decir 'Una cosa no puede ser cuadrada sin tener cuatro lados rectos' de (ii) las bases para decir 'Este conjunto de enunciados sobre estados sensoriales no puede ser verdadero a no ser que sea verdadero un enunciado sobre un objeto físico'. Podríamos decir razonablemente que (ii) encierra, mientras que (i) no lo hace, una conexión lógica entre una categoría y otra. Pero las barreras categoriales se invocan no para distinguir las implicaciones palmarias de las sofisticadas, sino más bien para negar que estas últimas sean en absoluto implicaciones: los enunciados sobre sensaciones, se nos dice, no pueden implicar enunciados sobre cosas físicas debido precisamente a que pertenecen a dos categorías diferentes. Dado que no se nos dice con exactitud lo que es una barrera categorial o cómo tal barrera puede bloquear las implicaciones, esto sencillamente basa un dogma en otro.

En cualquier caso, las diferencias de categoría o tipo no afectan a nuestro problema presente; porque yo no estoy defendiendo —ni la implica la primera Analogía— la tesis de que la historia del cerdo pueda contarse únicamente en términos de estados sensoriales. Defiendo únicamente que la historia del cerdo podía contarse sin hacer referencia sustantiva al cerdo, haciendo, sin duda, referencia a campos visuales y cosas parecidas, pero haciendo también referencia a pesos, monedas y fotografías que es de presumir que pertenezcan a la misma categoría que el cerdo.

El antirreduccionismo es vago en cuanto a la no-existencia. El antifenomenalismo no lo es; sin embargo, apenas se defiende de maneras que sean merecedoras de atención crítica. La mayoría de los argumentos publicados se han basado en un fracaso a la hora de ver que se puede ser preciso sobre la naturaleza de la vaguedad de un concepto; en un fracaso a la hora de captar la diferencia entre el

análisis de un concepto y la explicación del modo en que se adquiere: o en un fracaso a la hora de ver que alguien que no desea recomendar que cambiemos nuestros modos de hablar puede, sin embargo pensar que merece la pena señalar que sería posible determinado cambio sin que hubiese una pérdida de contenido. Espero decir más sobre estas cuestiones en *La Dialéctica de Kant,* y no puedo proseguir con ellas ahora. No obstante, examinaré el argumento que ofrece Warnock en contra del fenomenalismo en su libro *Berkeley*. Aunque el argumento no es válido, hay en él algo más que la confusa apariencia de buenos resultados que presentan la mayoría de los argumentos que tienen la misma conclusión. Además, la diagnosis de su error aportará un punto lógico que concierne directamente al tema del cerdo de porcelana.

Warnock arguye que ningún conjunto de enunciados sobre lo que las cosas parecen, o parecerían bajo determinadas circunstancias, puede implicar un enunciado sobre lo que las cosas realmente son:

> Si la oración 'Me parece, y le parece a Dios, y le parecería a cualquier otro, como si hubiera una naranja en el aparador' *significa lo mismo que* 'Hay una naranja en el aparador', entonces afirmar la primera de ellas y negar la segunda sería *autocontradictorio*. Pero, de hecho, no es eso lo que sucede. 'Me parece, le parece a Dios y a absolutamente todos los demás como si hubiera una naranja en el aparador, pero realmente no la hay', no hay en esto ninguna autocontradicción. Si a todos les parece como si estuvieran viendo una naranja en el aparador, podría ser tonto decir 'Pero realmente no la hay'; pero no existe *contradicción* en decirlo... No importa cuántas personas ofrezcan 'sus propias impresiones', tiene sentido decir que todas ellas están equivocadas[1].

Esta parte de lo que Warnock dice se parece al dogma de rutina, con los puntos más débiles subrayados. Pero Warnock no está sólo dogmatizando, porque él ofrece un argumento que he suprimido en la cita anterior. Después de afirmar que 'no existe *contradicción*' en decir que a todos les parece como si hubiera una naranja pero realmente no la hay, Warnock continúa: 'En realidad, toda la función de la expresión «Parece como si...» es hacer que esto sea no contradictorio'. Un poco antes señala, en una vena parecida, que 'Toda la fuerza de decir «Parece como si...» es permitir «... pero realmente no es así»'.

Es de presumir que esto no significa que todo lo que uno logra al decir 'Parece como si allí hubiera una naranja' sea quedarse corto al decir que realmente haya allí una naranja, porque ese objetivo se lograría mejor guardando silencio. Parte de lo que uno pretende al decir 'parece como si allí hubiera una naranja' es 'ofrecer sus propias impresiones', recoger alguna evidencia que uno tiene en favor de que

[1] 'Si la oración': G. J. Warnock, *Berkeley* (Penguin Books, 1953), págs. 181-2.

allí exista una naranja; y creo que Warnock debe estar afirmando algo sobre la 'fuerza' o el 'acierto' de informar sobre la evidencia de ese modo y no de otro.

Es difícil, sin embargo, decidir lo que Warnock está afirmando sobre esto. Si de lo que se ocupa es de las relaciones lógicas entre P y la sencilla forma 'Parece como si P' entonces —aparte de que está atacando a un hombre de paja— yo no puedo comprender lo que señala sobre la fuerza de 'Parece como si...'. Creo que debe estar ocupándose más bien de las relaciones lógicas entre P y cualesquiera enunciados fenoménicos que dieran razones para decir 'Parece como si P'. Esto queda confirmado por su implícita equiparación de 'a todos les parece como si *hubiera* una naranja' con 'a todos les parece como si *estuvieran viendo* una naranja': esto último no apunta al simple 'Parece como si P' sino más bien a la base fenoménica sobre la que se podría decir 'Parece como si P'.

Consideraré, entonces, que de lo que Warnock se ocupa es de la fuerza de 'Parece como si...' en formas como 'A partir del hecho (fenoménico) de que Q, parece como si P'. Según esta lectura, debe estar diciendo que en enunciados de esa forma la función de 'Parece como si...' es impedir que Q implique P.

Pero supongamos que Q implica P. Warnock podía replicar: 'Si Q afirma tan sólo hechos fenoménicos, y P establece la existencia de un objeto físico, entonces Q implicará a P'. Pero si Warnock dice eso, entonces su argumento sobre 'Parece como si...' ha sido echado a un lado y después de todo no hace otra cosa que dogmatizar.

Podría decir en cambio: 'Lo que digo no es que «Parece como si...» impida que Q implique P; es simplemente que quien dice «A partir del hecho de que Q, parece como si P» *dice que* Q no implica P'. Pero esto, aun si fuese correcto, no conduce a la conclusión de Warnock. Suponiendo que sea un hecho que 'A partir del hecho de que... parece como si...' sea un modo de negar que cierto enunciado fenoménico implica un cierto enunciado de objeto físico, la cuestión de si todas esas negativas son verdaderas queda completamente abierta.

En cualquier caso, no es cierto que quien diga 'A partir del hecho de que Q, parece como si P' afirma que Q no implica P. La siguiente explicación, sugiero yo, es más ajustada. Quien dice: 'A partir del hecho de que Q, *parece como si P*' —en lugar de '*Concluyo que*' o '*se sigue que*' o '*estamos autorizados para inferir que*'— está destacando que afirma solamente una relación evidencial bastante débil entre Q y P. No está negando positivamente que Q tenga con P una relación más fuerte, como podría ser la de implicación; está simplemente subrayando el hecho de que no afirma que se mantenga tal relación. Si Q implica de hecho a P, lo que él dice está quizás inadecuadamente expresado, pero no tiene por qué ser falso.

Esta es toda la verdad que yo soy capaz de descubrir en la afirmación de Warnock de que toda la fuerza de 'parece como si...' sea permitir '...pero en realidad no es así', y esto no apoya su conclusión. Por tomar un caso análogo, lo que Warnock dice sobre 'Parece como si...' podría decirse también sobre 'como un ...': 'Toda la fuerza de «como un hombre» es permitir «pero en realidad no es un hombre»'. Ahora bien, cuando decimos cosas de la forma 'En el aspecto en que x es G, es como un F', estamos diciendo que el que x sea G constituye una similitud entre ello y algo que es F. Lo que así decimos es cierto incluso si el que x sea G implica que sea F, aunque en ese caso hubiesen sido más adecuadas otras palabras. La propiedad de G de implicar a F es compatible con la verdad de que algo que sea G sea en ese aspecto como un F. El análogo de 'Los modos en que P puede parecer ser verdadero no pueden implicar a P' es 'Los aspectos en que las cosas pueden ser como un F no pueden implicar que una cosa sea un F', y la una es tan falsa como la otra. Ser un F *es* ser como un F en un suficiente número de aspectos: podríamos muy bien vernos forzados a admitir la conclusión de que algo era un F por una acumulación de premisas de la forma 'Es como un F en tal y tal aspecto'. Habiendo llegado a esa conclusión, desearíamos reformular las premisas, pero no negarlas.

Yo concluyo que 'En el aspecto en que x es G, es como un F' puede ser verdadero incluso si el que x sea G implica que sea F; al igual que 'A partir del hecho de que Q, parece como si P' puede ser verdadero incluso si Q implica que P. Todo lo que ha de añadirse en cada caso es que si el hablante sabía que se daba la implicación sería peculiar que hiciese su afirmación *de ese modo*.

Esto recae directamente sobre la cuestión del cerdo de porcelana. Si la historia del cerdo ha de reformularse sin ninguna referencia sustantiva al cerdo, tendrá que incluir muchos enunciados que sonarían muy extraños *en un lenguaje que contuviera una expresión como 'el cerdo de porcelana'*. Si nos restringiéramos a enunciados que se expresasen *ordinariamente* en forma de descripciones de cosas distintas del cerdo, entonces por descontado que seríamos incapaces de contar una historia que implicase la existencia del cerdo. En un relato normal de la historia del cerdo, los enunciados que contiene la expresión 'el cerdo' se anexionan tanto de lo que se ha de decir que los otros (es decir, los enunciados que sería natural expresar sin hacer referencia sustantiva al cerdo) son en realidad insuficientes para implicar que hubiera un cerdo. Pero nosotros podríamos, saliéndonos de lo normal, renunciar a toda referencia sustantiva al cerdo, y contar toda la historia en términos de otras cosas. Esta historia incluiría enunciados 'no-naturales' sobre la distribución del aire en la caja de cristal, las posiciones de las monedas, los campos visuales de los testigos, etc.; en un lenguaje que contenga la expresión

'el cerdo de porcelana' estas cosas pueden decirse de un modo más compacto y conveniente diciendo que el cerdo estaba en la caja de cristal, que las monedas estaban en el cerdo, que los testigos miraban el cerdo, y así sucesivamente.

Kant dice, en efecto, que debemos tener criterios para *nuestras* distinciones entre lo que se ha de tratar sustantivamente y lo que ha de tratar adjetivamente[1]. He elaborado este tema, arguyendo que aunque tenemos una sólida distribución de funciones entre nombres y adjetivos, podríamos con o sin buenas razones, redistribuir estas funciones a lo largo de diferentes líneas.

50. Las sustancias en cuanto sempiternas

He interpretado la afirmación kantiana de que todo acontecimiento debe ser una alteración —es decir, que todo lo que sufre un cambio de existencia debe ser una propiedad de otras cosas— como implicando que si desapareciera algo a lo que se hubiese dado un *status* sustantivo, deberíamos privarle de ese *status* con efecto retroactivo y admitir que deberíamos haberle tratado siempre de modo adjetivo. Por esto Kant en último término considera a sustancia$_2$ como su único concepto reconocido de sustancia: todo lo que sufra un cambio de existencia y por tanto fracase como sustancia$_2$ debe también perder el derecho al tratamiento sustantivo que es definitorio de la sustancia$_1$.

Esta es una conclusión extravagante. En uno de los pasajes en los que destaca que *nosotros* dividimos nuestro mundo en sustancias y propiedades, Kant implica que la única razón aceptable para tratar algo de modo sustantivo es que sea sempiterno:

> Si prescindo de la permanencia (que es existencia en todo tiempo), nada queda en el concepto de sustancia salvo sólo la representación lógica de un sujeto, representación que creo realizar representándome algo que sólo pueda existir como sujeto y nunca como predicado. Pero no sólo no conozco ninguna condición bajo la cual esta preeminencia convenga a cosa alguna, no puedo hacer ningún uso de este concepto ni puedo extraer ninguna inferencia de él. Porque por medio de ella no se determina ningún objeto para su empleo, y en consecuencia no sabemos si significa algo[2].

Esto está sencillamente equivocado. Una buena razón para tratar algo sustantivamente es que sea conceptualmente eficaz el hacerlo así. Por ejemplo, la expresión 'el cerdo de porcelana que abandonó la

[1] Criterios para *nuestras* distinciones: A 147 = B 186-7, A 242-3 = B 300-1.
[2] 'Si prescindo de la permanencia': A 242-3 = B 300-1.

existencia' es preferible a expresiones equivalentes de la forma 'las monedas, la caja de cristal, la balanza, el aire, la gente, etc., que se comportaban de tal y cual manera', porque la primera es más breve, más clara y más fácil de manejar. Podemos conceder algo a Kant: la expresión 'el cerdo de porcelana' sería mucho menos útil si el cerdo hubiera durado sólo unos pocos segundos. Pero incluso si admitiésemos que se requiere una duración moderada para que algo cuente como sustancia$_1$, esto está lejos de decir que sólo lo sempiterno es susceptible de tratamiento sustantivo. El hábito kantiano de pensar en términos de todo-o-nada le ha llevado aquí a un extremo poco razonable.

Sin embargo, queda una cosa por decir en favor de la afirmación de que las sustancias$_1$ no pueden sufrir cambios de existencia. Algunos filósofos han adoptado la opinión de que un enunciado existencial sólo es legítimo si puede ponerse en forma cuantificada, es decir, en la forma 'Hay...', 'Había...' etc[1]. Deseando mostrar que 'Los leones existen' no predica la existencia de los leones del modo en que 'Los leones procrean' predica su fertilidad, estos filósofos han dicho que el primer enunciado se entiende mejor en la forma 'Hay leones'. En general, han dicho que los enunciados sobre lo que existe son enunciados acerca de qué propiedades están ejemplificadas o acerca de qué descripciones tienen algo que responda a ellas. Si esto es correcto —tal como yo pienso que lo es— entonces el cambio de existencia de una sustancia$_1$ presenta un problema: ¿cómo podemos expresar de forma cuantificada el enunciado de que existía un cerdo en t_1 que no existía en t_2? Es claro que no será diciendo 'Había un cerdo en t_1 y no había un cerdo en t_2'. Ni lo será tomar alguna descripción F que se ajuste al cerdo, y decir 'Había un cerdo que era F en t_1 y que era no F en t_2'; porque eso podía ser cierto si el cerdo se hubiera meramente alterado entre t_1 y t_2. El problema no surge respecto a las propiedades: el enunciado de que una enfermedad que existía en t_1 no existía en t_2 puede ponerse en la forma 'Había algo que estaba enfermo en t_1 y no enfermo en t_2'.

Para enfrentarnos con los cambios de existencia de las cosas materiales, podríamos igualar el *existir* de una cosa con su *estar en alguna parte*, y así expresar 'Una materia que existió en t_1 no existía en t_2' en la forma 'Había una región de espacio que en t_1 contenía una materia a la que no contenía ninguna región en t_2'. Si ignoramos la conversión de materia en energía, esta formulación parece ejecutar la tarea; y así el problema de cómo recoger los cambios de existencia de las sustancias$_1$ en enunciados cuantificados queda tal vez solucionado

[1] Enunciados existenciales y cuantificadores: W. C. Quine, 'Designation and Existence', en H. Feigl y W. Sellars (eds), *Readings in Philosophical Analysis* (Lecturas de filosofía analítica) (Nueva York, 1949).

para una vasta subclase de sustancias$_1$, es decir, las cosas materiales. Sin embargo, a Kant le queda todavía espacio para maniobrar: porque al igualar 'x existe' con 'Hay una región de espacio que contiene a x' estamos haciendo algo muy parecido a tratar a x como adjetivo del espacio, al igual que al recoger el cambio de existencia de x con las palabras 'Había una región de espacio que contenía a x en t_1, y ninguna región contenía a x en t_2', estamos virtualmente tratando el cambio de existencia de x como una alteración del espacio.

El tratamiento cuantificado de los enunciados existenciales, formalizado por Frege un siglo después, fue en gran manera avanzado por Kant en la Dialéctica[1] y puede haberle animado a pensar que sólo lo que es sempiterno debe contar como sustancial$_1$. En cualquier caso, existe una conexión entre las dos posiciones, aunque no tengo pruebas de que Kant fuese consciente de ello. Lo que yo no sé es lo fuerte que es la conexión: puede ser posible aceptar la posición fregeana sobre los enunciados existenciales sin conceder mucho a la tesis kantiana de que todos los acontecimientos deben ser alteraciones.

Incluso si la tesis de Kant fuese correcta, no es ni con mucho tan fuerte como él cree que es. Supongamos que admitimos que a todo lo que sufre un cambio de existencia debe negársele el *status* sustantivo: surge ahora la cuestión de si el mundo contiene algo que según esta estricta norma requiera tratamiento sustantivo. Kant piensa que ha dado una respuesta[2]: parece asumir que la existencia, y en realidad la omnipresencia, de las sustancias$_2$ se sigue de su tesis de que todos los acontecimientos son alteraciones, entonces a través de cualquier acontecimiento hay algo que continúa existiendo; pero esto no implica que haya algo que continúe existiendo a través de todo acontecimiento. (El sol siempre brilla en alguna parte; pero no existe un lugar en el que el sol brille siempre). Si Kant replica que las alteraciones deben serlo de las sustancias, es decir, de las sustancias$_2$, entonces por descontado que está dando por supuesto lo que trata de probar. Dicho brevemente, no tiene bases para decir que el mundo pueda describirse completamente en términos de sustancias$_2$ y de sus propiedades y determinaciones.

En una parte posterior de la *Crítica* Kant dice:

> No tenemos nada permanente en lo que, como intuición, podamos basar el concepto de una sustancia, salvo sólo la *materia*, e incluso esta permanencia no se obtiene de la experiencia externa, sino que es presupuesta a priori...[3].

[1] Avanzado por Kant en la Dialéctica: A 592-602 = B 620-30.
[2] Kant piensa que ha dado una respuesta: B 232-3.
[3] 'No tenemos nada permanente': B 278.

Por tanto: conocemos a priori que algo es sustancial$_2$, y descubrimos empíricamente que todo lo que no es materia no es sustancial$_2$, de donde inferimos que la materia es sustancial$_2$. No está claro si Kant salta a la conclusión de que *toda* materia es sustancial$_2$, pero parece como si pensase que lo hace: la primera Analogía dice en B de la sustancia que 'su *quantum* no aumenta ni disminuye en la naturaleza'[1], y en ambas ediciones considera que la Analogía atañe directamente a la hipótesis de la conservación de la materia, entendida cuantitativamente[2].

Esté o no mediada por un lema sobre la sustantividad$_2$ de toda la materia, la conclusión de que debe haber alguna ley de conservación cuantitativa no se sigue de la premisa de que el mundo está hecho de sustancias$_2$. ¿No se podría decir 'Esta es precisamente la misma sustancia$_2$ que estaba aquí hace un momento, pero ahora es menos pesada [densa, impenetrable, etc.]'? Kant no da —y su tratamiento de la magnitud extensiva sugiere que no podría hacerlo— ninguna razón para decir que la identidad de una sustancia$_2$ deba encerrar constancia en algún aspecto cuantitativo.

Este, incidentalmente es uno de los diversos lugares donde puede verse a Kant intentando mostrar que ciertos rasgos claves de la mecánica newtoniana deben ser correctos. La relación de Kant con Newton puede ser una útil pauta para los historiadores de las ideas; pero me parece que si estamos buscando el núcleo del interés filosófico que existe en Kant entonces sus preocupaciones newtonianas son periféricas. Hemos visto que aparte de su absorbente discusión de las alteraciones y de los cambios de existencia Kant desarrolla, aunque de modo algo vacilante, su tesis de que todos los acontecimientos son alteraciones; de esto infiere de manera no válida que el mundo está hecho de sustancias$_2$; y de esto infiere, otra vez de manera no válida, que debe ser verdadera alguna ley de conservación cuantitativa. *Esa* es la genealogía lógica de la parte más newtoniana de toda la *Crítica*.

Mi tratamiento de la primera Analogía no tiene casi coincidencias con los de otros comentadores quienes han basado principalmente su exposición sobre pasajes que yo he ignorado[3]. En éstos habla Kant del tiempo como 'permanente' e 'imperceptible', y dice que la permanencia del tiempo debe estar 'representada' por algo que es a un tiempo permanente y perceptible, es decir, la sustancia$_2$. Kant parece haber concedido importancia a esta línea de argumentación, pero desgraciadamente nadie ha mostrado todavía que sea inteligible. Aquéllos que han pretendido extenderla han simplemente repetido lo que debían haber explicado. Por ejemplo, Paton:

[1] 'su *quantum* no aumenta': B 224.
[2] Conservación de la materia: A 185 = B 228.
[3] Pasajes que yo he ignorado: A 144 = B 183, A 182-4 = B 224-7.

El argumento de Kant se reduce a esto; que dado que el tiempo... es permanente, debe haber algo permanente para representar o expresar un tiempo imperceptible...[1].

Prichard tiene un párrafo que comienza con las palabras 'El pensamiento kantiano parece ser como sigue...', e incluye lo siguiente:

Por lo tanto, para aprehender una coexistencia o una sucesión, debemos percibir algo permanente. Pero este algo permanente no puede ser el tiempo, porque el tiempo no puede ser percibido. Debe por tanto ser algo permanente en los fenómenos...[2].

Los otros comentadores lo hacen poco mejor[3]. Algunos de ellos expresan insatisfacción por el argumento, pero ninguno dice de qué argumento se trata.

[1] 'El argumento de Kant se reduce a esto': H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience* (La metafísica kantiana de la experiencia) (Londres, 1951), vol. 2, pág. 201.

[2] 'Por lo tanto, para aprehender': H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge* (La teoría del conocimiento de Kant) (Oxford, 1909), pág. 272.

[3] Otros comentadores: A. C. Ewing, *Short Commentary*, pág. 153; T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason* (La Crítica de la Razón Pura de Kant) 2.ª ed. (Oxford, 1958), pág. 312; W. H. Walsh, *Reason and Experience*, (Razón y Experiencia), pág. 147; S. Körner, *Kant*, pág. 84.

14. LA REFUTACION DEL IDEALISMO

51. El argumento del realismo

Kant tiene cierta línea de argumentación que, aunque insinuada en la Deducción Transcendental en A (véase §33), sólo aparece explícitamente en B, bajo el encabezamiento 'Refutación del Idealismo'.[1] En el Prólogo a B Kant lo llama correctamente 'la única adición propiamente dicha'[2] que ha hecho al contenido de la *Crítica*.

La Refutación del Idealismo es el *chef d'oeuvre* kantiano de la oscuridad comprimida: nadie puede afirmar que su único y breve párrafo constituya, tal como está, un argumento logrado. Si hemos de abordarlo con seriedad, debemos especular sobre lo que se supone que sucede en él. Claramente su blanco es quien niega o formula dudas sobre la existencia de un ámbito objetivo; las frases con que comienza dan una impresión sobre cual será la línea de ataque.

> Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo presupone algo *permanente* en la percepción. Esto permanente no puede, sin embargo, ser algo en mí...[3]

[1] 'Refutación del Idealismo': B 274-9.
[2] 'la única adición': B xxxixn.
[3] 'Soy consciente': B 275.

Esto parece decir: 'De acuerdo con la primera Analogía, un ser autoconsciente debe tener experiencia de algo permanente. Mostraré ahora que esto último debe ser objetivo, o distinto-de-uno-mismo'. Aunque la mayoría de los comentaristas han tomado aquí a Kant al pie de la letra,[1] hay poderosas razones para no hacerlo así.

Por un lado, la Refutación del Idealismo podría tener poco interés si presupusiese la falsedad que es la primera Analogía, es decir, si fuese un aditamento decir: '... y, además, estos *items* sempiternos deben ser objetivos'. Además, las coincidencias verbales que tiene con la 'prueba' de la primera Analogía pertenecen a la parte menos comprensible de esta última, no al análisis del cambio de existencia, sino más bien a la oscura doctrina de que el tiempo es permanente e imperceptible. Y lo más importante de todo: si la Refutación del Idealismo presupone la primera Analogía, entonces la 'prueba' de esta última debe considerarse que ofrece, en apoyo de la conclusión de que la autoconciencia requiere experiencia de algo permanente, un argumento que sea neutral respecto a si el 'algo permanente' es interno o externo. Esta es una lectura imposible de la primera Analogía, que en ambas ediciones se formula como una tesis sobre la división de los 'fenómenos', es decir, del ámbito *objetivo*, en sustancias y propiedades.

De hecho, la supuesta conexión con la Primera Analogía no figura en el inicial enunciamiento kantiano de lo que se ha de probar en la Refutación del Idealismo:

> La mera, pero empíricamente determinada, conciencia de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio de mí[2].

O en su explicación subsiguiente de lo que la Refutación ha probado:

> En la prueba anterior se ha mostrado que la experiencia externa es realmente inmediata, y que sólo por medio de ella es la experiencia interna —no ciertamente conciencia de mi propia existencia, sino su determinación en el tiempo— posible[3].

Siguiendo estas indicaciones, considero que la Refutación del Idealismo es una prueba —o un ademán encaminado a una prueba— de que la autoconciencia requiere la experiencia de un ámbito objetivo, no diciendo ni suponiendo nada sobre cómo ese ámbito debe estar dividido en sustancias y propiedades. Así concebida, no presupone la primera Analogía, aunque sí establece la escena objetiva dentro de

[1] La mayoría de los comentadores han tomado a Kant al pie de la letra: véase T. D. Weldon, *op. cit.* pág. 312.

[2] 'La mera, pero empíricamente': B 275.

[3] 'En la prueba anterior': B 276-7.

la que opera esta última. Dicho con brevedad, si ambas se hallan conectadas, Kant las ha puesto en el orden equivocado. En lugar de argüir: 'Debo tener experiencias de sustancias$_2$; y éstas deben ser objetivas', considero que está arguyendo 'Debo tener experiencia de un ámbito objetivo; y éste debe contener sustancias$_2$'. (Cf. los dos últimos párrafos de § 46.)

He señalado que si no hemos de ignorar la Refutación del Idealismo en su conjunto debemos aportarle algo. Dentro de este espíritu, ofreceré algo a lo que llamo el *argumento del realismo*. Es cierto que éste no puede encontrarse en las palabras de Kant, y puede que no haya sido lo que él 'tuviese en mente' al escribir la Refutación del Idealismo; pero la hipótesis de que tenía en mente el argumento del realismo, sea o no plausible, es al menos filosóficamente instructiva. Las dos cosas tienen algo que ver una con la otra, y eso es raro que sea una pura coincidencia. El argumento del realismo es ampliamente kantiano; su conclusión, o sea, que la autoconciencia requiere la experiencia externa, es exactamente la de la Refutación del Idealismo; cuadra con el texto de Kant mejor que cualquier otra alternativa que yo sea capaz de encontrar; y no exige que la palabra de la primera Analogía sea leída, absurdamente, como neutral con respecto de la frontera subjetivo/objetivo o interno/externo. El argumento del realismo, además, está genuinamente conectado con el *argumento del ordenamiento* de Kant (discutido en §54), que a su vez tiene una amplia coincidencia verbal con la primera Analogía; y esto nos hace capaces de explicar el que Kant dé la impresión —que no puede ser corregida— de que la primera Analogía yace sobre el transfondo de la Refutación del Idealismo. Al escribir esta última estaba, de acuerdo con mi hipótesis, pensando según las líneas del argumento del realismo, y sólo sería algo demasiado típico de él el que lo tuviese mezclado con el argumento del ordenamiento y, a través de él, con la primera Analogía.

Debe señalarse otra cuestión general sobre la Refutación del Idealismo. En ella se refiere Kant a 'cosas externas', 'objetos externos', 'cosas fuera de mí', 'objetos en el espacio fuera de mí', etc.; y considera claramente que son equivalentes. De ese modo liga lo otro con lo externo, y ambas cosas como lo objetivo, como debiera haber hecho en la Estética. Realmente, la Refutación del Idealismo, aunque sea un horrible ejemplo de exposición, pertenece a un mundo intelectual que en su conjunto está más maduro que el de las partes anteriores de la *Crítica*. Por ejemplo, cuando Kant dice que 'nuestra experiencia interna sólo es posible sobre el supuesto de la experiencia externa' no hay indicio alguno de que esté diciendo algo sobre una conexión entre el sentido interno y el externo. Tenemos ahora que ver lo que, de acuerdo con mi hipótesis exegética, dice.

El argumento del realismo puede presentarse como una versión

de un argumento que Wittgenstein usa al intentar mostrar que no puede haber un 'lenguaje privado'. Esto es, la línea kantiana de pensamiento puede ser la siguiente. ¿Cómo puedo saber ahora en qué estado me encontraba en un tiempo anterior? Una respuesta es: mediante el recuerdo. Pero entonces, ¿por qué debo confiar en mi memoria? La única respuesta posible a eso es: porque a veces la someto a comprobación, y en conjunto la encuentro fiable. Por tanto, yo puedo basar un juicio individual sobre el pasado sencillamente sobre una rememoración presente debido únicamente a que puedo apelar, y a veces apelo, a algo distinto de la memoria. Tales apelaciones deben caer sobre estados de hechos objetivos: si sólo envolviesen a mis estados internos darían lugar a preguntas del mismo tipo de las que se supone que deben contestar. Por ejemplo, si intento comprobar mi recuerdo de haber estado incómodo por el calor hace diez minutos recordando que hace cinco minutos recordaba haber estado incómodo por el calor cinco minutos antes, sustituyo un único problema por otros dos que son precisamente del mismo tipo.

Esto es lo que Kant dice:

> Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo presupone algo *permanente* en la percepción. Pero este permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todas las bases para la determinación de mi existencia que pueden encontrarse en mí son representaciones; y como representaciones necesitan ellas mismas de algo permanente diferente de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y por tanto mi existencia en el tiempo en que ellas cambian.[1]

La referencia kantiana al 'cambio' de mis representaciones, como su acento sobre 'algo *permanente*', es engañosa: el argumento del realismo concierne a *todos* los enunciados en tiempo pasado que versan sobre uno mismo, no sólo a 'Estaba en un estado E en el que ahora no estoy', sino también a 'Estaba en un estado E en el que estoy todavía'. El cambio no se menciona en el enunciado kantiano de lo que se ha de probar: 'La mera, pero empíricamente determinada, conciencia de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio fuera de mí'.[2]

La conciencia 'empíricamente determinada' de mi propia existencia es mi conocimiento de que tengo una historia y de algo de lo que ha sido su contenido. Posteriormente Kant formula el tema de un modo un poco diferente, cuando dice que el argumento del realismo muestra 'que la experiencia externa es realmente inmediata, y que sólo por medio de ella es la experiencia interna —no ciertamente la conciencia

[1] 'Soy consciente': B 275, tal como lo modifica B xxxixn.
[2] 'La mera, pero empíricamente determinada': B 275.

de mi propia existencia, sino su determinación en el tiempo— posible'.[1] Hemos visto que las 'determinaciones' de las sustancias son sus estados o propiedades. Cuando Kant habla de 'la determinación en el tiempo' de mi existencia se refiere al establecimiento de los hechos empíricos relativos a mí —de cuáles han sido mis estados— en los diversos momentos de mi historia. Más adelante hay más en el mismo sentido: 'La existencia de cosas externas es requerida para la posibilidad de una conciencia determinada del yo',[2] es decir, para una conciencia del yo *como* determinado de determinadas formas, como teniendo esta historia más bien que aquélla.

Ofrezca o no Kant realmente el argumento que yo he buscado, relativo a la necesidad de evidencia objetiva en cuanto a cuáles han sido los estados pasados de uno, existe la cuestión sobre si el argumento es o no válido.

Alguien podría objetar: '¿Por qué debemos ser capaces de comprobar nuestros recuerdos? El que no se pudiesen hacer comprobaciones sería una desgracia, pero seguramente uno *podría* simplemente decidir confiar en su memoria de todos modos'. El mejor modo de responder a esta objeción es juntándola a esta otra: '¿Qué se logra al comprobar recuerdos mediante estados objetivos de hechos? Tal comprobación conlleva una inferencia, desde los datos presentes, al estado del mundo en algún momento pasado; y tal inferencia depende de algún enunciado legal general. Pero para estar autorizado a confiar en *éste* uno debe poseer evidencia en favor de su verdad, y por tanto tener creencias sobre lo que ha observado en el pasado. Pero, ¿qué le autoriza a uno a tales creencias? ¿El simple recuerdo? Entonces ha «comprobado» un recuerdo invocando otros. ¿Consideraciones objetivas, entonces? Pero éstas encierran nuevos enunciados legales, y por tanto nuevas creencias sobre el pasado que requieren nuevas comprobaciones, y así *ad infinitum*. Todo esto no deja de ser algo así como vender el coche para comprar gasolina'.

Ambas objeciones se han planteado en contra de uno de los argumentos de Wittgenstein. En concreto, Ayer ha intentado[3] que ciertos seguidores de Wittgenstein le diesen las respuestas correctas a las preguntas: '¿Por qué debemos tener comprobaciones objetivas de nuestra memoria?' y '¿Cómo podemos tener comprobaciones independientes de la memoria como tal?' Los oponentes de Ayer no sólo no han logrado contestar a sus preguntas, sino que parecen no haber entendido por qué considera

[1] 'la experiencia externa es realmente': B 276-7.

[2] 'La existencia de cosas externas': B 278.

[3] Ayer ha intentado: A. J. Ayer, 'Can there be a Private Languaje?', *Aristotelian Society Proceeding Supplementary Volume* 28 (1954). 'Professor Malcolm on Dreams', *The Journal of Philosophy*, vol. 57 (1960).

relevante el contestarlas. De hecho, las preguntas son pertinentes, y en realidad fatales, para el argumento del realismo en la forma en que yo lo he formulado y en la cual se piensa a veces que Wittgenstein lo proponía.

Hay una versión del argumento que evita estas dificultades y que establece la conclusión de Kant, si es que no lo hace con la de Wittgenstein. Dado que cualquier comprobación de la memoria lleva consigo una confianza en la memoria, la razón de por qué los recuerdos individuales deben poderse comprobar por medio de estados objetivos de hechos no puede ser la de que la memoria sin apoyo no sea digna de confianza. El argumento debe limpiarse de todas las referencias a merecimientos de confianza, autorizaciones para creer, y cosas similares, Wittgenstein dice:

> La justificación consiste en apelar a algo independiente. —Pero seguramente yo puedo apelar de un recuerdo a otro. Por ejemplo, yo no sé si he recordado correctamente la hora de salida de un tren y para comprobarlo pregunto a la mente lo que ponía en la página del horario. ¿No sucede aquí lo mismo?— No: porque este proceso se ha realizado para conseguir un recuerdo que sea realmente *correcto*. Si la imagen mental del horario no pudiese a su vez ser *puesta a prueba* en cuanto a su corrección, ¿cómo podría ella confiarnos la corrección del primer recuerdo? (Como si tuvieran que comprarse varios ejemplares del periódico de la mañana para asegurarse de que lo que dice es verdad.)[1].

Esto está muy expuesto a las objecciones antes formuladas. Pero en un pasaje anterior Wittgenstein procede de un modo diferente:

> En el caso presente yo no tengo un criterio de corrección. A uno le gustaría decir: aquello que me parece correcto es correcto. Y eso sólo significa que en este caso no podemos hablar sobre 'correcto'[2].

Esto, tal como está, es demasiado casual para ser valorado, pero al menos no plantea cuestiones estériles sobre merecimientos de confianza; y de hecho apunta a algo que yo defenderé que es verdadero e importante.

Para plantear de qué se trata, necesito referirme a la teoría de la utilidad de los conceptos presentada en §14: si uno tiene un lenguaje L en el que describe un tema T, resulta legítimo añadir un nuevo concepto C al arsenal de conceptos L en la medida en que L-con-C puede describir T con mayor sencillez que L-sin-C. He ofrecido esta teoría para apoyar la adición de conceptos de objetividad a un lenguaje puramente fenoménico; lo aplicaré ahora de nuevo, pero esta vez al

[1] 'La justificación consiste': L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 265.
[2] 'En el caso presente': *ibid.* §258.

considerar la adición del concepto del pasado a un lenguaje fenoménico sólo en tiempo presente.

Supongamos que alguien —lo cual es posible al menos *prima facie*— se halla limitado a lo que Kant llama experiencia 'interna', y tiene un lenguaje sólo en tiempo presente en el cual describe cada uno de sus estados internos según van apareciendo. ¿Puede aumentar el alcance de su lenguaje de manera que describa no sólo el estado en que se encuentra en el momento de hablar sino también sus estados de momentos anteriores? Bien, lo que él diga *ahora* sobre su pasado debe basarse en datos que posea *ahora;* y dado que todos ellos son 'internos', o sea que no incluyen información sobre estados objetivos de hechos, deben consistir por completo en recuerdos de ocasiones pasadas. Concretamente, un juicio presente relativo a como estaba en t debe basarse en el recuerdo presente que tenga de sí mismo en t.

¿Cuál es la dificultad? Si sus estados internos incluyen recuerdos ¿por qué no habría de describir sus estados pasados, añadiendo de ese modo a su lenguaje el concepto de *como era yo,* el concepto de el *pasado?* Mi respuesta es que esa adición no le sirve para nada, ya que en un tiempo dado cualquiera habrá una relación biunívoca entre lo que puede decir sobre sus estados pasados y lo que pueda decir sobre sus recuerdos presentes. Puede tener bases para decir 'Yo era así en t' *si y solo si* tiene bases para decir 'Recuerdo ser así en t', y por tanto no aporta ningún cambio a la economía de su lenguaje el que diga una cosa u otra. Para él, la distinción entre 'Yo era...' y 'Recuerdo...' es literalmente inútil. Su situación es análoga a la que se describió en §11 del oyente de un caos auditivo que intentaba usar el concepto de una secuencia sonora objetiva: este concepto no le sirve de nada porque todo enunciado que construye con él se corresponde con un enunciado igualmente breve que puede construir sin él.

Los recuerdos están por definición mirando hacia el pasado; y podría pensarse que el hombre con experiencia únicamente interna pueda disponer fácilmente de un concepto del pasado dado que sus estados internos pueden muy bien incluir recuerdos. Pero salvo que encontremos una función para que la realice su concepto del pasado no estamos autorizados a suponer que algunos de sus estados presentes puedan describirse inteligiblemente como 'recuerdos'. Mi argumento de que para él no tiene utilidad la distinción entre 'Yo era...' y 'Recuerdo ser...' se convierte de ese modo en un argumento para negar que pueda tan siquiera encontrarle utilidad a eso último.

Ahora bien, compárese esto con el caso de alquien que tenga experiencia externa. También debe basar su juicio presente sobre su pasado en base a los datos de que ahora dispone, pero no se halla limitado a un dato por juicio. Su acceso a estados objetivos de hechos le capacita

para aportar varios datos presentes en apoyo de un único juicio sobre su pasado. Son por lo menos tres los modos en que esto puede suceder. (1) Sus recuerdos de diversos momentos anteriores pueden ser pertinentes con relación a su juicio sobre cuál era su estado en un cierto momento: su recuerdo de una dura caída en t_1 puede confirmar su juicio de que sentía dolor en t_2. (2) Su recuerdo de diversos aspectos de su estado en un momento anterior puede ser pertinente para su juicio acerca de algún aspecto de su estado en ese momento: su recuerdo de estar viendo el sol en t puede confirmar su juicio de que sentía calor en t. (3) Datos presentes diferentes de los recuerdos pueden ahora ser pertinentes para un juicio sobre su pasado: el que ahora vea cenizas confirma su juicio de que anteriormente veía un fuego. Cada uno de estos casos conlleva también juicios generales —las caídas duras se ven seguidas por dolor, el sol trae como secuela el calor, las cenizas son precedidas por el fuego— y su aceptación de cualquiera de tales 'leyes' ensancha todavía más el ámbito de los recuerdos que se aportan para apoyar un único juicio sobre su pasado.

Yo no digo que porque él pueda ofrecer varios datos para apoyar un único juicio sobre el pasado, esté por ello *autorizado* a hacer tales juicios: mi argumento no tiene que ver con el incremento de merecimientos de confianza que podría pensarse que aumenta al reunirse los datos. Por el contrario, yo argumento que debido precisamente a que varios de sus recuerdos pueden recaer sobre uno sólo de sus juicios —confirmándolo o *desmintiéndolo*— la persona con experiencia externa tiene una relación compleja entre 'Yo era...' y 'Recuerdo...'. Dentro de la multiplicidad compleja y ordenada que es su experiencia externa, es decir, su experiencia de un ámbito objetivo, puede generar una red de pros y contras; y por tanto, cuando dice 'Yo era...' está resumiendo una gran cantidad de material cuya expresión en términos de datos presentes, recuerdos incluidos, sería una cuestión larga y complicada. En resumidas cuentas, su concepto del pasado no es inútil.

Destaco los recuerdos porque deseo fenomenalizar el asunto todo lo que sea posible. La mayoría de las versiones del argumento del realismo son vulnerables a la tesis de que sólo los datos presentes pueden descansar en juicios en presente; y yo estoy tratando de mostrar que mi versión no lo es, construyendo la tesis dentro de mi argumento. Suponiendo una versión extremadamente fuerte del punto de vista de que un juicio en presente sólo puede basarse en datos presentes, mi argumento puede expresarse de un modo ligeramente diferente. Vamos a adoptar la premisa ingenuamente extrema de que el concepto de lo que era el caso es precisamente el concepto de lo que *parece* (o *parecería* si las investigaciones hubiesen avanzado lo suficiente) *según casi todas la posibilidades haber sido* el caso. Ahora bien, para el hombre que sólo tiene experiencia interna sólo hay una posibilidad de que

pueda parecerle que algo ha sido el caso, siendo así que sus llamados juicios sobre el pasado se emparejan nítidamente con sus juicios en tiempo presente sobre sus llamados recuerdos. Por consiguiente, no puede construir un pasado a partir de sus datos presentes: sus estados 'pasados' se reducen a sus 'recuerdos' presentes en ellos, porque la distinción entre ambos no realiza ninguna función. Y por ello, en su esquema de las cosas, el pasado se reduce al presente.

He defendido que un concepto del pasado no puede operar sobre una experiencia enteramente caótica, pero puede encontrar un asidero en aquella experiencia que está tan ordenada como para construir la experiencia de un ámbito objetivo. Existe, sin embargo, un caso intermedio. ¿Podría una criatura tener un concepto, que cumpliese una función, del pasado si su experiencia, aun estando sometida a leyes, no permitiese la distinción entre 'es' y 'parece' o cualesquiera de los demás correlatos de la distinción interno/externo? Si pudiera, entonces mi argumento sólo podría salvarse debilitando su conclusión. Yo no sé si tal debilitamiento es necesario: las complejidades del tema me han derrotado. Continuaré como si pensase que la conclusión más fuerte estuviese claramente justificada. Esto refleja una fuerte sospecha de que *está* justificada, y ello contribuye a la brevedad.

Con esa salvedad, concluyo que alguien que tuviese tan sólo experiencia interna no podría hacer juicios sobre su pasado: hacer eso sería para él no imprudente sino imposible. Mi argumento es más detallado que el de Kant pero tiene ciertos rasgos en común con él. Porque en la Refutación del Idealismo Kant se ocupa de 'la determinación empírica de mi existencia en el tiempo', lo cual sólo puede entenderse como 'el establecimiento de lo que mi historia sensorial ha sido de hecho'. Además, Kant no dice nada sobre la necesidad de la experiencia externa para que los juicios sobre el pasado de uno hayan de ser *merecedores de confianza;* lo que él dice es que tales juicios sólo son *posibles* para alguien con experiencia externa.

Existe, sin embargo, un abismo *prima facie* entre mi conclusión y la de Kant. Yo he defendido que la experiencia interna que no es también externa no puede someterse a *el concepto del pasado,* mientras que Kant piensa que no puede someterse a *concepto alguno* y que es, por consiguiente, imposible. De modo parecido, Wittgenstein parece concluir no que un lenguaje puramente 'privado' no pueda tener un tiempo pasado, sino más bien que no podría existir tal lenguaje.

Se podría intentar salvar el abismo arguyendo que incluso un lenguaje en tiempo presente debe encerrar un uso *correcto* de los términos generales, es decir, un uso que cuadre con las decisiones iniciales de uno en cuanto a su uso y/o con los usos en pasado que uno haga de ellos. Esto es parte de lo que Kant señala cuando dice:

[No podría] haber una síntesis empírica de la reproducción, si un cierto nombre se aplicase unas veces a este objeto y otras a aquél, o una y la misma cosa fuese nombrada a veces de un modo y a veces de otro, con independencia de cualquier regla a la que se sometiesen los fenómenos en sí mismos[1].

Wittgenstein también hace suyo el que para usar un lenguaje se deben poseer creencias sobre el pasado debido a que la noción de uso correcto es esencialmente una noción que mira hacia atrás[2].

Este supuesto es demasiado simple. No hay, en principio, razón por la que no deba existir una criatura que pudiera usar algún fragmento externo pero totalmente en tiempo presente de nuestro lenguaje, sin ser capaz ni de usar ni de entender enunciados sobre el pasado. El patrón de conducta lingüística que esto lleva consigo puede describirse de modo consistente. Aunque el pasado y el presente se hallan entrelazados en los lenguajes humanos, nada garantiza la creencia común de que una criatura que pueda decir correctamente cosas como 'Eso es un barco' y 'Esto es un zapato' *deba* tener conocimiento de su pasado.

No obstante, hay algo válido en el modo anterior de salvar el abismo entre 'imposible' y 'no sometido al concepto del pasado', al menos en la medida en que ambas cosas se aplican a la experiencia puramente interna. Debemos distinguir entre lo que uno puede saber sobre otra criatura y lo que puede saber sobre sí mismo. He defendido que yo podría tener conocimiento —o creer de modo razonable— de que alguna otra criatura tan sólo tuviera conocimiento de su presente; pero para conocer tal hecho sobre ella yo tendría que conocer que existía algún ámbito objetivo con el que nos enfrentásemos sensorialmente tanto la criatura como yo. Para saber que poseía un lenguaje, por ejemplo, tendría que ser capaz de evaluar sus actuaciones lingüísticas a la luz de su *input* sensorial; y esto requeriría el compartir un mundo en común, es decir, uno que fue 'externo' para ambos. Por tanto, *esa* posibilidad no prueba que yo pueda conocer que una criatura con una experiencia solamente interna no tuviera conocimiento más que de su presente.

Bien, entonces, ¿podía yo saber que yo mismo tengo una experiencia puramente interna y un conocimiento que se reduce a mi presente? No lo creo. Es lógicamente imposible que yo conociera que yo era F si F excluye la autoconciencia, es decir, descarta el que yo sea capaz de tener el pensamiento 'Así es como soy' (véase §28); y la autoconciencia exige el conocimiento del pasado: 'Así es como soy ahora' exige 'Así es como era entonces' (véase §30). Se sigue que nada puede ser considerado como mi conocimiento de que yo tengo una experiencia puramente interna y ningún conocimiento del pasado.

[1] '[No podía] haber una síntesis empírica': A 101.

[2] Wittgenstein también hace suyo: L. Wittgenstein, *op. cit.* §258.

En resumen: nada puede ser considerado conocimiento de que una criatura a un mismo tiempo (a) tenga sólo experiencia interna y (b) no tenga conocimiento del pasado; porque uno no podría conocer (a) a ninguna otra criatura, y uno no podría conocer (b) a uno mismo. Se puede objetar que es posible que una criatura satisficiese tanto (a) como (b), aunque nada pudiese contar como conocimiento de que ese era el caso; pero éste es un uso vacuo de 'posible'.

Coincido, por tanto, con la conclusión de Kant de que una experiencia puramente interna no debe ser considerada una posibilidad real, una que en principio pudiera verse realizada. En cuanto a Wittgenstein: su discusión de la posibilidad de un 'lenguaje privado' plantea problemas exegéticos a los que no puedo enfrentarme aquí, pero debo decir algo sobre la diferencia entre lo 'interno' de Kant y lo 'privado' de Wittgenstein[1].

Algunas versiones del argumento de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado invitan a la objeción: 'Si el argumento fuese válido, mostraría la imposibilidad de un Robinson Crusoe congénito —único hablante de un lenguaje con un referente objetivo— pero esto evidentemente no es lógicamente imposible'[2]. La réplica normal es: 'El argumento descarta la posibilidad de un lenguaje que sea privado necesariamente, y no sólo *de facto*'[3]Esta réplica requiere ser examinada.

¿Podría haber un sombrero necesariamente privado, es decir, uno que no pudiese ser llevado por más de una persona? La pregunta es absurda: es una pieza de esencialismo pre-lockeana, una elipsis que no se nos dice cómo desarrollar. Cualquier expresión de la forma 'un X es necesariamente G' necesita ser desarrollada en algo de la forma 'un X que es F [siendo F una propiedad no modal], y necesariamente todo X que es F es G'. Un sombrero que nunca se quitase de una cabeza sería, *qua* sombrero del que esto fuese verdadero, un 'sombrero necesariamente privado, en el sentido anterior; pero un sombrero no puede ser necesariamente privado, ni necesariamente nada, excepto *qua* (o considerado como un) sombrero que tenga una propiedad no modal dada. Así, cuando un filósofo pregunta si pudiera haber un lenguaje necesariamente privado, debemos preguntarle: 'Necesariamente privado, ¿*qua* qué? ¿Qué rasgo no-modal tienes en mente que sea incompatible con que un lenguaje sea entendido por más de una persona?' Podría estar preguntando si pudiera haber un lenguaje que fuese necesariamente privado *qua* lenguaje para describir los estados internos de una criatura

[1] Lo 'privado' de Wittgenstein: véase *ibid.* §§ 244-316.

[2] 'Si el argumento fuese válido': *cf.* P. F. Strawson, recensión de *Philosophical Investigations*, *Mind*, vol. 63 (1954), págs. 84-5.

[3] 'El argumento destaca: *cf.* N. Malcolm, *Knowledge and Certainty* (Conocimiento y Certeza) (Englewood Cliffs, N. J., 1963), págs. 97, 124.

que no tuviese percepciones de nada externo. A esa cuestión el argumento del realismo responde 'No', pero yo no lo describo como 'un argumento en favor de la imposibilidad de un lenguaje necesariamente privado. Esa descripción, sin decir de hecho que lo sea, implica con fuerza que el *quid* del argumento es *lo privado*. Esto es, sugiere que el argumento gira sobre el hecho de que una criatura con experiencia solamente interna no podría compartir un lenguaje, hecho que no tiene ninguna importancia para el funcionamiento real del argumento del realismo. Algunos de los argumentos en favor de la imposibilidad de un lenguaje necesariamente privado' que aparecen en la literatura al uso giran sobre lo que es privado sencillamente *de facto,* mientras que otros, como el argumento del realismo, no tienen nada que ver con lo privado y se ocupan solamente con rasgos no modales que de hecho implican lo privado. Existe una tercera posibilidad: alguien podría argüir que un lenguaje con un cierto rasgo no modal es imposible, proviniendo esta imposibilidad *parcialmente* del hecho de que el rasgo implica lo privado. Esto sería un argumento en favor de la imposibilidad de un lenguaje que fuese privado de una determinada manera, o privado por ciertas razones. Incluso un argumento como éste —suponiendo que existiese— no sería, sin embargo, descrito felizmente como 'un argumento en favor de la imposibilidad de un lenguaje necesariamente privado'.

La noción de lo privado *de facto* no cumple ninguna función en este área general de la filosofía, pero no es difícil ver cómo alguien podría llegar a pensar que sí lo hace. A alguien que pensase que podría basarse un buen argumento en la afirmación (a) de que sólo puede confiarse en el recuerdo si éste se ve apoyado por comprobaciones que en modo alguno presuponen confianza en la memoria, podría conducirle esto a pensar que su argumento encerraba de modo genuino lo privado porque (b) las comprobaciones necesarias podrían ser proporcionadas por otras personas pero no, al menos en primera instancia, por estados de hechos objetivos, pero impersonales. Su pensamiento podría discurrir como sigue:

> Cuando apelo a indicios objetivos, impersonales, me resta aún valorarlos, decidir cómo inciden sobre la cuestión relativa al pasado que yo quiero ver contestada. Para hacer esto debo conocer cómo funciona el mundo —cómo ha funcionado— y, por lo tanto, la apelación a indicios impersonales no puede librarme de mi dependencia de la memoria. Sin embargo, si pregunto a la gente en lugar de buscar indicios, puedo recibir una respuesta a mi pregunta y no simplemente algo a partir de lo cual deba construir una respuesta, siendo esto último todo lo que puedo lograr si 'pregunto' al mundo '¿Hubo fuego aquí?' y se me 'contesta' con un montón de cenizas.

Tal persona se ha levantado con el pie izquierdo al aceptar (a):

si (a) fuese correcto entonces no existiría ninguna fuente de conocimiento sobre el pasado que fuese digna de confianza. Pero darse cuenta de esto lleva consigo el darse cuenta de que (b) también es falso. Esto es, lleva consigo el darse cuenta que alguien que exige comprobaciones independientes del recuerdo no le sirven de más las personas que las cosas, y, por tanto, no tienen razones para destacar la interpersonalidad por encima de la objetividad. Desechando el problema de lo que le autoriza a uno a creer en las respuestas orales, el hecho crucialmente dañino es éste: dar una respuesta es una porción de conducta, un suceso en el ámbito objetivo; y como tal suceso debe ser interpretado, evaluado en cuanto a pertinencia y significación. Mi confianza en haber recibido una respuesta a mi pregunta no es mejor que mi confianza en que el objeto que se halla delante de mí sea una persona, en que sus ruidos sean palabras, y en que sus palabras signifiquen lo que yo considero que significan. Todo esto depende de mi conocimiento de cómo funciona –cómo ha funcionado— el mundo, y, por tanto, para los propósitos presentes la respuesta oral se encuentra a la par con el montón de cenizas. La imagen de la comunicación como la inmersión de proposiciones en las mentes de otras personas, aunque es siempre errónea, es especialmente nociva a nuestro presente nivel epistemológico tan poco profundo. Debemos sustituirlo por la fría máxima: lo que la gente dice es sólo un caso especial de lo que los objetos hacen.

Wittgenstein parece coquetear con la línea de pensamiento que he estado criticando. Cuando dice que 'no es posible obedecer una regla «privadamente»'[1]; por ejemplo, está implicando que un lenguaje que fuese privado *de facto* no podría ser utilizado de acuerdo a reglas. Aparentemente, supone que si tengo que decidir lo que decir entonces puedo decir lo que me plazca y puedo, por tanto, no tener normas para la corrección de lo que digo. Este supuesto aparece sorprendentemente en una de las defensas que hace Malcolm de esta parte del pensamiento de Wittgenstein: 'Según la hipótesis del lenguaje privado, nadie puede enseñarme cuál es el uso correcto de «igual»... Pero un sonido que yo puedo usar *como me plazca* no es una *palabra*'.[2]

Esto es triste, porque Wittgenstein está intentando apoyar algo para lo que ya tiene un argumento de un tipo muy diferente. Su propósito principal, a mi entender, es mostrar algo sobre la lógica del lenguaje público en el que damos cuenta de nuestros estados internos. Concretamente, desea mostrar que nuestros informes públicos de nuestros estados internos se hallan conectados *lógicamente* con las causas objetivas de los estados internos y con sus manifestaciones objetivas en la conducta

[1] 'no es posible obedecer': L. Wittgenstein, *op. cit.* §202; *cf.* §258.
[2] 'Según la hipótesis del lenguaje privado': N. Malcolm, *op. cit.* pág. 103.

no lingüística. El dato es aquí que lo que la gente dice sobre sus dolores, por ejemplo, está aproximadamente correlacionado con los estados de sus cuerpos y en torno a los que podríamos llamar 'causas de dolor', y con lo que cabe denominar su 'conducta de dolor' no lingüística. He aquí un ejemplo simplificado: alguien dice: 'Eso duele'; se acaba de romper el brazo, retrocede y aprieta los dientes. La opinión de Wittgenstein es que las causas de dolor y la conducta de dolor son concomitantes indispensables de los informes de dolor, y que son necesarios si hemos de tener un lenguaje público para informar de nuestros dolores, o *mutatis mutandis,* de cualquiera de nuestros estados internos. En este sentido, piensa que los hechos sobre las causas de dolor y la conducta de dolor entran en el significado de lo que se dice en nuestro lenguaje público para informar sobre dolores. La siguiente objeción se presenta como plausible:

Wittgenstein parece pensar que lo que decimos en nuestro lenguaje de dolor público sólo tiene significado a través de su correlación con las causas de dolor y con la conducta de dolor; y esto es de un conductismo extremado. De hecho, (a) los informes de dolor están correlacionados con (b) causas de dolor y conducta de dolor debido únicamente a que (a) y (b) están diversamente correlacionados con *items* de otro tipo, es decir, con *dolores*. Los dolores están correlacionados con (a) porque reconocemos los dolores cuando los tenemos, y con (b) porque las causas de dolor ocasionan dolores que a su vez causan o de algún modo inducen la conducta de dolor. Si reducimos estas dos correlaciones a una sola directamente entre (a) y (b) habremos abolido los dolores.

Wittgenstein no desea abolir los dolores, sino que se opone a este modo de traerlos a colación. El pregunta: ¿podría haber un fallo en la correlación manifestada entre los dolores y (a) los informes de dolor, y un fallo compensatorio en la correlación manifestada entre los dolores y (b) las causas de dolor y la conducta de dolor? A lo que él apunta es a que esta suposición es vacua, y, por tanto, su contraria —es decir, la tesis de que existen estas dos correlaciones independientes— es también vacua. Así:

'Imaginemos una persona cuya memoria no pueda retener *lo que* significa la palabra «dolor» —de manera que constantemente llame a cosas diferentes con ese nombre—, pero que, sin embargo, utilice la palabra de un modo que se ajuste a los síntomas y presuposiciones usuales de dolor', en resumen, que la utilice tal como hacemos todos nosotros. En este caso nos gustaría decir: una rueda que puede girar sin que nada más se mueva con ella, no forma parte del mecanismo.[1]

Este argumento, que a mi parecer consigue un éxito total, con-

[1] "imaginemos una persona": L. Wittgenstein, *op. cit.* § 271.

cierne a las condiciones bajo las que puede haber un lenguaje público en el que pueda informarse de los estados internos. No tiene nada que ver con la posibilidad de un lenguaje privado, o de un 'lenguaje necesariamente privado', cualquier cosa que sea lo que esto pueda significar. Cuando Wittgenstein dice 'en resumen, que la use tal como hacemos todos nosotros', hace que su argumento cuadre dentro del ámbito de la pregunta: '¿Qué sentido puede tener para mí lo que los otros dicen sobre sus estados internos?' El rechaza las respuestas que no dan carácter central y peso a los acompañamientos causales y conductuales de nuestro discurso sobre los estados internos; pero ese rechazo no implica nada sobre qué tipo de lenguaje pueda suponer de un modo consistente que poseo, o sobre qué condiciones deben cumplirse para que yo tenga un lenguaje.

Si Wittgenstein pudiera mostrar que (i) una regla no puede obedecerse privadamente, se seguiría que (ii) no puede haber un lenguaje que sea privado *de facto,* de lo que quizás se deduciría que (iii) alguien que pueda formular sus estados internos en un lenguaje debe también realizar conductas físicas y/o hallarse sujeto a causas físicas de determinados tipos. La aceptación de (iii) podría muy bien predisponerle a uno a pensar que (iv) los concomitantes causales y conductuales de nuestros informes públicos de nuestros estados internos se hallan de algún modo ligados a los significados de esos informes. He intentado mostrar, sin embargo, que Wittgenstein tiene un excelente argumento en favor de (iv) que no exige el nebuloso paso de (iii) a (iv) ni la premisa inicial (i), para la que no existen bases en absoluto.

52. Las dos refutaciones kantianas del idealismo empírico

Kant distingue dos tipos de idealista empírico: el 'dogmático', que dice que no existe mundo externo, y el 'problemático' —menos temerario—, que considera que no es del todo evidente que haya un mundo externo. Kant clasifica a Berkeley como idealista dogmático y a Descartes como problemático. Está verdaderamente acertado en el caso de Descartes. Al final de su segunda meditación, Descartes considera que la naturaleza de su experiencia interna está establecida fuera de toda duda, pero piensa que sólo mediante un sutil argumento teológico puede mostrar que tiene experiencia de una realidad distinta de sí mismo. Kant rechaza ambos tipos de idealismo: afirma que existe un mundo externo, y que éste no tiene que ser establecido mediante una prueba esotérica. Ofrece dos argumentos, cuyas interrelaciones requieren explicación.

(1) Kant refuta a Descartes dando una formulación idealista transcendental de su pregunta 'Dado que mi experiencia interna sea del tipo

usual, ¿existen objetos fuera de mí?'[1] La pregunta se contesta entonces a sí misma, porque si el idealismo transcendental está en lo cierto, entonces admitir que la experiencia de uno es del tipo de los que los adultos normales suelen tener *es* admitir que uno percibe objetos. En el pasaje siguiente Kant se expresa de un modo más berkeleiano del que le autorizan sus premisas, diciendo que los objetos externos son representaciones, en lugar de decir que están construidos sobre la base de éstas. Sin embargo, esto le sirve para desplegar su estrategia en contra de Descartes:

> Con el fin de llegar a la realidad de los objetos externos tengo tan poca necesidad de recurrir a una inferencia como la que tengo al considerar... la realidad de mis propios pensamientos. Porque en ambos casos por igual los objetos no son sino representaciones, cuya percepción (conciencia) inmediata es al mismo tiempo una prueba suficiente de su realidad.[2]

Descartes no era, por supuesto, un idealista transcendental. Pensaba que estaba preguntando si existen cosas reales —en algún sentido profundo de 'real'— más allá del velo de la percepción. La opinión de Kant es que si la pregunta de Descartes tiene algún significado, entonces, sea lo que sea lo que Descartes puede haber pensado, debe ser expresable en los términos propios del idealismo transcendental; y formulada de ese modo, la pregunta se responde a sí misma. (Véase §8.)

(2) Está después el argumento del realismo, discutido en la sección precedente. La pertinencia de éste con relación a Descartes es obvia: alguien que conozca cómo es su experiencia interna debe conocer algo sobre su historia pasada y, por tanto, —según el argumento del realismo— debe habitar en un mundo objetivo y saber que le sucede eso. Es, por lo tanto, imposible conocer cómo es la experiencia interna de uno y seguir preguntándose si existe un mundo objetivo.

En el último pasaje citado, Kant dice virtualmente que (1) es todo lo que necesita para refutar el idealismo, pero sobre (2) dice:

> Si la existencia de cosas externas no es de modo alguno exigida por la propia existencia de uno en el tiempo, el supuesto de su existencia es un supuesto bastante gratuito, del cual no puede darse ni siquiera una prueba[3].

En resumen, dice que, para la refutación del idealismo empírico, (1) es suficiente y (2) necesario. Puesto que (1) no implica (2), esto debe estar equivocado.

Podría pensarse que Kant cambió entre las dos ediciones de la *Crítica,* ya que (1) se expone en su forma más completa en un pasaje

[1] Kant refuta a Descartes: A 366-80, A 490-2 = B 518-21.
[2] 'Con el fin de llegar': A 371.
[3] 'Si la existencia de cosas externas': B 418.

que sólo aparece en A, mientras que (2) está únicamente en B. Pero sería una equivocación inferir que Kant llegó a estar insatisfecho de su primer argumento anti-idealista y que, por tanto, lo sustituyó por otro, es decir, que llamó a (2) necesario porque *ya no* pensaba que (1) era suficiente para la refutación del idealismo. Dado que (1) es válido, Kant no tiene razón alguna para prescindir de él; y la mayor parte de él puede encontrarse de hecho en un pasaje que aparece en ambas ediciones.

El hecho de que en B intente conciliar que (1) es suficiente con que (2) es necesario aporta nueva evidencia sobre el deseo kantiano de sustentar ambas afirmaciones[1]. Lo que él dice es que (1) es suficiente para refutar el idealismo problemático. Esto parece estar en conflicto con el pasaje que he citado en el que Kant emplea (1) en contra del idealismo problemático; pero, como ya se ha señalado, ese pasaje es demasiado berkeleiano para ser cierto para Kant. Si Kant tuviera que decir no que 'los objetos externos son representaciones' sino sólo que los objetos externos son constructos basados en representaciones, o que el contenido de los enunciados sobre objetos externos es expresable en enunciados puramente sobre representaciones, entonces, tal vez después de todo el idealismo problemático no sea refutado por (1) el argumento a partir del idealismo transcendental, porque el fenomenalismo de Kant, cuando se expresa adecuadamente, le permite decir que todo enunciado sobre el ámbito objetivo, no importa lo bien contrastado que esté, es susceptible de refutación por parte del *futuro* curso de la experiencia. (El fenomenalismo no está motivado únicamente por una pasión por la certeza. Quien considere a los enunciados de objetividad permanente corregibles[2] puede no obstante pensar que el fenomenalismo ofrece un análisis *correcto* de ellos; él no rechazaría la afirmación escéptica 'No podemos conocer con certeza', sino sólo las razones que el escéptico aporta en su favor.) Se han dado buenas razones para rechazar esta tesis corregibilista[3]; pero Kant, para quien las sustancias deben ser sempiternas y las leyes causales estrictamente universales, es precisamente quien mantiene permanentemente a prueba a las mesas y a las sillas. Esto podía llevarle a pensar que, frente a alguien que diga 'Todo *puede* ser un espejismo duradero', necesita mejores armas que (1) su idealismo transcendental; y que las que proporciona (2) el argumento del realismo, que implica algo sobre el futuro, en particular sobre cómo *será* nuestra experiencia mientras hayamos conocido estados internos de algún tipo. Sin embargo, si ésta es la posición kantiana,

[1] Intenta conciliar ambas afirmaciones: B 274-5.

[2] Los enunciados de objetividad como permanentemente conseguidos: véase C. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valnation* (La salle, Iii., 1946), págs. 185-90.

[3] Se han dado buenas razones: J. L. Austin, *Philosophical Paper* (Oxford, 1961), págs. 54-7 (trad. castellana por Ed. Revista de Occidente). N. Malcolm, *op. cit.* págs. 1-57.

es insatisfactoria; porque él admite que el argumento del realismo no garantiza la verdad de ningún enunciado de objetividad particular[1], y, por tanto, no puede tener mucha fuerza frente a esta forma de idealismo problemático.

Quizás tenga en mente algo diferente. Puede pensar que (2) el argumento del realismo es efectivo no frente a la afirmación de Descartes de que *debe* suspender el juicio sobre la cuestión de si existe un ámbito objetivo, sino más bien frente a su afirmación de que lo *suspende,* porque el argumento del realismo, de mostrar algo, muestra que un ser autoconsciente debe habitar en un ámbito objetivo y saberlo.

> Con el fin de determinar a qué corresponden realmente las intuiciones de objetos exteriores a mí, y qué, por tanto, es lo que pertenece al *sentido* externo..., debemos en cada caso singular apelar a las reglas según las que la experiencia en general... se distingue de la imaginación, presuponiéndose siempre que existe una cosa como la experiencia externa.[2]

Pero esta interpretación no parece ajustarse a la objeción kantiana al idealismo problemático. De lo que se queja no es de que Descartes diga que duda algo que de hecho debe 'presuponer', sino más bien de que encuentre 'dudoso e indemostrable' algo que puede ser 'probado'. Sugiero que la distinción entre idealismo problemático y dogmático carece de interés. Cuando la hacemos a un lado podemos ver que, después de todo, hay una defensa que hacer en favor de decir que (1) es de algún modo suficiente, y que (2) es de algún modo necesario para la refutación del idealismo. Porque (1) es suficiente, cuando se le combina con ciertos hechos sensoriales, para refutar el idealismo; pero si no desea refutarlo sin invocar datos empíricos entonces (2) es necesario. Consideremos esta versión de (1):

> El idealista transcendental es... un realista empírico, y concede a la materia, como fenómeno, una realidad que no admite ser inferida, sino que es percibida de modo inmediato. El realismo transcendental, por otro lado..., considera a los objetos del sentido externo como algo diferente de los propios sentidos... Según una opinión como ésta, no importa lo claramente que podamos ser conscientes de nuestra representación de estas cosas, está todavía lejos de ser cierto que, si existe la representación, exista también el objeto que a ella corresponde.[3]

Este pasaje compara los modos que el idealismo transcendental y el realismo transcendental tienen respectivamente de manejar los datos sensoriales dados: es apelando a estos como (1) acaba con las dudas car-

[1] El argumento del realismo no garantiza: B 278-9.
[2] 'Con el fin de determinar': B xlin.
[3] 'El idealismo transcendental': A 371.

tesianas. El argumento (2), por otro lado, no apela a los hechos sensoriales, porque arguye que si uno puede contar aunque sólo sea una historia sobre sus estados sensoriales debe tener experiencia de un ámbito objetivo. ¿Podría haber un idealismo cuya pregunta '¿Percibo un mundo objetivo?' no fuese contestada por (1) porque, al revés de Descartes, no poseyera los estados sensoriales requeridos? No, no podría haberlo; y esto lo muestra (2) el argumento del realismo, pero no (1) el argumento a partir del idealismo transcendental.

15. LA SEGUNDA ANALOGIA

53. El argumento objeto/proceso

La segunda Analogía dice: 'todas las alteraciones tienen lugar según la ley de la conexión entre causa y efecto'[1]. Se ha dicho a veces que la prueba kantiana de esto es una secuencia de seis argumentos sin que entre ellos haya solución de continuidad reconocida[2], mientras que Weldon habla de un único argumento con una introducción y un comentario final[3]. Yo creo que la 'prueba' tiene demasiado de mezcolanza para que pueda ser apta ninguna de estas descripciones. Aquí, incluso más de lo que es usual, el respeto al genio de Kant exige un acercamiento irreverente a su texto.

La relación entre causalidad y objetividad es un tema dominante en la 'prueba' de la segunda Analogía. Kant tiene dos argumentos sobre ello. Uno de ellos arguye que puesto que las criaturas autoconscientes deben tener experiencia externa, deben tener experiencia de un ámbito que está causalmente ordenado:

Si investigamos qué nuevo carácter confiere a nuestras representaciones la *relación a un objeto*, qué dignidad adquieren éstas con ello, hallamos que no hace otra

[1] 'Todas las alteraciones tienen lugar': B 232; *cf.* A 189.
[2] Una secuencia de seis argumentos: H. J. Paton, *op. cit.* vol. 2, pág. 224.
[3] Un único argumento: T. D. Weldon, *op. cit.* págs. 312-13.

cosa que someter las representaciones a una regla, y por tanto hacer necesaria la conexión entre ellas de una cierta manera.[1]

Este punto fue ilustrado en §12, donde el caos sensorial se convirtió en experiencia de secuencias sonoras objetivas mediante una primitiva ley causal que asociaba sonidos no-maestros con sonidos maestros; y otra vez en §13, donde se consentía que las secuencias sonoras cambiasen y se alterasen, pero a una velocidad limitada por nuevas leyes de forma que el mundo auditivo no revertiera en un caos no-objetivo. Estos ejemplos apuntan a la central visión kantiana de que la objetividad es un cierto tipo de orden.

Un ámbito objetivo debe realmente obedecer a las leyes causales, pero la obediencia no necesita ser perfecta. La sola aparición en el mundo físico de ocasionales rachas de desorden, de acontecimientos ocasionales que —hasta donde yo puedo decir— no se someten a leyes causales no demuestra que aquél sea una ficción de mi imaginación. Kant, por lo tanto, se encuentra todavía lejos de su conclusión de que todas las alteraciones se ajustan a 'la ley de la conexión entre causa y efecto'.

A duras penas esperaría uno que él admitiese esto. Su concepción de que las leyes causales deben ser verdaderas sin absolutamente ninguna excepción (§39) deja abierta la posibilidad de que algunas alteraciones podrían no estar totalmente determinadas causalmente: sin admitir que la ciencia verdadera pueda dar a veces una respuesta equivocada, Kant podría admitir que podría algunas veces no dar ninguna respuesta, a las preguntas sobre lo que está próximo a suceder. Frente a esto, debemos situar su molde mental profundamente rigorista: parece haber sido incapaz de captar la idea de que algún aspecto importante de nuestro esquema conceptual pudiera depender de que algo fuese de determinada manera en un *grado muy elevado;* y de ahí que pueda esperarse que considere a un argumento en favor de una moderada obediencia a leyes causales como si fuese un argumento en favor del determinismo total. Sea como sea, Kant actúa de hecho como si percibiese un corte entre la objetividad y el orden causal perfecto; porque ofrece un segundo argumento acerca de la relación causa/efecto, argumento que parece intentar tener éxito donde fracasa el primer argumento.

Este segundo argumento está prologado por un párrafo[2] en el que Kant considera un aspecto de la distinción entre 'fenómeno' (objetivo) y 'las representaciones de la aprehensión' (subjetivo). Se ocupa de la lógica del concepto de un *examen,* que es la expresión con que me refiero a una *serie de percepciones de diferentes partes o aspectos de un objeto que no cambia.* Kant advierte que cuando inspeccionamos una

[1] 'si investigamos': A 197 = B 242.

[2] Prologado por un parágrafo: A 189-91 = B 234-6.

casa, cuarto por cuarto, tenemos una sucesión de diferentes estados visuales, aunque 'nada garantizará' que 'lo múltiple de la casa sea también sucesivo en si mismo' ni siquiera cuando la casa sea un constructo lógico realizado a partir de nuestras percepciones. Concluye, en efecto, que el modo de construcción debe ser tal que concilie lo sucesivo del examen con la invariabilidad de la casa.

¿Cuál es entonces el modo de construir? ¿Cuáles son nuestros criterios para la distinción entre examinar un *objeto* y percibir un *proceso objetivo?* Kant vela a veces esta distinción hablando de 'el concepto de un objeto' cuando se refiere a 'el concepto de un estado de hechos objetivo', pero ahora vuelve a la distinción que hay que explicar en un intento de probar que todos los procesos objetivos deben someterse a leyes causales.

Considérese (a) ver a un barco salir de un puerto, y (b) visitar una casa, habitación por habitación. En cada caso cambia mi estado sensorial, pero en (a) los cambios que se dan en mí están asociados con cambios en los objetos percibidos, mientras que en (b) son atribuidos al modo en que percibo algo que no cambia. Según Kant, la distinción gira sobre si el orden en que aparecen mis estados sensoriales puede ser modificado: decir que lo que he aprehendido es un proceso objetivo 'es sólo otro modo de decir que no puedo disponer la aprehensión sino según esta precisa sucesión'. Cuando veo la casa, puedo comenzar y terminar por donde me plazca, pero cuando veo la partida del barco el orden en que aparecen mis estados visuales no depende de mí. En el siguiente pasaje Kant dice esto y da también un nuevo paso:

> En la percepción de lo que sucede existe siempre una regla que hace que el orden en que las percepciones (en la aprehensión de ese fenómeno) se siguen unas a otras sea un orden *necesario*... La sucesión objetiva consistirá, pues, en el orden de lo múltiple del fenómeno según el cual, *de conformidad con una regla,* la aprehensión de lo que sucede sigue a la aprehensión de lo que lo precede. Sólo por esto estoy autorizado a decir del fenómeno mismo, y no solamente de mi aprehensión, que en él se encuentra una sucesión. Esto es sólo otro modo de decir que no puedo disponer la aprehensión sino según esta precisa sucesión. Así pues, según esta regla, lo que precede en general a un suceso, debe contener la condición de una regla según la cual siempre y no necesariamente sigue ese suceso.[1]

Así, la percepción de un proceso objetivo encierra un orden necesario de las representaciones y por tanto un orden necesario de los episodios que forman el propio proceso. De donde se sigue, piensa Kant, que todo proceso objetivo se halla totalmente gobernado por leyes causales.

El paso último es ciertamente un *non-sequitur*. 'X e Y no pueden

[1] 'En la percepción': A 193 = B 238-9.

haber ocurrido en el orden Y-X' implica 'Dado que X e Y no suceden sincrónicamente, tienen que suceder en el orden X-Y', pero no implica 'Dado que sucedió X, tiene que seguir Y'. La regla que prohíbe a un profesor ir delante del vicedecano en un desfile no le prohíbe no asistir a él.

En cualquier caso, la premisa del argumento, es decir, el análisis kantiano del concepto de proceso objetivo, está equivocada. Antes de nada debemos aclarar una ambigüedad presente en ella. Si yo he tenido una cierta secuencia de intuiciones, no puedo tenerlas ahora en un orden diferente, al señalar esto en su 'prueba' de la tercera Analogía, Kant lo considera, erróneamente, pertinente para el concepto de proceso objetivo.[1] El hecho de que no pueda volver a tener intuiciones pasadas en un orden diferente porque ya han pasado y acabado, en lugar de conectar la sucesión objetiva con el orden necesario, no tiene nada que ver con ellos. No afecta a la objetividad porque se sostiene para toda secuencia pasada de intuiciones, incluso aquellas envueltas en un examen; y no atañe al orden porque se sostiene para el volver a tener intuiciones pasadas en no importa que orden.

Quizás podamos considerar que la indicación kantiana 'no puedo disponer la aprehensión sino según esta precisa sucesión' significa que los estados sensoriales que tengo cuando veo el barco dejar el puerto *no podrían haber* sucedido en ningún otro orden. Mas, ¿no se aplica esto igualmente a un examen? Dado que anduve y miré por donde lo hice, mis estados visuales al examinar la casa *no pudieron haber* sucedido en ningún otro orden.

Kant podía replicar que en el examen yo podría haber cambiado la disposición de mis estados visuales, que su orden hubiera sido diferente si me hubiera conducido de modo diferente, mientras que cuando veía el barco abandonar el puerto ninguna acción mía podía haber alterado el orden en que ocurrieron los acontecimientos. Esto puede ser así en el caso de la partida del barco, pero hay procesos objetivos para los que es falso. He aquí un contra-ejemplo. (a) Contemplé cómo una lancha era sacada remando del puerto; lo cual, si el análisis de Kant es correcto, implica no sólo que mis estados visuales *ocurrieron* en un determinado orden sino que (b) yo *no podría haberlos* tenido en ningún otro orden. Pero dado que el timonel de la barca estaba bajo mis órdenes, yo *podría haberme* asegurado el espectáculo de ver a la lancha impulsada hacia atrás, con la popa por delante, al interior del puerto, (a) es verdadero y (b) falso, y el análisis kantiano de (a) está por lo tanto equivocado.

No hay duda de que la distinción entre percibir un proceso y

[1] Kant la considera erróneamente pertinente: A 211 = B 258.

examinar un objeto tiene algo que ver con si el perceptor podría haber conseguido que sus estados sensoriales sucediesen en un orden diferente y con cómo podría hacerlo, con cuánta dirección de escena se hubiese necesitado, y de qué tipos. De ese modo, Kant podía decir sobre seguro: 'Cuando examino un objeto, el orden de mis percepciones depende en cierto modo de cómo actúo mientras tanto, mientras que cuando percibo un proceso el orden de mis percepciones no depende de *ese* modo —aunque puede depender de otros modos— de cómo actúo mientras tanto'. Esto, sin embargo, es en el mejor de los casos un esbozo preliminar para un análisis de la distinción objeto/proceso, y no existe razón para pensar que si se completasen los detalles constituiría una prueba de la segunda Analogía.

Dado que la distinción entre percibir un proceso y examinar un objeto requiere que el perceptor tenga un cuerpo, o al menos un 'punto de vista' que pueda controlar, el análisis de Kant —en el que los cuerpos ni siquiera se mencionan— estaba predestinado al fracaso. Su menosprecio del hecho de que los humanos tienen cuerpos se conecta con su fracaso para ver que cuando examino un objeto se halla envuelto un proceso objetivo, a saber, mis propios movimientos.

54. El argumento del ordenamiento

Weldon dice que la segunda Analogía tiene que ver con 'el problema sobre el modo en que llegamos a conocer que el orden físico de los acontecimientos es diferente del orden psicológico'.[1] Ofrece un ejemplo: si me encuentro a 300 yardas de un coro al que escucho tanto directamente como a través de una radio cercana, 'oiré el coro real como a un eco del radiofónico', pero mi conocimiento de la física me asegura que todo sonido que sale de la radio se emite brevemente después que el correspondiente sonido proveniente del coro.

Weldon tiene presumiblemente en mente un pasaje en el que Kant dice:

> Supongamos que a un suceso no le preceda ninguna cosa a la cual al suceso deba seguir según una regla. Entonces toda sucesión de la percepción estaría únicamente en la aprehensión, es decir, sería meramente subjetiva, y no nos capacitaría para determinar objetivamente qué percepciones son las que realmente preceden y cuales las que siguen.[2]

Esto, en su aspecto externo, se ocupa de los criterios para decidir si X siguió objetivamente a Y o Y siguió objetivamente a X. Sin embargo, una frase después Kant continúa:

[1] Weldon sobre la segunda Analogía: T. D. Weldon, *op. cit.* págs. 309-10.
[2] 'Supongamos': A 195 = B 239.

No puedo entonces afirmar que dos estados se siguen uno a otro en el fenómeno [o sea, en el ámbito objetivo], sino sólo que una aprehensión sigue a la otra.

Ahora esto se refiere a la distinción objeto/proceso: más que de la pregunta '¿Qué fue primero?' se ocupa de la pregunta '¿hubo una sucesión objetiva?' Sugiero que el pasaje previo sería mejor considerarlo como otra formulación, algo descuidada, del problema relativo a los objetos y procesos. Es improbable que esté dirigido al problema de Weldon, que concierne al rarísimo caso en el que alguien puede saber que percibe un proceso objetivo sin saber en qué orden suceden sus episodios. Significativamente, el ejemplo weldoniano de la radio es anacronista, y yo no puedo sustituirlo por otro que Kant pudiera haber tenido en mente y considerado crucial para la captación conceptual de algún posible ámbito objetivo.

Kant tiene un problema sobre el orden temporal, el cual genera lo que llamo su 'argumento de ordenamiento'. Uno de sus rasgos (a) lo demarca nítidamente del argumento objeto/proceso y también del problema de Weldon; y otro (b) lo demarca así mismo del argumento del realismo.

(a) El argumento objeto/proceso se ocupa de un aspecto del modo en que los datos subjetivos —'yo tengo tales y tales intuiciones, en tal y tal orden— se introducen bajo los conceptos de objetividad. El argumento del ordenamiento, por otro lado, se ocupa de un aspecto del modo en que los datos subjetivos mismos se establecen; particularmente, de cómo uno sabe en qué orden han ocurrido ciertos sucesos, incluido el acaecimiento de intuiciones. Esto lo separa también del problema de Weldon, pero no del argumento del realismo.

(b) Los argumentos del realismo y el ordenamiento giran ambos sobre las condiciones bajo las que algo puede ser evocado en la memoria. El primero dice que si alguien ha de tener recuerdos debe poseer experiencia de un ámbito objetivo; pero el último dice que los recuerdos *de un cierto tipo* son sólo posibles si *cada* uno de ellos se encuentra respaldado por consideraciones objetivas. El argumento del ordenamiento es más débil que el argumento del realismo en que invoca la objetividad en conexión con sólo una subclase de recuerdos, pero más fuerte en que exige un respaldo objetivo a cada recuerdo de ese tipo y no simplemente como trasfondo general. El argumento del realismo es análogo a la regla: 'No se admiten niños si no hay adultos', y el argumento del ordenamiento a la regla: 'No se admite a ningún niño de menos de cinco años si no va acompañado por un adulto'.

El argumento del ordenamiento aparece en fragmentos, justo por debajo de la superficie del texto de Kant. Aunque es claro que no formaba parte de la doctrina que sostenía conscientemente y formulaba explícitamente, deseo mostrar cual es su base textual, porque varias

partes del texto se hacen más inteligibles si se consideran impregnadas de una conciencia subliminal del argumento del ordenamiento. Hay pasajes en los que un tratamiento de la relación general entre objetividad y causalidad, o un despliegue del argumento objeto/proceso, es insatisfactorio de una manera que puede entenderse si observamos que Kant está tratando semiconscientemente de incluir en ello también algo del argumento del ordenamiento. Por ejemplo, al discutir la percepción de un proceso objetivo, Kant dice:

En este caso, por lo tanto, debemos derivar la *sucesión subjetiva* de la aprehensión de la *sucesión objetiva* de los fenómenos. De otro modo, el orden de la aprehensión es totalmente indeterminado y no distingue un fenómeno de otro. Como la sucesiva subjetiva por si sola, es totalmente arbitraria, no prueba nada sobre el modo en que lo múltiple está conectado en el [ámbito del] objeto.[1]

La indicación en la última frase de que la sucesión subjetiva 'no prueba nada sobre el modo en que lo múltiple [objetivo] está conectado' es apropiada para el argumento objeto/proceso, pero ¿por qué llama Kant 'totalmente arbitraria' a la sucesión subjetiva? En la frase anterior, además, al tiempo que dice que la sucesión subjetiva no determina si existe alguna sucesión objetiva, Kant la llama 'totalmente indeterminada'. Esto, al igual que su uso de 'arbitrario', parece apuntar a una dificultad sobre cuál *es* realmente la sucesión subjetiva. Y en la primera frase Kant dice francamente que para conocer en qué orden sucede o sucedieron los estados internos de uno se debe tener conocimiento de un ámbito objetivo. El pasaje completo insinúa un problema no sobre la relación entre las historias subjetivas y objetivas de uno, sino sobre el establecimiento de la historia subjetiva de uno y, en particular, de su ordenamiento temporal. Es este problema más radical el que proporciona combustible al argumento del ordenamiento.

Una vez más, las sugerencias que aquí aparecen del argumento del ordenamiento se hallan mezcladas con otras cosas:

Percibo que los fenómenos se suceden unos a otros, es decir, que un estado de cosas es en un tiempo y que su contrario era en un estado anterior. Por tanto, estoy realmente enlazando dos percepciones en el tiempo. Mas enlazar no es obra del mero sentido y de la intuición, sino en este caso el producto de una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido interno respecto de la relación de tiempo. Mas la imaginación puede conectar los dos estados citados de dos maneras, siendo uno u otro el que preceda en el tiempo; pues el tiempo no puede ser percibido en sí mismo y con respecto a él no puede determinarse, por decirlo así, empíricamente en el objeto lo que precede y lo que sigue. [Tengo pues solamente conciencia de que mi imaginación pone

[1] 'En este caso, por lo tanto': A 193 = B 238.

una cosa antes y otra después pero no de que en el objeto un estado preceda al otro; o con otras palabras: la mera percepción deja indeterminada la *relación objetiva* de los fenómenos que se siguen uno a otro.] Para que esta relación sea conocida como determinada, tiene que ser pensada la relación entre ambos estados de tal manera, que por ella quede determinado necesariamente cuál de ellos debe ponerse antes y cuál después y no a la inversa.[1]

Las frases que he encorchetado pertenecen al argumento objeto/proceso; pero si el pasaje en su totalidad constituye un tratamiento del orden objetivo en que suceden los acontecimientos ¿qué podemos hacer con la cláusula: 'que determina el sentido *interno* respecto de la relación de tiempo'? y ¿cuál sería la pertinencia de la imperceptibilidad del tiempo? Estos dos aspectos del pasaje pueden explicarse bajo el supuesto de que éste concierne, al menos en parte, al argumento del ordenamiento.

La afirmación kantiana de que 'el tiempo no puede ser percibido en si mismo', que aparecería tan oscuramente en la 'prueba' de la primera Analogía, es la clave de la explicación. Mediante ello Kant quiere decir que la posición en el tiempo —o, en aras de la brevedad, la fecha— de un acontecimiento que yo experimento no es un rasgo perceptible de él. Yo lo experimento en un tiempo determinado, pero no *percibo que* tenga el rasgo de ocurrir en ese tiempo. La consecuencia de esto que es crucial para el argumento del ordenamiento es que debido a que la fecha de un suceso no es perceptible tampoco es recordable. Yo escuché una potente explosión ayer a mediodía: puedo recordar su potencia al recordarla, pero si se puede decir que recuerdo cuando ocurrió se debe tan sólo a que recuerdo otras cosas además de la explosión, por ejemplo, la imagen del reloj, o el sonido de la radio, o el grado de mi apetito en ese momento.

Paton, cuya interpretación es la que principalmente estoy siguiendo, dice que si el tiempo pudiera ser percibido entonces la fecha de un suceso sería perceptible de un modo 'afín a la percepción empírica', y podría por tanto ser recordado como uno más de sus rasgos empíricos:

La muerte de Julio Cesar, supongo, se ofrecería realmente a la percepción llevando sobre sí la marca de un momento determinado de los Idus de Marzo del año 44 A. J. y todos los esfuerzos subsiguientes para evocar su muerte en la imaginación recordarían necesariamente esa marca como una parte inseparable de la totalidad del acontecimiento recordado.[2]

No es necesario decir que, al recordar la muerte, Casio recordaría 'necesariamente' su fecha, basta con decir que *podía* hacerlo. La cuestión sobre la imperceptibilidad del tiempo no es que pueda ser olvidada

[1] 'Percibo que los fenómenos': B 233-4.

[2] 'La mente de Julio Cesar': H. J. Paton, *op. cit.* vol. 2. págs. 228.

la fecha de un acontecimiento sino más bien que no puede ser recordada del modo en que puede a veces recordarse cómo era un acontecimiento con respecto a sus rasgos perceptibles.

La razón de esto es precisamente que la fecha de un suceso es un constructo lógico realizado a partir de sus relaciones temporales con otros acontecimientos. No se puede rememorar la fecha de un suceso recordando cómo fue *éste* más de lo que se puede evocar qué antepasados y descendientes tenía un hombre recordando como era *él*. Se sigue que no podemos establecer el orden temporal de los acontecimientos pasados recordando sus fechas y ordenándolos sobre esa base: más bien lo que debemos hacer es establecer su orden y después fecharlos.

Esto se aplica tanto a la fecha de los acontecimientos subjetivos como a la de los objetivos que ocurrieron en el pasado. En el siguiente pasaje Kant maneja la imperceptibilidad del tiempo del modo que yo he perfilado; y aquí, como en el largo pasaje antes citado, lo que dice sobre los 'fenómenos' es evidentemente válido también para los acontecimientos subjetivos:

> Puesto que el tiempo absoluto no es objeto de percepción, esta determinación de la posición [temporal] no puede derivarse de la relación de los fenómenos con [el tiempo absoluto]. Por el contrario, los fenómenos deben determinar ellos mismos, unos por otros, sus posiciones en el tiempo, y hacer de su orden temporal un orden necesario[1].

La última cláusula de esto se explicará brevemente.

Ahora bien, si de lo que se ocupa Kant en el largo pasaje citado es del orden o la fecha de los acontecimientos pasados, sean subjetivos u objetivos, entonces 'imaginación' debe significar allí algo como 'recuerdo no auxiliado por consideraciones objetivas'. Por ejemplo, dice: 'La imaginación puede conectar los dos estados citados de dos maneras, siendo uno u otro el que preceda en el tiempo'. Yo considero que esto significa que el recuerdo puede por si sólo informarse de que sucedió X y sucedió Y, pero que nada en mi recuerdo 'imaginativo' de los dos sucesos puede dictarme cuál sucedió primero.

Este punto concierne al *orden* de los acontecimientos pasados. Al igual que niega que puedan fecharse, y después ordenarse sobre esa base, los acontecimientos pasados, Kant está negando que podamos, prescindiendo de las fechas, recordar cual era el orden. También en el siguiente pasaje:

> Todo conocimiento empírico encierra la síntesis de lo múltiple por medio de la imaginación. Esta síntesis es siempre sucesiva, es decir, las representaciones se siguen en ella siempre unas a otras. En la imaginación esta secuencia no

[1] 'Puesto que el tiempo absoluto': A 200 = B 245.

está en modo alguno determinada según un orden, en cuanto a lo que debe preceder y a lo que debe seguir, y la serie de las representaciones sucesivas puede considerarse indistintamente ordenada hacia adelante o hacia atrás.[1]

Lo que aquí se retrata es una 'imaginación' que evoca los episodios pasados uno por uno, planteando inevitablemente la pregunta: '¿Cuál es la relación que hay entre el orden en que se evocan los acontecimientos y el orden en que realmente suceden?' La respuesta, por supuesto es que no necesita ser una relación regular: esta mañana recordé unas vacaciones de la niñez, mientras que la noche pasada recordé la comida de ayer. Pero este ejemplo parece deformar el objetivo de Kant; y para ver a donde va encaminado tendremos que renunciar a su indebidamente estrecha imagen de las secuencias de las evocaciones imaginativas. Lo que yo considero que está diciendo es que si hemos de recordar que X precede a Y, debemos ser capaces de apelar a consideraciones objetivas, no sólo como un prerrequisito para tener un concepto funcional del pasado, sino como apoyo de ese determinado recuerdo. Por poner un ejemplo sencillo: si tengo que recordar que estuve en el jardín *antes* de bañarme, debo ser capaz de apelar a consideraciones objetivas extraídas de entre aquéllas que necesariamente encierra mi recuerdo de estar cavando en el jardín y mi recuerdo de estar bañándome. Es decir, debo ser capaz de apelar a hechos sobre la conducta de los relojes, o al hecho de que siempre tomo un baño después de trabajar en el jardín, o al hecho de que el barro que recuerdo haber limpiado en el baño sólo podía provenir de que yo hubiese estado cavando en el jardín. Nada puede contar como recuerdo de que X precede a Y que no conlleve consideraciones objetivas que recaigan directamente sobre ese ordenamiento temporal específico. En resumen el orden en que suceden los acontecimientos no es un rasgo más perceptible o recordable de ellos que sus fechas.

Algo como esto, en mi opinión, es lo que Kant tiene en mente cuando dice que 'debemos derivar la sucesión subjetiva de la aprehensión de la sucesión objetiva de los fenómenos';[2] que si no podemos apelar a consideraciones objetivas 'el orden de la aprehensión es totalmente indeterminado y... totalmente arbitrario'; que 'la imaginación... determina el sentido interno respecto a la relación de tiempo [pero puede conectar] dos estados de dos maneras, siendo uno u otro el que preceda en el tiempo'; que '[si ha de determinarse] tiene que ser pensada la relación entre ambos estados de tal manera, que por ella quede determinado necesariamente cual de ellos debe ponerse antes y cual después'; y que 'en la imaginación esta secuencia no está en modo alguno determi-

[1] 'Todo conocimiento empírico': A 201 = B 246.

[2] Todas las citas de este párrafo son de pasajes ya citados en esta sección.

nada según su orden, en cuanto a lo que debe preceder y a lo que debe seguir, y la serie de las representaciones sucesivas puede considerarse indistintamente ordenada hacia adelante o hacia detrás'.

Esta tesis de Kant no se mantiene sin excepciones; porque hay tres modos en los que el orden de un par de acontecimientos puede ser *sencillamente recordado*, es decir, recordado sin recurso a consideraciones objetivas o causales que recaigan específicamente sobre ese ordenamiento. (1) Si Y sucedió tan inmediatamente después de X que puede recordarse un presente plausible que los contenga a ambos, entonces uno puede recordar sencillamente que X precedió a Y. Si esto no fuese así, uno no podría recordar simplemente haber oído que alguien decía 'res' en lugar de 'ser'. (2) De esto se sigue que se puede recordar sencillamente que X precedió a Y si se puede evocar una secuencia continua de sucesos que comience con X y termine con Y. Si, sin la ayuda de consideraciones casuales específicamente pertinentes, yo puedo recordar haber oído do sostenido antes de sol sostenido, haber oído sol sostenido antes de sol bemol, haber oído sol bemol antes de si sostenido... etc., entonces puedo sin su ayuda recordar haber oído do sostenido antes de la nota final de la melodía. (3) Uno puede recordar sencillamente que X precede a Y recordando una vez en que se experimentó Y mientras se recordaba X.

Pero estos contraejemplos de la tesis de Kant sólo cubren un pequeño fragmento de todos los ordenamientos temporales que deseamos establecer. Si se me pregunta '¿Te limpias los zapatos antes o después de dar un paseo?', puedo ser capaz —a la manera de (1)— de recordar el momento en que enderecé mi espalda, dejé el cepillo y salí a la calle; o (2) revivir los detalles de ese día desde el episodio de la limpieza de los zapatos hasta el paseo que tuvo lugar dos horas después; o (3) recordar haber pensado, durante mi paseo, que había sido un error haberme limpiado los zapatos antes de meterme en el barro. Pero es mucho más probable que mi respuesta tenga que basarse en el recuerdo de que limpié mis zapatos mientras salía el sol y caminé cuando se ponía, o que estaba oyendo las noticias de la una mientras limpiaba los zapatos y me disponía a ir de paseo a las tres, o alguna otra cosa igualmente dependiente en cuanto a su pertinencia de la verdad de enunciados en forma de ley sobre el ámbito objetivo. Sería extraña, por decirlo con suavidad, la historia personal que sólo pudiera ordenarse a la manera de (1), (2) y (3).

Aún cuando no existiesen estas tres clases de excepciones, el argumento del ordenamiento no probaría sin embargo la segunda Analogía en todo su rigor. Porque uno puede saber que X debe haber precedido a Y sin conocer también que X e Y estaban determinados de un modo causal: las consideraciones causales y objetivas que me aseguran que vi un cierto accidente callejero mientras iba de Nueva Zelanda

a Inglaterra no bastan para asegurarme que el accidente era completamente subsumible bajo leyes causales. Sin embargo, el argumento del ordenamiento aporta otro modo en el que la apelación a la objetividad se halla necesariamente involucrada en nuestro discurso sobre nuestros propios estados internos.

Volviendo al hecho en que el argumento de ordenamiento se relaciona con el texto de Kant: podría defenderse que lo que yo he considerado como versiones del argumento objeto/proceso interrumpidas y distorsionadas por insinuaciones del argumento del ordenamiento, es pura y simplemente el argumento del ordenamiento. Porque yo he considerado que 'objetivo' significa 'distinto de uno mismo', considerando subjetivas las intuiciones pasadas de uno; pero Kant, en este estadio de la *Crítica* puede no estar trazando la línea subjetivo/objetivo de ese modo. Puede en cambio estar considerando 'objetiva' cualquier materia que admita la distinción entre lo que parece ser el caso y lo que realmente lo es, que admita el error y la corrección del error, una vacilación razonable al dar una respuesta, el aducir pruebas adicionales, etc.; y *todas* las preguntas sobre el pasado de uno son 'objetivas' en ese sentido. Los pasajes que he citado podrían leerse en buena medida de ese modo; pero no debo tener cuidado en insistir en que Kant adoptó explícitamente este, o algún otro, punto de vista sobre la materia.

INDICE ANALITICO