



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Pruebas trascendentales kantianas y argumentación trascendental

Autor:

von Bilderling, Beatríz

Tutor:

Walton, Roberto

2001

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 10-1-22

FACULTAD DE	Y LETRAS
Nº 44.295	ESA
17 DIC 2001	DE
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Biblioteca de Bibliotecas

PRUEBAS TRASCENDENTALES KANTIANAS
Y
ARGUMENTACION TRASCENDENTAL

Beatriz von Bilderling
Director: Dr. Roberto J. Walton

Deseo agradecer la paciente espera de mi director Dr. Roberto J. Walton, el apoyo y el diálogo que me brindaron mis colegas y mis alumnos. De los primeros, quiero reconocer en especial a Leiser Madanes, Eleonora Cresto y Abel Lassalle Casanave. Mis muchos alumnos espero se sientan representados en Gabriel Souss, Laura Skerk y Diego López Rosende.

El afecto me inclina a dedicar este trabajo a la memoria de Ezequiel de Olaso y al esperanzado futuro de mi hijo Mariano.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO UNO: Pruebas trascendentales en sentido kantiano	10
1. El problema del método	
1.1. La reflexión metodológica en la <i>Crítica de la razón pura</i>	10
1.2. Método matemático y método filosófico	
1.2.1. El uso intuitivo y el uso discursivo de la razón.....	12
1.2.2. Propositiones matemáticas y propositiones trascendentales.....	18
1.2.3. La necesidad de legitimación de las propositiones trascendentales Pruebas trascendentales y demostraciones matemáticas.....	22
2. Pruebas trascendentales	
2.1. El problema de la forma de las pruebas trascendentales kantianas.....	24
2.2. Las reglas disciplinarias de las pruebas trascendentales.....	27
2.2.1. La necesidad de reflexión sobre los principios de la prueba trascen- dental.....	28
2.2.2. La unicidad de las pruebas trascendentales.....	30
2.2.3. La ostensividad de las pruebas trascendentales.....	32
2.3. Pruebas trascendentales posibles e imposibles.....	35
2.4. Una primera y provisoria noción de prueba trascendental en sentido kantiano.....	37

CAPITULO DOS: Los argumentos trascendentales en el debate contemporáneo. Del análisis lógico al análisis pragmático..... 40

1. Argumentos trascendentales.....	40
2. El análisis formal de los argumentos trascendentales.....	42
3. La naturaleza peculiar de la argumentación trascendental.....	45
3.1. La caracterización principio-teorema y la relación de presuposición....	45
3.2. La relación de presuposición y las objeciones a ella.....	48
3.3. Defensas de la relación de presuposición	
3.3.1. La defensa de P. Crawford.....	52
3.3.2. La defensa de A. C. Genova.....	56
3.4. La presuposición trascendental, la autorreferencialidad y el carácter peculiar de los argumentos trascendentales.....	59
3.4.1. Presuposición, autorreferencialidad y el problema de la justificación.	62

CAPITULO TRES: Los argumentos trascendentales en el debate contemporáneo. Del análisis pragmático al análisis lógico..... 65

1. La estrategia argumentativa del argumento trascendental	
1.1. La estrategia trascendental como el reconocimiento de la carencia de alternativas.....	65
1.2. La estrategia de defensa jurídica del argumento trascendental.....	69
1.3. El argumento trascendental como estrategia antiescéptica.....	74
1.3.1. El escéptico retratado por Strawson.....	74
1.3.2. Los retoques de Walker al retrato del escéptico.....	79
2. Estrategia argumentativa y peculiaridad trascendental.....	82
3. La noción contemporánea de argumento trascendental.....	84

CAPITULO CUATRO: Las pruebas trascendentales kantianas como ejemplos de argumentación trascendental Estética trascendental.....	88
1. Pruebas, deducciones y argumentos trascendentales.....	88
2. La argumentación trascendental en el contexto de la Estética de la <i>Crítica de la razón pura</i>	101
2.1. El primer paso de la estrategia antiescéptica: la premisa epistémica adecuada para el argumento de la Estética trascendental.....	104
2.2. El segundo paso de la estrategia antiescéptica: las condiciones de posibilidad del conocimiento. La forma de la intuición como condición del aparecer de su materia.....	107
2.3. El tercer paso de la estrategia antiescéptica: la determinación del marco conceptual básico. La "deducción metafísica" de las formas puras de la sensibilidad.....	115
2.4. El cuarto paso de la estrategia antiescéptica: la legitimación por exclusión de posibles alternativas.....	122
2.5. El tránsito de la deducción trascendental a la prueba trascendental: las condiciones de posibilidad de las proposiciones matemáticas.....	130
3. Las argumentaciones de los <i>Prolegómenos</i> frente a las de la <i>Crítica de la razón pura</i> : Método analítico, método sintético y método trascendental.....	135

CAPITULO CINCO: Las pruebas trascendentales kantianas como ejemplos de argumentación trascendental Analítica trascendental	150
---	-----

1. El argumento trascendental de la Analítica.....	150
--	-----

2. Los ejemplos kantianos de argumentación trascendental en la parte.....	154
Analítica de la Lógica	
2.1. La deducción trascendental de las categorías como argumento trascendental. Su carácter antiescéptico.....	154
2.1.1. El primer paso de la estrategia antiescéptica: la búsqueda de una premisa epistémica adecuada.....	154
2.1.2. El segundo paso de la estrategia antiescéptica: las condiciones de posibilidad del conocimiento. La conciencia trascendental como condición de la conciencia empírica.....	158
2.1.3. El tercer paso de la estrategia antiescéptica: la determinación del marco conceptual básico. Enlaces, juicios y "deducción metafísica" de los conceptos puros del entendimiento.....	165
2.1.4. El cuarto paso de la estrategia antiescéptica: la legitimación por exclusión de posibles alternativas.....	174
2.1.5. Tránsito de la deducción trascendental a las pruebas trascendentales. Condiciones de posibilidad de la experiencia y condiciones de posibilidad de las proposiciones empíricas.....	180
2.2. La "Refutación del Idealismo". Un caso controvertido.....	188
2.2.1. La Refutación del Idealismo, argumento trascendental y escepticismo.....	188
2.2.2. El primer paso de la estrategia antiescéptica: la búsqueda de la premisa epistémica adecuada.....	191
2.2.3. La Refutación del Idealismo y la exclusión de la alternativa cartesiana.....	198
CAPITULO SEIS: Las dificultades de la argumentación trascendental contemporánea y de las deducciones kantianas.....	199
1. Los problemas del argumento trascendental como argumento antiescéptico.....	199
1.1. Argumentos trascendentales, escepticismo y verificacionismo.....	200
1.2. Argumentos trascendentales, escepticismo y realismo, o "contra la idea misma de argumentación trascendental".....	209
2. Los problemas del argumento trascendental como prueba de un esquema conceptual a-histórico.....	223
2.1. La imposibilidad de las deducciones trascendentales como pruebas de unicidad de esquema conceptual.....	223
2.2. Argumentos trascendentales y sucesión de esquemas o cómo es posible la evolución de filosofía trascendental en epistemología naturalizada.....	231
3. Kant frente a críticos y supuestos defensores.....	237

CONCLUSION.....	246
FUENTES.....	249
OBRAS DE REFERENCIA.....	250
BIBLIOGRAFIA CITADA Y/O CONSULTADA.....	251

INTRODUCCION

La investigación acerca de los llamados "argumentos trascendentales" abarca principalmente las cuatro últimas décadas del ya pasado siglo veinte. Impulsada por la obra de Peter F. Strawson, *Individuals* (1959), en la que se encuentran varios de los ejemplos contemporáneos clásicos, ha dado lugar a más de un centenar de trabajos en los que la discusión y la crítica mútua es más frecuente que el consenso. Así, aun en los aspectos compartidos por todos ellos, como lo es la casi obligada referencia a Kant, surgen de inmediato ciertos desacuerdos que cuestionan desde su derecho paterno a la denominación hasta el parentesco o no de sus pruebas con la argumentación trascendental de nuestros días. Lo primero no parece importante. Sea que Kant haya inventado este rótulo¹, o, al menos, se piense que merece los derechos de autor², sea que parezca que nunca haya usado el nombre en cuestión³, eso nada aportará a la tarea de aclarar qué es un argumento trascendental y, con ello, la segunda y más relevante respuesta a la pregunta acerca de si hubo una herencia kantiana sustantiva que perdura en algunos modos contemporáneos de argumentación.

Dado que esto último es lo que constituye mi interés y anima mi trabajo, trataré de determinar si es posible superar ciertos pesimistas diagnósticos de situación. Se ha sostenido que ignoramos aún si hay algún argumento trascendental exitoso. Pero eso podría hacernos suponer que, al menos, sabemos claramente qué condiciones debe reunir tal argumento. Sin embargo, también eso es lo que se ha puesto en duda⁴. De modo que no sólo queda abierto el problema acerca de la relación entre cierto estilo argumentativo kantiano y cierto estilo actual, sino acerca de la especificidad misma de la argumentación crítica. Ante esto, creo que lograr una caracterización del "argumento

¹ Cf. Harrison, Ross; (1984) 1989, p. 43.

² Cf. Walker, Ralph C. S.; 1989, p. 56.

³ Cf. Bird, Graham; 1989, p. 21.

⁴ Cf. Gram, Moltke S.; (1978) ²1984; pp.133-141.

trascendental" que pueda adecuarse a planteos de Kant y, eventualmente, extenderse a los de otros filósofos, sería de por sí algo positivo, aun cuando subsistan cuestiones a disputar en alguno que otro aspecto comprometido en la argumentación misma.

Como no es cierto que Kant no usó el término "argumento trascendental"⁵, más exacto es decir que prefiere hablar de pruebas o de deducciones para referirse a los procedimientos de justificación de la *Crítica de la razón pura*⁶ que considera válidos⁷. Pero todos deben acordar, y de hecho lo hacen, en que dichas pruebas son para Kant "trascendentales" en un sentido que él mismo se preocupa por precisar.

Además, si bien procedimientos de esta clase pueden exceder el ámbito de la filosofía teórica, en ella tienen su aplicación primaria⁸. De este modo, puede acordarse también que, al menos en cuanto a su origen, el interés que lleva a desplegarlos y precisarlos es, para Kant, gnoseológico o especulativo: de ellos debe resultar no sólo la limitación del ámbito del conocimiento válido, sino también el inventario efectivo de todos los conocimientos (puros) que es posible legitimar y, por tanto, poseer y aplicar.

En tal sentido, la nueva afirmación que parece encontrar sumo consenso es la de que un propósito anti-escéptico anima las reflexiones kantianas de la *KrV*. La obra se despliega para mostrar cómo es posible un conocimiento

⁵ La expresión *transzendentales Argument* se encuentra en A 627 = B 655, mientras que en A 589 = B 617 se lee "*Dieses Argument, ob es gleich in der Tat transzidental ist [...]*". Curiosamente el contexto en el que se encuentran estas expresiones es el capítulo acerca "Del Ideal trascendental", en el que se hace la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. En dicho marco, Kant utiliza la expresión *transcendental* oponiéndola a *empírico*, de tal modo que se refiere a los argumentos trascendentales como aquéllos que son independientes de principios relacionados con la experiencia (cf. A 614 = B 642). En ese sentido, dicha denominación le cabe a la prueba ontológica y a la cosmológica. Ahora bien, como se sabe, para Kant tanto estas pruebas como la desarrollada tomando por fundamento la experiencia, es decir, la fisicoteológica, son falaces. Por tanto, aun cuando se encuentra aquí el uso de la expresión que interesa, los argumentos mentados no sirven como genuinos ejemplos válidos de argumentación trascendental.

⁶ A partir de ahora nos referiremos a la *Crítica de la razón pura* con las siglas del título alemán *KrV*. Además, citaremos dicha obra, como es la convención, por las páginas de la ediciones académicas A y B, correspondientes a la primera y segunda edición, respectivamente.

⁷ Con "válidos" queremos expresar el sentido kantiano de "no dialécticos". Véase nota 5 de esta Introducción.

⁸ Cf. G. Bird, 1989, p. 21.

genuino, universal y necesario, no sólo a quien ya acepta esa posibilidad, sino incluso a aquél que la niega.

Finalmente, nadie podrá objetar, que tratándose de argumentos o pruebas, ellas han de tener una forma. Sin embargo, en este aspecto el acuerdo no puede ir más lejos que esa obviedad, pues Kant nunca precisó cabalmente cuál fuera ésta, ni las prescripciones que da en su defecto, están libres de controversia.

Al señalar estos puntos, he querido tomar por guía una consideración de Ross Harrison acorde a lo que indicara antes: sea que se quiera elogiar o sepultar un argumento, es una cuestión prioritaria identificar la clase de argumento que merecerá una u otra acción. Para hacerlo, él explicita su propia estipulación de considerar como "argumentos trascendentales" los que comparten con los de Kant un tema, un propósito y una forma particulares⁹. Si bien creo que es más fácil aceptar coincidencias en los dos primeros aspectos, que en el último, considero, sin embargo, que los tres pueden servir como hilo conductor para exponer qué entendía Kant por una prueba específicamente trascendental.

Será tarea del primer capítulo mostrar este punto. Para ello seguiré las indicaciones del propio Kant en la Doctrina trascendental del método, segunda y última de las dos partes en que divide la KrV. Se puede adelantar ya algo que se mostrará allí con algún detalle mayor, esto es, que algunos investigadores de los argumentos trascendentales manifiestan cierta decepción con respecto a lo que en ese lugar se dice de las pruebas kantianas. Sin embargo, es mi convicción la de que el estudioso de Kant no debiera menos que sentirse recompensado de prestar atención a esta parte, a menudo olvidada, y sin duda poco transitada de la primera *Crítica*. Aunque no es claramente el objetivo de ella hacer una suerte de "discurso del método" trascendental o de abocarse al punteo detallado de las "reglas para la dirección del espíritu" crítico, surge de su lectura tanto una reflexión sobre el método de la filosofía, como la explicitación de algunas reglas. Mostraré que estas últimas, incluso en su interpretación más usual, conducen finalmente a concluir que, al menos en principio, Kant no estaría alejado de concebir sus pruebas tal como luego, en el capítulo siguiente, se verá que se divulga hoy día la noción de "argumento trascendental" en diccionarios, enciclopedias y manuales¹⁰.

⁹ Cf. R. Harrison, (1984) 1989, p. 43.

¹⁰ Cf. por ejemplo A. C. Grayling; 1992, p. 506, c. 2 y Ralph C. S. Walker, 1978, p. 21.

Lo que puede ser más interesante aún es que la consideración de esos últimos desarrollos críticos echan por tierra, o al menos debieran matizar en algunos puntos, la presentación de la filosofía teórica de Kant a la que estamos acostumbrados por hacerla con base en la Introducción y el Prólogo de la segunda edición de la KrV. Por lo que respecta a la Introducción, los manuales han popularizado la reducción que el propio Kant hace allí del problema de la obra al logro de una respuesta para la pregunta "¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?". Sabemos que la misma se especifica en un segundo momento en otras cuatro cuestiones dirigidas a la posibilidad de dichos juicios en las matemáticas y la física, y en la metafísica, considerada en general o como ciencia¹¹. Y si bien con ello ya se indica que hay juicios sintéticos *a priori* en ámbitos diversos, el mayor énfasis dado allí al planteo genérico del problema y a las bases comunes de solución que aportará la KrV tienden a hacer creer que "juicio sintético *a priori*" se dice y se justifica de una sola manera. Esa creencia es una de las que, justamente, la Doctrina trascendental del método se encargará de socavar a través de la diferenciación de las proposiciones propias del ámbito matemático y del filosófico o metafísico. Eso es lo que deriva en una ulterior distinción entre los procedimientos justificatorios de uno y otro dominio con la consiguiente necesidad de reflexión sobre las pruebas trascendentales de la filosofía crítica.

Pero al señalar esto podemos ver cómo la Doctrina trascendental del método ha dado también un giro a la popularizada exposición de Kant del Prólogo a la segunda edición de la KrV, según la cual la revolución copernicana sitúa a todas las ciencias racionales *a priori* acerca de objetos en una senda metódica común¹². Al final de la obra ya no hay que imitar a las otras ciencias, en especial a las matemáticas. Cada disciplina requiere un método y procedimientos justificatorios propios, aunque en algunos aspectos puedan conservar influencias de ámbitos vecinos.¹³ Por lo que respecta a la filosofía crítica ya los ha desplegado en la Estética y en la parte Analítica de la Lógica trascendental. Más difícil es saber si ahora la Doctrina trascendental del método puede tomar cabal conciencia de lo que allí se ha hecho. Ya se ha adelantado que algunos lo niegan. Sin embargo puede prestársele cierta ayuda al aquí conciso Kant. Creo que si se van desenmarañando a lo largo del texto una serie de elementos, se puede finalmente reconstruir esa primera noción kantiana de prueba trascendental bastante conexas con las caracterizaciones

¹¹ Cf. B 19-B 22 y también, *Prolegomena*, Ak. IV, 277-280.

¹² Cf. B VII-XXIV.

¹³ Cf. A 723-726 = B 751-754.

más básicas que actualmente se dan de tal argumento. Ella se prestará entonces a las mismas objeciones que pueden hacerse, y que de hecho se le hacen, a esos argumentos en contextos contemporáneos y a mostrarlo dedicaré parte del segundo y el tercer capítulo, así como el capítulo final. Sin embargo, se verá también que la primera reflexión sobre las mismas permite volver a algunos de aquellos elementos que proporcionaron la inicial noción kantiana para darle a ésta un nuevo sentido, más complejo y, de ese modo, tal vez más adecuado con el desarrollo efectivo que tienen las pruebas en el ámbito de la KrV.

A este respecto, podrá apreciarse que el primer y principal cuestionamiento que se dirige a los argumentos trascendentales en su conjunto, es decir, tanto a contemporáneos como kantianos, tiene por objeto el problema de su genuina peculiaridad. En ese sentido se discute cuáles son aquellos rasgos que hacen a estos argumentos merecedores de un nombre especial y que aparentemente tiende a marcar su diferenciación con relación a los de cualquier otro tipo. Tras reseñar diversas objeciones y contrarréplicas, me inclinaré a defender que tal peculiaridad se encuentra en su carácter autorreferencial y su conexión con la prueba de lo que se da en llamar "presuposiciones trascendentales", aspectos ambos que no dejan de tener filiación con considerandos kantianos. En efecto, es Kant quien entiende por "trascendental" un conocimiento no de objetos, sino de las condiciones o precondiciones del propio conocimiento, sea este *a priori* o el conocimiento de experiencia humana, esto es, una suerte de "meta-conocimiento"¹⁴. Con base en ello puede decirse, entonces, que en los contextos de indagaciones trascendentales, el conocimiento (la experiencia y/o el lenguaje) quedan comprometidos como tales en el argumento mismo o bien que la autorreferencialidad caracteriza al argumento trascendental. Del mismo modo, puede sostenerse que su propósito es el de probar condiciones o presuposiciones del conocimiento y del argumentar en cuanto estrictamente tales. Hay presuposiciones que son específicamente trascendentales porque involucran al conocimiento o al lenguaje mismo y sólo a ellos. Los argumentos que las tienen por objeto son, entonces, de nuevo, peculiarmente autorreferenciales.

¹⁴ Cf. A 11, B 25, A 56-57 = B 80-81, y *Prol.* § 13, Observación III, Ak. 294. Véase también A. C. Genova, 1982, p. 113 y R. Bubner (1974) 1975, p. 465.

Esto último, sin embargo, trae aparejado un profundo problema conexo. Pues aun aceptando que se trata de un tipo especial de argumento deductivo se dice que su trascendentalidad o, incluso su autorreferencialidad, determina que la justificación que pretenden dar de sus proposiciones se haga "desde dentro" del contexto mismo de conocimiento, experiencia o lenguaje que a ellas las presupone. De modo que la nueva dificultad que se presenta es la de cómo pueda entenderse esta justificación sin caer en circularidad. Es decir, debe pasarse a reflexionar sobre el carácter y la naturaleza peculiar de la justificación que estos argumentos autorreferenciales reclaman para sus conclusiones. En tal sentido se defenderán variantes de aquellas respuestas que encuentran el aspecto de legitimación en la estrategia argumentativa que el argumento exhibe y que puede caracterizarse o bien como peculiarmente antiescéptica o como una estrategia de "comprobación de la carencia de alternativas", aspecto este último que se enlaza con los motivos de justificación jurídica con que Kant concibiera las deducciones¹⁵.

Atendiendo a todos estos aportes de la investigación contemporánea, resultará al finalizar el capítulo tercero una noción de argumento trascendental que excede aquella estrecha concepción genérica que los caracteriza como pruebas de condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia, el conocimiento y el lenguaje¹⁶. El argumento trascendental deja traslucir más claramente su especificidad si, siguiendo nuevamente la estipulación de Harrison¹⁷, se lo concibe como un argumento de *forma* deductiva dirigido a probar una presuposición trascendental, esto es, una presuposición del *tema* u objeto restringido a tal argumentar que es el conocimiento, el discurso o el lenguaje. Lo hace, además con el *propósito* antiescético de mostrar la posibilidad de los mismos, refutando la posición del oponente dejándolo sin alternativa a la aceptación de lo que rechaza.

Ahora bien, como esta concepción de "argumento trascendental" excede asimismo la escueta y conocida referencia a lo que Kant entiende por una "deducción trascendental"¹⁸ e incluso lo que en la Doctrina trascendental del método parece en primera instancia considerar como una "prueba" del mismo

¹⁵ Cf. A 84 = B 116; también R. Bubner, (1981) 1984 y D. Henrich, 1989.

¹⁶ Cf. entre otros, E. Förster, 1989, p. 9; A. C. Genova, 1982, p. 102; A. C. Genova, 1984, p. 478; A. C. Grayling, 1992, p. 506; H. L. Ruf, 1969, p. 47; R. C. S. Walker, 1989, p. 56.

¹⁷ Deseo aclarar que sigo sólo la estipulación de Harrison, no así estrictamente la noción que a partir de ella él expone como propia de un argumento trascendental. Cf. Ross Harrison; 1989, p. 43.

¹⁸ A 85 = B 117.

tenor, habrá de volverse a los textos kantianos sobre el método de la filosofía crítica para indagar si hay en ellos algo que permita avalarla.

Las dudas no pueden persistir mucho tiempo por lo que respecta a las nociones de presuposición trascendental y autorreferencialidad implicadas en la concepción del argumento. Ya he señalado que las mismas se introducen con base en la definición que el propio Kant diera de "trascendental" tomando en cuenta un tipo de conocimiento especial. No es tan fácil, en cambio, detectar en qué aspectos de su doctrina del método estarían implicados el momento antiescético y la estrategia de exclusión de alternativas que, he dicho, serán las que defenderé como propias del argumento. Sin embargo, es aquí donde el estudioso de Kant puede encontrar otra vez un aspecto muy interesante y, más aún, de consecuencias innovadoras para la lectura de las pruebas de la KrV si vuelve sobre algunos textos kantianos munido ahora con aquellas nuevas precisiones que surgieran de la discusión de lo que un argumento trascendental debe ser y hacer. Lo que se echa de menos es, como señalara, una conciencia expresa de que el argumento debe desplegar una estrategia antiescética de características precisas, una de cuyas variantes se caracteriza como la comprobación de la carencia de alternativas. Sin embargo, una vez que uno ha reparado en estos aspectos, puede seguir las pruebas desarrolladas en la Estética y en la parte Analítica de la Lógica y encontrarlos efectivamente expuestos. Por eso, sostendré, los mismos pueden estar sobreentendidos en las dos escuetas primeras reglas de las tres que la Disciplina de la razón pura indica como prescripciones para sus pruebas.

No obstante, lo que considero el aspecto más innovador que plantea mi trabajo en relación con lo que se haya investigado hasta ahora sobre estos temas, se encuentra en el hecho de que las últimas reflexiones señaladas permiten percatarse de que el *argumento trascendental* tal como Kant lo concibe es en realidad un argumento complejo. El mismo incorpora dos tipos de procedimientos: *deducciones trascendentales* —escondidas en las prescripciones de esas dos primeras reglas, pues en ellas lo esencial es, como sostendré, el movimiento antiescético y la estrategia de comprobación de carencia de alternativas, de filiación jurídica— y *pruebas trascendentales*, de expediente más sencillo, en las que ya no es necesario reiterar aquella última estrategia. Son las pruebas que Kant despliega en la Analítica de los principios.

Por otra parte y en relación con esos primeros procedimientos argumentativos llamados *deducciones trascendentales*, cuyos movimientos

básicos determinantes estarían implicados en esas dos primeras reglas disciplinarias se los podrá ver desplegados, como lo irá indicando el análisis del capítulo quinto, donde es usual ubicarlos, es decir, en la Analítica de los conceptos. Sin embargo, tal como lo mostraré en el capítulo anterior, esto es en el cuarto, son asimismo parte del movimiento argumentativo de la Estética trascendental. Ello significa que esta nueva interpretación que propongo para los argumentos kantianos permite afirmar que la estructura argumentativa de la Estética es también la de una deducción trascendental, tal como Kant lo indica en los párrafos con que introduce la deducción de las categorías¹⁹. Ello desvirtúa en este caso, el énfasis que por lo general se pone en una supuesta diferenciación de los procedimientos de las dos partes positivas de la Doctrina trascendental de los elementos y que Kant habría querido señalar por los títulos de "exposición" metafísica y trascendental en la Estética, "deducción" metafísica y trascendental en la Lógica. Sostendré y demarcaré el desarrollo de una "deducción trascendental" de las formas puras de la sensibilidad, que habrá de tener como correlato necesario una "deducción metafísica" de las mismas²⁰.

¹⁹ "Más arriba hemos perseguido hasta sus fuentes los conceptos del espacio y del tiempo, mediante una *deducción trascendental*, y hemos explicado y determinado su validez objetiva *a priori*." B 119-120. El subrayado es mío.

²⁰ Dos aspectos subsidiarios, pero de no menor importancia, que depararán también los análisis de los capítulos cuarto y quinto, conciernen esta vez a algunos de aquéllos que Kant tiene como adversarios en el planteo de sus argumentos. El primero es Hume, frente al cual Kant despliega gran parte de los motivos de la Estética y la Analítica trascendentales. Como se verá uno de los aspectos antiescéticos del argumento trascendental indicará la necesidad de reflexionar sobre cuál pudiera ser un punto de inicio de la argumentación que el oponente escéptico admita como creencia justificada de un compartido esquema conceptual. Sobre la base de dicha aceptación podrá llevarse luego a una ulterior afirmación de creencias que él no da igualmente por justificadas, pero que el argumento revela como condiciones de la primera. Ahora, lo que resulta aquí de interés y nuevamente desde el punto de vista de los argumentos de la Estética, es que al poner en correlación los textos kantianos con aquellos del *Tratado de naturaleza humana* de Hume en que pudieran detectarse esas coincidencias mínimas, surge la posibilidad de ver en este último un precursor de la doctrina kantiana de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, aunque, claro está, no en sus aspectos puros o *a priori*.

El segundo adversario de relevancia es Descartes, frente a quien Kant despliega la llamada "Refutación del Idealismo", considerada por muchos como el argumento trascendental paradigmático. Sus intenciones son declaradamente antiescéticas. Kant lo propone como el medio de terminar con el "escándalo" de admitir sólo por fe, y no por prueba, la existencia de cosas externas. Ahora bien, en este caso considero y defiendo, a desmedro de las interpretaciones tradicionales, que otras tesis de Descartes le permitirían a éste, de ser posible su réplica, cuestionar el carácter verdadero y justificado de la premisa de la cual se parte, aspecto que, como dijera, es el relevante del argumento trascendental como argumento antiescético. De todas maneras, mi cuestionamiento no apunta a desacreditar por completo la Refutación como tal argumento, sino a encontrar en ella un refuerzo de parte del motivo argumentativo de la deducción trascendental, aquél que hace a un aspecto de la estrategia centrada en la carencia de

Estos supuestos logros no me hacen, sin embargo, pensar que a los argumentos trascendentales ya sea contemporáneos o kantianos los acompañe sin más una estimación positiva. En el capítulo sexto señalaré para finalizar los más profundos cuestionamientos que a ellos se dirigen descalificándolos como argumentos verificacionistas encubiertos, como imposibles argumentos para verdades ahistóricas o como eslabones evolutivos en el camino a la epistemología naturalizada. Descreo, no obstante, que ellos ataquen por igual a las versiones actuales y a las kantianas. Algunos rasgos presentes en estas últimas permiten alentar para ellas un destino mejor que el de sus herederas.

Consciente así de dificultades que persisten y reclaman todavía de solución espero de todos modos haber contribuido, aunque sea mínimamente, a destacar uno de los tantos aspectos significativos de la filosofía crítica, uno que muestra el especial atisbo de Kant por estos problemas que siguen siendo parte del debate filosófico doscientos años después.

alternativas, y que, para el caso de Descartes, se desarrolla como exclusión de las posiciones filosóficas que afirman la posibilidad conjunta de un entendimiento intuitivo y uno discursivo.

CAPITULO UNO

PRUEBAS TRASCENDENTALES EN SENTIDO KANTIANO

1. El problema del método

1. 1. La reflexión metodológica en la *Crítica de la razón pura*

Aquello que Kant denomina "pruebas trascendentales" encuentra su consideración más detenida y explícita al final de la KrV en la segunda y última de sus dos secciones principales, esto es, en la Doctrina trascendental del método. El cometido de ésta Kant lo presenta como

"[...] la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura". (A707-8 = B 735-6)

En esa última parte del libro, Kant parece asumir, pues, una actitud que podría llamarse metateórica, con el fin de investigar la estructura lógica de la obra desarrollada y de aclarar el método y naturaleza peculiar de la filosofía tal como surge ahora desde una perspectiva crítica¹.

Puede ensayarse una explicación en términos kantianos para esta aparición tardía de la reflexión metodológica en el despliegue del texto. Tanto en sus *Lecciones sobre lógica* como en la introducción a la segunda parte de la Doctrina de los elementos de la KrV, Kant señala que la lógica especial de un uso particular del entendimiento en las exposiciones escolares suele anteceder, más que concluir, el desarrollo de una ciencia, apareciendo así como una propedéutica de las mismas. No obstante, ella es el resultado más tardío de la razón en la consecución de sus conocimientos. Esto se debe a que la facultad cognoscitiva necesita elaborar en grado bastante elevado el saber de aquello de

¹ En las *Lecciones sobre lógica* Kant señala que: "La doctrina del método es la lógica de la forma de un sistema de los conocimientos" (Ak., XXIV, 2, p. 795); además que: "La doctrina del método es la prescripción de la posibilidad de un sistema del conocimiento del entendimiento y de la razón. Ella es, por tanto, la doctrina del Methodo (Methodus — modo como un conocimiento puede obtener forma científica)" (Ak., XXIV, 2, p. 779).

lo que se ocupa para dar, luego, las reglas que conducen al logro de este conocimiento y que llevan así la ciencia a su máxima perfección y justeza². En el caso de la *Crítica de la razón pura* como un todo, no se trata sólo de una lógica, como ciencia del entendimiento, ni menos aún de un uso particular de este último por oposición a un uso general. Pero se trata, sin embargo, de un ensayo novedoso, guiado tal vez por procedimientos igualmente insólitos, que han debido ser desplegados primero, para familiarizarse con ellos y tematizarlos finalmente de forma expresa, y, como se verá, incluso de un modo no del todo consciente de los verdaderos alcances de su novedad.

Estas consideraciones permiten explicar también por qué algunos comentaristas kantianos no hallan en la *Doctrina trascendental del método* esa aludida actitud metateórica de Kant. Ellos interpretan que sus reflexiones metodológicas se desarrollan junto a la exposición sistemática de su teoría del conocimiento en la *Doctrina trascendental de los elementos*³. Puesto que la *Crítica de la razón pura* como disciplina tiene frente a cualquier otra ciencia la particularidad de ser ella misma un "tratado sobre el método"⁴ y servir en conjunto como propedéutica⁵ a un sistema completo de la razón pura, es innegable que las consideraciones metodológicas deben acompañar todo el despliegue de la obra.

Pero es asimismo innegable que, si bien expuesta de modo extremadamente conciso, la *Doctrina trascendental del método* tiene por tema

² Cf. A 52 = B 76-77 y *Ak.*, XXIV, 2, pp. 795 y 610. Cf. también H. Heimsoeth, 1971, pp. 645-646.

³ Se puede leer, por ejemplo: "*La Crítica de la razón pura* no contiene una exposición sistemática de la 'lógica' subyacente al método trascendental. La Parte II de la *Crítica*, titulada *Doctrina trascendental del método*, donde naturalmente buscaríamos una exposición tal, es extremadamente decepcionante para un estudioso de la metodología de Kant, pues ella no contiene casi nada que no haya sido expuesto mejor en la Parte I, la *Doctrina trascendental de los elementos*, e incluso la Parte I no contiene ningún tratamiento sistemático de metodología filosófica. El método trascendental, si bien no es descrito en general y en abstracto en ninguna parte, se revela en la operación real en los argumentos de la *Estética* y la *Analítica* [...]"; L. Wood, 1939, pp. 3-4. Cf. también W. Vossenkuhl, 1982, p. 10; y N. Kemp Smith, ([1918], ²1923), 1962, p. 563.

Cabe destacar que expresiones del propio Kant apoyan esta posición; así, por un lado, en la *Doctrina trascendental del método* misma se lee: "Sin embargo, del método peculiar de una filosofía trascendental nada se puede decir aquí, puesto que tenemos que ocuparnos sólo de una crítica de nuestras facultades" (A 738 = B 766). Mientras, por otro lado, en la *Analítica*, refiriéndose a la tarea que allí le ocupa, Kant dice: "[...] en relación a la doctrina del método que yo elaboro" (B 108-9).

⁴ Cf. B XXII.

⁵ Cf. A 11 = B 25.

hacer explícito el método distintivo de la filosofía, el carácter peculiar de sus proposiciones y las reglas y criterios que deben guiar sus pruebas⁶.

1. 2. Método matemático y método filosófico.

1. 2. 1. El uso intuitivo y el uso discursivo de la razón

El camino que Kant elige allí para cumplir esta tarea de elucidación del método filosófico es una comparación del proceder metafísico con el matemático⁷. Bajo el espíritu de la "revolución copernicana", se podría suponer que esa comparación apunta principalmente a indicar similitudes o concordancias. Como es sabido, la matemática es una de las ciencias racionales que Kant señala en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica* como pioneras en el ventajoso giro de perspectiva cognoscitiva y dignas de ser imitadas por la metafísica. Aquélla, al igual que la lógica y la física, cuenta con un método firme y seguro, guía eficaz para sus investigaciones. Constituye, pues, un ejemplo claro de los progresos de la razón en el campo de los conocimientos puros. Ese es el aspecto que una metafísica de marcha aún incierta haría bien en tomar como modelo⁸. Incluso a pesar de la polémica que algunos de sus contemporáneos ya habían entablado con la filosofía de Christian Wolff, defensor del empleo en el ámbito de la filosofía del método axiomático-deductivo propio de la matemática⁹, Kant lo acepta, en principio, para aquélla

⁶ De allí estas otras expresiones: "[...] la teoría trascendental del método contiene, a saber, las investigaciones propias de Kant sobre la estructura lógica de la *Crítica* [...]. Particularmente aquí y no en la Analítica o en la Dialéctica se puede hablar de una expresa actitud metateórica". A. R. Raggio, 1973, p. 345. Cf. también P. Crawford, 1961/62, p. 257.

⁷ Cf. A 712-713 = B 740-741.

⁸ Cf. B X.

⁹ Tal como indica Torretti, Christian Wolff (1679-1754) fue quien a comienzos del siglo XVIII lograra imponer en las universidades alemanas el modo de filosofar iniciado por Descartes en la Europa del segundo tercio del siglo anterior. Esto ya lo había intentado a mediados de ese siglo, el XVII, aunque sin éxito, otro autor, Johannes Clauberg (1622-1665), quien también había enseñado en Alemania una filosofía de inspiración cartesiana. Pero la instrucción dominante en las universidades, tanto católicas como

como procedimiento expositivo¹⁰. Sin embargo, sabiéndose también poseedor de una novedosa solución crítica a viejos problemas y alineándose ahora con

luteranas y calvinistas, siguió siendo por entonces la de la filosofía aristotélica con influencias de Suárez. Recién al finalizar el siglo, esa tendencia empieza a ceder, por ejemplo, ante una filosofía de orientación más antropológica y hasta psicologista —uno de cuyos representantes fue Christian Thomasius, (1655-1728). Ésta decantará luego en el estilo ensayístico de la "filosofía popular" de los contemporáneos de Kant. Es frente a esta "filosofía para hombres de mundo", que Wolff patrocina una enseñanza escolástica, "en la que combina el moderno afán de claridad y rigor demostrativo, inspirado en el pensamiento cartesiano, con la preocupación didáctica y enciclopédica propia de la tradición alemana local" (p 26).

Por lo que respecta a la filosofía, Wolff la concibe como una *ciencia* o sistema de ciencias y relaciona a éstas con la aptitud para *demostrar* lo que se asevera, donde a su vez, demostrar equivale a inferir algo como consecuencia legítima de principios ciertos e inmutables. La filosofía se concibe así como una *ciencia rigurosamente demostrativa* y esto determina su método. También prescribe un cierto orden y relación entre sus partes: aquél en el que las disciplinas que proporcionan los principios en que otras se basan tienen precedencia y constituyen una *philosophia prima*. Se trata de la tradicional ontología o ciencia del ente en tanto ente, que en sentido amplio se expande incluyendo las tres disciplinas de la metafísica especial —teología, psicología y cosmología.

Al concebírsela como una ciencia demostrativa y universal el fin al que se dirige la filosofía es el logro de la certeza omnimoda. Para ello, debe contarse con reglas metódicas que Wolff formula de modo conciso y marcadamente negativo y en estrecha conexión con lo que se conoce como "método sintético" o axiomático-demostrativo a partir de su teorización en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles y su aplicación en la geometría de Euclides. A pesar de su filiación aristotélica, sin embargo, ni los filósofos de la antigüedad clásica ni los medievales hicieron uso de este método para organizar la metafísica. Ese intento sólo nace con el pensamiento moderno y bajo el impulso de un afán descomedido de certeza que se apodera de los pensadores racionalistas a partir de la obra de Descartes. Son los modernos quienes conciben la idea de aplicar a la ciencia fundamental el procedimiento que tan exitoso en resultados había sido en la matemática. Así, a pesar de sus reticencias, y de su predilección por el método analítico, Descartes da un ejemplo de exposición sobre la base del método sintético al final de las Respuestas a las segundas objeciones, donde desarrolla de esa manera la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Pasa a ser central en la filosofía de Spinoza, quien expone *more geométrico* *Los principios de la filosofía de Descartes* y luego la *Ética*. Y por lo que a Wolff respecta, "reconoce expresamente que las reglas de su método filosófico son las mismas del método matemático" (p. 33), y esto por razones estrictamente cartesianas. Es decir, no se trata de que la filosofía tome en préstamo o imite un método propio de ese otro género de conocimiento que son las matemáticas. Sólo hay un método. El axiomático es el método universal de la ciencia y el único que asegura una certeza omnimoda y una trabazón exhaustiva de todas las verdades en conexión mútua. (Cf. R. Torretti, (1967), ²1980, pp. 24-34.)

¹⁰ "La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente *demostrativa por principios a priori*, seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia facultad*. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien la disposición previa necesaria [*die notwendige vorläufige*

aquellos polemistas, Kant se muestra al final renuente a proponer que la metafísica imite fielmente el proceder matemático, sobre todo en su aspecto de método de justificación. Más aún, alerta del peligro que tal emulación comportaría¹¹.

Veranstaltung] para el fomento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente a priori, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de este plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso Wolff el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las pruebas [*Beweise*] y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superlucamente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de éste, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la Ciencia, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia." (B XXXV-XXXVI. Los énfasis más marcados son míos).

De todos modos, se debe reparar en que esta adhesión de Kant al método expositivo de Wolff no atañe a la crítica sino al futuro sistema de la metafísica. Es decir, sobre la base de este texto puede suponerse que, así como Kant hace una diferenciación entre la Crítica y la metafísica (cf. A X-XIII, A XIX-XXI, B XXII-XXIV y A 11-16 = B 24-30), también debe hacerla con respecto a sus métodos. De tal modo que el de la metafísica o de la filosofía como sistema, puede ser en definitiva semejante al axiomático demostrativo de Wolff —de lo cual la exposición de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* puede considerarse un claro ejemplo. Mientras el método de la Crítica y de la metafísica positiva como la más básica "metafísica de la experiencia" que ella devela, es el que no debe asemejarse. Éste deberá encontrar una expresión en algún otro campo ajeno al de la matemática o bien una expresión cabalmente propia, pese a las influencias que pudieran subsistir de procedimientos metódicos de campos afines. En el capítulo cuarto sostendré que esto último es lo que encuentra mayor fundamento. Es también lo que obliga a discutir aquellas lecturas que suscriben esas otras expresiones de Kant acerca de haber empleado un método sintético y uno analítico en las exposiciones de la KrV y de *Prolegómenos*, respectivamente, métodos que conservarían su filiación matemática o bien física. Trataré de mostrar que dichas expresiones son las que permiten pensar que Kant no acababa de tomar plena conciencia de la innovación metodológica que un método propiamente trascendental suponía, aunque de hecho lo adoptara para el desarrollo de las deducciones y pruebas de la KrV. Véase capítulo cuatro, pp. 87-98 y 134-148.

¹¹ "La solidez de las matemáticas se basa en definiciones, axiomas y demostraciones. Me limitaré a mostrar que ninguno de estos elementos puede ser, en el sentido en que los toman las matemáticas, ni suministrado ni imitado por la filosofía; que, siguiendo su método propio, el geómetra no puede dar lugar en filosofía más que a castillos de naipes; que el filósofo, siguiendo el suyo, no puede producir en matemáticas otra cosa que palabrería. No obstante, la filosofía consiste precisamente en conocer los límites propios. Ni siquiera el matemático puede ignorar las advertencias de la filosofía ni situarse por encima de ellas en los casos en que su talento no esté ya circunscrito por la

Si Kant ensaya ahora una comparación, será, pues, con vistas a diferenciar y distinguir en definitiva ambas disciplinas. Ese es efectivamente el resultado que le depara la consideración de las dos dicotomías que elige como criterios de evaluación y que son:

- a) la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, y
- b) la distinción entre el pensamiento puramente discursivo y el pensamiento basado en la intuición¹².

Es gracias a este doble enfoque que esos dos tipos de conocimiento dejan traslucir a la vez que su similitud, también sus características peculiares,

naturaleza o ceñido a su especialidad". A 726-727 = B 754-755. Cf. también A 4-5 = B 8-9, A 712 = B 740 y A 724-6 = B 752-4.

Influido por el espíritu de la época, Kant era consciente de que el progreso de la ciencia, cualesquiera ella fuera, dependía de esta consecución de un método apropiado. Pero frente a la canonización wolffiana del método axiomático-deductivo, reaccionaban ya los seguidores del pensamiento newtoniano, que encontraban en la inducción el método válido para acceder a los principios explicativos de la realidad. Dentro de este marco, la opción de Kant es por la separación de lo lógico y lo real, y el rechazo del racionalismo dogmático y su método como fiables en ese último dominio. De allí la necesidad de Kant de establecer claras distinciones entre el proceder matemático y el metafísico, aun cuando el primero también haya de mostrarse desde la perspectiva kantiana desde una óptica nueva. En tal sentido, no hay que olvidar que también el método matemático recibe con Kant una nueva interpretación y que incluso desde ella Kant emprende esta diferenciación crítica entre ambas disciplinas. Cf. E. García Belsunce, 1973, pp. 357-369, y el escrito precrítico *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (en I. Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768*, W. Weischedel (ed.), 1977, II, pp. 737-773), en el que Kant sienta por primera vez en forma explícita sus preocupaciones por la naturaleza del método peculiar de la metafísica. Allí también se lo diferencia del método matemático y se lo liga más estrechamente con el método newtoniano. En tal sentido, Robert S. Hartman (1972, pp. 188-35), defiende la posición según la cual el método de la nueva metafísica instaurada por Kant coincide con el procedimiento científico de análisis y síntesis que Newton, Galileo y Kepler aplicaron en la filosofía natural. Las mismas intenciones que las de Hartman animan el trabajo de Zeljo Loparič (1991, pp. 467-483), si bien él enfatiza la filiación del método kantiano con el método de análisis y síntesis propio de los geómetras griegos. Trata además de defender una tesis, según sus propias palabras, "fuerte"; en ella afirma que "Kant consideró que el método combinado [de análisis y síntesis] era el método de descubrimiento y prueba en filosofía, tanto como en matemáticas" (p. 471). Según su posición, entonces, que la metafísica se diferencie de la matemática en no poder desarrollar un método axiomático, no significa que cualquier procedimiento del último ámbito le esté vedado también. Como lo adelantara, discutiré esto en el capítulo cuarto. Véase, pp. 134-148.

¹² Tomó estos criterios de comparación de P. A. Crawford, 1961/1962, p. 257. Por su parte D. P. Dryer expone tres aspectos en que Kant contrasta filosofía y matemáticas:

- (a) el contraste discursivo-constructivo,
- (b) el contraste discursivo-intuitivo, y
- (c) el contraste verificación intuitiva - verificación trascendental.

Cf. D. P. Dryer, 1966, pp. 320-22 y 327-8. Considero que cada uno de estos contrastes puede entenderse como sendas especificaciones del segundo criterio propuesto por Crawford.

aquellas que se tornarán relevantes para concluir entonces que sus métodos y procedimientos no pueden ni deben ser confundidos. Pues, en efecto, consideradas desde la perspectiva de la distinción (a), filosofía y matemáticas coinciden en ser ambas de naturaleza *a priori*, esto es, conocimientos puramente racionales que nada deben al aporte de la experiencia¹³. En este sentido, ellas se diferencian de las ciencias empíricas o naturales, cuyos conocimientos son *a posteriori* y se legitiman por procedimientos de naturaleza inductiva.

Desde el punto de vista de la distinción (b), en cambio, filosofía y matemáticas ya no presentan una índole común. Pues tal como la indagación crítica se lo ha permitido comprender a Kant:

"El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional* a partir de *conceptos*, el matemático a partir de la *construcción* de conceptos" (A 713 = B 741)¹⁴;

donde por "construir un concepto" ha de entenderse

"[...] exhibir *a priori* la intuición que le corresponde" (A 713 = B 741)¹⁵.

¹³ "Pero lo que, por otro lado, oscurecía aún la idea fundamental de la metafísica era que ella, como conocimiento *a priori*, muestra con la matemática una cierta homogeneidad, la cual, sin duda, las emparenta mutuamente por lo que respecta al origen *a priori* [...]" (A 844 = B 872).

¹⁴ Cf. también A 723-4 = B 751-2, A 837 = B 865 y A 844 = B 872. La diferencia esencial entre la matemática y la filosofía estriba para Kant en la respectiva forma en que cada una de ellas se ocupa del objeto y no, como lo sostenía la escolástica wolffiana, en dirigirse a objetos diferentes, a saber, la cantidad y la cualidad, respectivamente. Cf. A 714-5 = B 742-3 y H. Heimsoeth, 1971, IV, p. 659. En esto, como señala N. Kemp Smith, Kant se aparta de una posición que él mismo sostenía aún en su escrito precrítico *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (cf. ed. Weischedel, pp. 751-2), a pesar de su ya iniciada polémica general con la filosofía de Wolff. Cf. N. Kemp Smith, ([1918] ²1923), 1962, p. 564.

¹⁵ Para una aclaración del concepto de "construcción matemática" puede verse G. Martin, (1950) 1961, pp. 31-36, J. Hintikka, 1967, pp. 352-375; G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 49-67; J. Moreau, 1981, pp. 237-271; M. Friedman, 1992, pp. 56-58; A. Ferrarin, 1995, pp. 131-174 y E. Carson, 1999, p. 649-651. Robert S. Hartman (1972, pp. 19 y ss.) pone en conexión los conceptos de "construcción", "método sintético" y "esquematismo" para explicitar que la construcción no es privativa de la matemática, sino que, bajo la óptica kantiana, también es el proceder de la metafísica. En igual sentido se expresa Lewis White Beck, 1968 a, pp. 21-22.

En cambio, para una discusión de la intuición pura como medio de validación de las proposiciones matemáticas puede verse B. Bolzano, (1810), 1990 y J. Laz, 1990, así como H. Hahn, 1936.

Es decir, frente a la filosofía que deriva su conocimiento de meros conceptos puros, la matemática lo extrae de intuiciones¹⁶, pero que también sólo pueden ser puras, dada la naturaleza *a priori* de esta ciencia¹⁷. Así por ejemplo, para descubrir las propiedades de una figura el matemático, a diferencia del filósofo, que comenzaría por el *análisis del concepto* de la misma, parte de su *construcción* y dirige su razonamiento tomando como base lo que se va exponiendo de modo intuitivo¹⁸. De esta manera, el proceder y la calidad mismas de los conocimientos matemáticos puede rotularse de intuitivo, mientras el pensamiento filosófico se caracteriza por la discursividad de lo que es estricta y meramente conceptual.

¹⁶ En este respecto, las matemáticas se asemejan ahora a las ciencias empíricas, también de naturaleza intuitiva, y ambas se distinguen de la filosofía con su peculiar índole discursiva.

¹⁷ Cf. A 718 = B 746, A 713-4 = B 741-2, A 159-160 = B 198-9. La intuición empírica y el proceso de abstracción a partir de sus datos sólo daría generalidad comparativa y nunca justificación de la validez absolutamente universal y necesaria de las proposiciones matemáticas. Cf. P. A. Crawford, 1961/1962, pp. 257-9, H. Heimsoeth 1971, IV, pp. 656-7, 661 y 663 y D. P. Dryer, 1966, pp. 320-21.

¹⁸ Cf. A 716-7 = B 744-5. La distinción que Kant traza entre el proceder matemático y el filosófico vale para las matemáticas en general. Por ello, Kant aclara que el álgebra —y habría que agregar, la aritmética— requiere de intuición pura tanto como la geometría. Cf. H. Heimsoeth, 1971, IV, pp. 660-61, G. Martin, (1950) 1961, pp. 31-2, J. Hintikka, 1967, pp. 358-60, y P. A. Crawford, 1961/62, pp. 258-9.

Para una visión crítica de la relación entre la aritmética y el álgebra y la intuición, véase C. D. Broad, 1979, pp. 66-71.

P. A. Crawford señala que la base intuitiva de la matemática no le impide ser a la vez una ciencia deductiva, pues se puede sostener con Kant que los axiomas y teoremas matemáticos son sintéticos a la par que el carácter deductivo y, por ende, analítico —en el sentido moderno de deducibilidad— de la relación entre los primeros y los segundos. Cf. P. A. Crawford, 1961/1962, p. 260, n. 5 y también H. Heimsoeth, 1971, IV, p. 661, L. White Beck, 1968, pp. 18-20, y *Ak*. IV, pp. 267-8. Pero en todos los casos se ha de tener en cuenta, como subraya Kant, que el matemático puede proceder "a través de una cadena de razonamientos, siempre guiado por la intuición" (A 716-7 = B 744-5; el subrayado es mío). Cf. también la exposición de Kant acerca de la naturaleza de las demostraciones matemáticas en A 734-5 = B 762-3.

1. 2. 2. Propositiones matemáticas y proposiciones trascendentales

Filosofía y matemática se presentan, además, conjuntamente como ciencias racionales propiamente dichas¹⁹, o, de modo más preciso, así se presenta de hecho la segunda, con la aspiración de serlo, la primera. Esto a su vez significa que reclaman para sí conocimientos objetivos que amplíen y extiendan el saber, no aquellos que puedan entenderse como mera repetición de lo ya sabido²⁰. Es decir, una y otra reivindican la posesión de juicios que sin dejar de ser racionales y puros, esto es, *a priori*, sean sin embargo sintéticos. Muy conocido es que en la Introducción a la segunda edición de la KrV, Kant incluso reduce el problema de la obra a una respuesta para la pregunta acerca de la posibilidad de estos juicios sintéticos *a priori*, sea de la matemática, de la física o de la metafísica²¹. Sin embargo hasta allí y a pesar de la especificación de la pregunta por la posibilidad de los conocimientos en cada una de las ciencias aludidas, al no contarse con mayores aclaraciones, aun podría creerse que "juicio sintético *a priori*" tiene una acepción y una justificación común, que aquello a justificar y el procedimiento que lo logre pueden ser de una sola y misma naturaleza, cualquiera sea el ámbito a considerar. Distinta convicción traen en cambio las precisiones de la Doctrina trascendental del método. Si, como se acaba de señalar, los juicios sintéticos *a priori* de la matemática son conocimientos intuitivos, mientras los de la metafísica lo son discursivos, el problema de su posibilidad parece encontrar términos más coherentes de resolución sólo tratándose de los primeros. Es más comprensible pensar el proceder constructivo del matemático bajo la guía del hecho de que aquello que debe probar no es una proposición analítica, sino una *proposición sintética*²², que une al concepto, en este caso de una figura, propiedades de la misma que efectivamente le pertenecen, pero que no están contenidas en su concepto²³. Eso reclama de inmediato la necesidad de un *tertium quid* que

¹⁹ Cf. B IX.

²⁰ Esto marca la distinción interna a la clase de lo que Kant considera como ciencias racionales. Incluye en ellas a la lógica, la matemática, la física y la metafísica. Sin embargo, hay un rasgo por el cual la primera se separa de las tres restantes. En su carácter formal y general, sólo puede ser racional *a priori*, pero ocupándose sólo del entendimiento y la razón no alcanza a los objetos, y, por tanto, sus supuestos conocimientos no amplían el saber. (Cf. B IX-X, B XIV y B XXIII).

²¹ Cf. B 19-B 22 y también, *Prolegomena*, 277-280.

²² Paso por alto la discusión acerca de la legitimidad del carácter sintético o analítico de las matemáticas, que me desviaría del tema central a dilucidar, esto es, la especificidad de las proposiciones trascendentales de la filosofía.

²³ Cf. A 6-7 = B 10, donde Kant introduce la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, y B 14-16, donde Kant ya adelanta el carácter sintético de las matemáticas, si

fundamente el enlace²⁴. Toda la Estética trascendental de la KrV está destinada a dilucidar cuál es esta *x* que posibilita los juicios sintéticos de la matemática. Allí se enseña que poseemos una capacidad de intuición pura en las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, y dado que los conceptos matemáticos no representan otra cosa sino relaciones entre posiciones espaciales o temporales, el problema de los juicios sintéticos *a priori* de la matemática queda solucionado al mostrarse que todos ellos pueden ser exhibidos y justificados en esa especie de tercero que es la intuición pura correspondiente. Mediante dicha construcción, el matemático obtiene conocimiento racional que se expresa en proposiciones y sistemas de proposiciones puras, universales²⁵ y apodícticas.

Ahora bien, según la distinción trazada entre filosofía y matemática, el metafísico, por su parte y por un lado, sólo puede valerse, de conceptos discursivos, que no indican de por sí nada intuible. Todo lo que tiene a su disposición son conceptos del entendimiento o ideas de la razón. Estas últimas, en tanto conceptos de la totalidad y lo incondicionado, exceden siempre el marco de la experiencia posible y nunca pueden ser dadas en intuición correspondiente²⁶. A su vez, las categorías puras, como conceptos exclusivamente intelectuales también presentan un carácter por completo heterogéneo frente a los elementos de la sensibilidad —sean intuiciones puras o empíricas—, de modo que

"[tampoco ellas] pueden ser encontradas en intuición alguna" (A 137 = B 176)²⁷.

Puede entonces, que, también en el caso de la filosofía, haya enlaces de conceptos, ninguno de los cuales incluye necesariamente al otro, pero, negada

bien, como creo éste sólo puede ser fundamentado tras los logros de la Estética. Véase capítulo cuarto, pp. 129-132.

²⁴ "[...] en los juicios sintéticos debo tener, además del concepto del sujeto, algo distinto (*x*), sobre lo cual se apoye el entendimiento para conocer, como perteneciente a aquel concepto, un predicado que no está en él" (A 8).

²⁵ La construcción de un concepto matemático consiste, como se dijo, en la exhibición *a priori* de la intuición que corresponde al concepto (véase más atrás, p. 16). De esta manera se tiene conciencia *a priori* de un particular o de un "objeto simple" (cf. A 714 = B 742). Pero este objeto simple, si bien es un particular, dado su carácter intuitivo, al mismo tiempo representa al universal, por ser la construcción de un concepto, procedimiento en el cual se abstrae de todas las determinaciones contingentes de este último y se atiende sólo al *acto* de su construcción (Cf. A 714 = B 742). De allí que el conocimiento obtenido por construcción en la intuición pura dé por resultado proposiciones de universalidad estricta. Cf. P. A. Crawford, 1961-1962, p. 258.

²⁶ "Entiendo por la Idea un concepto necesario de la razón, al cual no le puede ser dado en los sentidos ningún objeto congruente" (A 327 = B 383).

²⁷ Cf. también A 715 = B 743.

la intuición, no es claro en ella dónde pueda hallarse aquello tercero que justifique la conexión de estas representaciones no-inclusivas. Por otra parte, el carácter específicamente conceptual y discursivo de sus conocimientos condice más con proposiciones obtenidas por análisis.

Sin embargo, la metafísica, al igual que la matemática, pretende -como dijimos- obtener, ya no con las ideas de la razón -al menos para Kant-, pero sí con estos conceptos intelectuales puros, conocimientos que no se reducen a proposiciones analíticas meramente explicativas²⁸. Ella reivindica para sí la posesión de verdaderos conocimientos sintéticos *a priori*, que amplían la esfera de lo conocido, y no que simplemente explican esto último por descomposición del mero concepto²⁹. A estas proposiciones sintéticas *a priori* propias de la metafísica, Kant las llama, en principio y de un modo aparentemente general, *proposiciones trascendentales*, aunque su carácter y su posibilidad resulten por lo dicho aún algo enigmáticas.

Kant intenta, no obstante, aportar mayor precisión respecto de ellas. Aclara que a diferencia de las proposiciones matemáticas que tienen por objeto las propiedades y relaciones en espacio y tiempo como intuiciones puras, estas proposiciones trascendentales pretenden dar conocimiento *a priori* de lo que existe de modo material y por ello remiten, no a la mera forma sensible de lo existente, sino también a su materia empírica³⁰. Ahora bien, ¿cómo pueden tener esta referencia siendo, no obstante, trascendentales³¹? Es decir, ¿cómo pueden referirse a lo experimentado sensiblemente pero de un modo *a priori* y a la par no matemático —o sea, de un modo completamente exento de caracteres empíricos, pero también sin que les sea inherente una intuición pura³²? La

²⁸ Cf. Ak. IV, p. 266.

²⁹ Cf. A 719 = B 747.

³⁰ A través de la intuición pura y las relaciones representadas en ella no podemos obtener conciencia de "algo" en espacio y tiempo. Para tener conciencia de lo que existe espacio-temporalmente se requiere sensación y, por consiguiente, intuición empírica. Ahora bien, de ello se puede tener, además, una conciencia *a priori*, pero sólo como la conciencia de las reglas bajo las cuales debe ser enlazado necesariamente lo que se presenta de modo empírico para poder obtener de eso mismo algún conocimiento. Cf. D.P. Dryer, 1966, p. 323, y H. Heimsoeth, 1971, IV, pp. 662-663.

³¹ La nueva acepción crítica del término "trascendental" se encuentra en A 11, B 25 y A 56 = B 80. Para una discusión acerca de las raíces históricas del significado kantiano de ese concepto, puede verse: Ignacio Angelelli, 1972, pp. 117-122; Norbert Hinske, 1973, pp. 56-62; I. Angelelli, 1975, pp. 116-120. En este trabajo, el término en cuestión merecerá mayores aclaraciones más adelante en el capítulo dos. Véase pp. 59-60.

³² Aquí se debe tener en cuenta que lo que Kant está enfatizando es la distinción entre el uso discursivo y el uso intuitivo de la razón; de modo que cuando se alude a que los conceptos *a priori* de la metafísica no contienen en sí intuición pura, se los quiere

respuesta de Kant es que pueden hacerlo admitiendo como términos conceptos que sólo contienen la *síntesis* de intuiciones empíricas posibles:

"[...] cuando me es dado el concepto trascendental de una realidad, sustancia, fuerza, etc., entonces no designa él ni una intuición empírica, ni una pura, sino únicamente la *síntesis de las intuiciones empíricas* (que, por lo tanto, no pueden ser dadas *a priori*) y, por consiguiente, tampoco puede surgir de él, puesto que la síntesis no puede salir *a priori* hacia la intuición que a él corresponde, ninguna proposición sintética determinante, sino sólo un principio de la síntesis de intuiciones empíricas. Una proposición trascendental es, pues, un conocimiento racional sintético según meros conceptos, y, por lo tanto, discursivo, en cuanto a través de ello toda unidad sintética del conocimiento empírico se hace en principio posible, pero ninguna intuición es, a través de ello, dada *a priori*". (A 722 = B 750)

O sea, estas proposiciones sintéticas *a priori* de la metafísica expresan las reglas de enlace de aquello que sólo puede ser dado *a posteriori* en la percepción. De este modo, al contenido real o sensible de la cosa se lo hallará en la intuición empírica y se lo habrá de buscar por experimentación y observación³³. En cambio, estos principios que se dirigen a las cosas en general³⁴ son meros principios de la forma y sólo en este sentido se dice ahora de ellos que son "trascendentales".

Por consiguiente, los principios de la metafísica ya no pueden concebirse del mismo modo que en la ontología tradicional. Ellos ya no pretenden dar a conocer *a priori* los rasgos esenciales del ente como tal, sino sólo las condiciones absolutamente necesarias para tener conocimiento de los objetos³⁵. La ontología abandona sus orgullosas pretensiones y asume el lugar más modesto, pero también más firme de una Analítica del entendimiento puro³⁶.

separar de aquéllos que la contienen efectivamente —los conceptos matemáticos (cf. A 719-20 = B 747-748). Aquí no se atiende a la referencia necesaria a dicha intuición *a priori* que, por otra parte, los conceptos puros del entendimiento deben tener para poder proporcionar conocimiento de objetos; los conceptos del entendimiento son tematizados ahora como categorías puras, no esquematizadas. Esto se aclarará más en el capítulo quinto. Cf. pp. 184-185.

³³ Cf. A 720-721 = B 748-749.

³⁴ "El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos es el concepto de la cosa en general" (A 720 = B 748).

³⁵ "Un principio trascendental es aquel, a través del cual se representa la condición general *a priori* sólo bajo la cual las cosas pueden ser, en general, objetos de nuestro conocimiento". I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (ed. Weischedel, X, p. 90).

Cf. también KrV, A 845 = B 873, B 25 y A 56 = B 80.

³⁶ Cf. A 247 = B 303.

1.2.3. La necesidad de legitimación de las proposiciones trascendentales. Pruebas trascendentales y demostraciones matemáticas.

Por lo dicho hasta aquí puede afirmarse que las proposiciones trascendentales *more kantiano*, expresan *a priori* aquellas condiciones bajo las cuales todo contenido empírico de los fenómenos debe estar enlazado en la conciencia a fin de que pueda obtenerse conocimiento de los mismos.

De esta manera, también puede decirse que las proposiciones trascendentales son más básicas que otras proposiciones que siempre las presuponen, por ejemplo, las proposiciones empíricas -o en la terminología de Kant, los juicios sintéticos *a posteriori*. Es este rasgo el que motiva la pregunta acerca de si tales proposiciones fundamentales de la metafísica, requieren o no de una justificación y, en caso de una respuesta positiva, qué características peculiares ha de tener ésta. Con respecto a lo primero, Kant es enfático en sostener que su carácter de fundamentos no exime a estas proposiciones de una prueba³⁷. Por lo que concierne a lo segundo, es nuevamente una comparación con las proposiciones básicas del otro ámbito, es decir, del matemático, lo que permite a Kant mostrar el carácter distintivo de las procedimientos argumentativos que corresponden a las verdades de cada dominio.

En el ámbito del uso intuitivo de la razón, i. e., en las ciencias matemáticas, el conjunto de primeros principios o proposiciones básicas, aquellas que desde los tiempos de Euclides se designan con el nombre de "axiomas", contiene principios sintéticos *a priori inmediateamente ciertos*³⁸. El mencionado carácter inmediato de la verdad de las proposiciones fundamentales de las matemáticas se debe, para Kant, a la naturaleza constructiva de estas ciencias. Los conceptos matemáticos permiten conocer *directa e inmediateamente* su objeto, al tener la posibilidad de exhibirlo conforme a ellos en la intuición pura³⁹.

³⁷ "Los principios *a priori* llevan este nombre, no sólo porque ellos contienen en sí los fundamentos de otros juicios, sino también porque ellos mismos no se fundan en conocimientos más elevados y generales. No obstante, esta propiedad no los exime nunca de una prueba" (A 148 = B 188).

³⁸ Cf. A 732 = B 760.

³⁹ Cf. A 732 = B 760-761. P. A. Crawford señala que las consideraciones de Kant se centran en un concepto definido de axioma que no es el único. Para ello véase P. A. Crawford, 1961/62, p. 263.

A partir de estos axiomas se *demuestran* todas las proposiciones no inmediatamente ciertas de las matemáticas que reciben el nombre de "teoremas". Tal como lo entiende Kant, estas demostraciones son pruebas apodícticas de naturaleza igualmente *intuitiva*⁴⁰. El matemático recurre a la representación sensible *a priori* a fin de mostrar *in concreto* la verdad o el error⁴¹.

Cabría preguntarse, entonces, si las proposiciones básicas que nacen del uso discursivo de la razón, y que son, no obstante sintéticas, es decir, las proposiciones trascendentales, admiten al igual que estos primeros principios matemáticos una justificación inmediata de su verdad. Ahora bien, como ya se señaló, los conceptos metafísicos —sean del entendimiento o de la razón—, no encuentran ninguna intuición que les corresponda⁴². Pero, entonces, por esta imposibilidad de toda exhibición intuitiva directa *a priori* del enlace de sus conceptos que, como se dijo, no incluye ninguno necesariamente al otro, la metafísica carece por completo de principios auto-evidentes en el sentido de axiomas⁴³; en ella los juicios sintéticos *a priori* discursivos exigen siempre una prueba, que, por igual razón, tampoco podrá tener el mismo carácter de una demostración matemática⁴⁴. Las proposiciones trascendentales de la metafísica exigen siempre *pruebas trascendentales* de naturaleza peculiar. Se trata de aquellas que Kant caracteriza como

[...] *pruebas acroamáticas* (discursivas) porque solamente se pueden desarrollar (para el objeto en el pensamiento) por medio de meras palabras"⁴⁵. (A735 = B 763)

⁴⁰ Cf. arriba, nota 18, *in fine*.

⁴¹ Cf. A734-735 = B 762-763.

⁴² Véase más atrás, p. 19. De acuerdo con los supuestos básicos de la doctrina kantiana, tampoco es posible admitir una intuición intelectual en la cual la razón pudiera crear espontáneamente los objetos según sus conceptos. Cf. más adelante, capítulo quinto, pp. 172-174 y A. R. Raggio, 1973, p. 346.

⁴³ Cf. A 732-734 = B 760-762.

⁴⁴ Cf. A 734-735 = B 762-763. Según los sentidos de "axioma" que distingue Crawford y a los cuales se alude en nota 39, ella también trata de determinar con respecto a cuáles de ellos las proposiciones trascendentales presentarían rasgos diferenciados. Cf. P. A. Crawford, 1961/62, p. 263.

⁴⁵ Kant las contrapone allí expresamente a las *demostraciones* [*Demonstrationen*] matemáticas "las cuales, como ya indica la expresión, se pueden desarrollar en la intuición del objeto" (A735 = B 763). De modo que no se debe dejar de observar que Kant reserva el término *Demonstration* sólo para los procedimientos argumentativos matemáticos, mientras que se refiere a *Beweis* cuando se trata de las pruebas filosóficas. Al respecto, sería interesante rastrear si no hay en esto una distinción terminológica que Kant adoptara de Leibniz, aunque en éste último la misma se resuelve de diferente manera. Por ejemplo, llama la atención la distinción entre "pruebas *a priori*" y "demostraciones necesarias" que Leibniz traza al finalizar el § 13 del

2. Pruebas trascendentales

2. 1. El problema de la forma de las pruebas trascendentales kantianas

Si una proposición trascendental exige para justificar su pretensión de verdad o referencia objetiva una "prueba" o "deducción" trascendental, prueba que, además, se ha relacionado con el ámbito del pensamiento discursivo, uno puede, naturalmente, preguntarse por la *forma* de esta última. El uso habitual que hacemos de cualquiera de aquellos términos, y en especial, del segundo —el de deducción—, remite al procedimiento lógico-formal por el que una proposición —la conclusión— se sigue de otras —las premisas; y de tal modo que, si conocemos que dicho procedimiento es correcto y estas últimas son verdaderas, necesariamente ha de serlo también la primera.

Sin embargo, como sabemos por los pasajes iniciales de la Deducción trascendental de las categorías, cuando Kant opta por este otro término para referirse a los procedimientos argumentativos más centrales de la KrV, presenta la "deducción" en base al uso jurídico del término, corriente también en el lenguaje del siglo dieciocho, aunque no en el de nuestros días⁴⁶.

Discurso de metafísica en el marco de la discusión de las verdades de hecho y las verdades de razón. Dice allí:

"[...] todas las proposiciones contingentes poseen razones para ser de este modo y no de otro, o bien (lo que en definitiva resulta lo mismo) [...] poseen *pruebas a priori* [*preuves a priori*] de su verdad que las vuelven ciertas y que muestran que la conexión entre el sujeto y el predicado de estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero que no tienen *demonstraciones* necesarias [*demonstrations de nécessité*] puesto que sus razones sólo se fundan en el principio de contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en aquello que es o parece lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles [...]" (GP IV, 438. Citamos de acuerdo con la paginación de la edición de C. J. Gerhardt (1887) 1960).

⁴⁶ Según una investigación de Dieter Henrich, la publicación de *Deduktionsschriften* (escritos de deducción) había comenzado en el siglo XIV para extenderse llegado ya el siglo XVIII. En el lapso que media entre esos siglos fueron publicadas aproximadamente doce mil deducciones. Tenían como propósito justificar pretensiones legales, en su mayoría con respecto a la heredad de territorios o a la sucesión de los reinos, sobre las que entraban en controversia los numerosos príncipes de los territorios independientes, repúblicas y demás integrantes del Sacro Imperio Romano. Los gobiernos distribuían estas publicaciones para convencer a los otros de sus derechos y transformarlos así en aliados en caso de que la disputa llegara al punto de hacer valer la fuerza militar. Además, la exposición de estos argumentos acerca del origen y de la persistencia durante generaciones del derecho en cuestión, era exigido para cada una de las partes involucradas en la disputa, cuando la misma requería de la decisión final de las Cortes Imperiales, autoridad que se elevaba por sobre los miembros del Imperio. Henrich basa su convicción de que Kant estaba familiarizado con estos escritos en varias razones. En primer lugar, aduce el hecho de que Kant se desempeñara durante seis años

Los maestros de Derecho, al hablar de facultades y pretensiones, distinguen en un asunto jurídico la cuestión sobre lo que es de Derecho (*quid juris*) de la que se refiere al hecho (*quid facti*) y, al exigir prueba de ambas, llaman *deducción* a la primera, que expone la facultad o la pretensión jurídica. (A 84 =B 116)

Una "deducción" es así entendida fundamentalmente como una argumentación que tiende a justificar de modo convincente la pretensión a la posesión y uso legítimo de un derecho, en el caso que lo ocupará a Kant, el derecho de una facultad cognoscitiva a dar conocimiento de y para objetos. En este sentido, ella podría haber sido pensada, entonces, también como una prueba que discurriera de manera acorde a la forma argumentativa con la que lo hacía en su momento la deducción jurídica. Pero ésta, si bien podía adoptar la estructura de una cadena de silogismos, no debía hacerlo necesariamente⁴⁷.

como bibliotecario de la Biblioteca Real de Königsberg. Como tal, debía estar al tanto de su acervo. Ahora bien, por un lado, los gobiernos preservaban las deducciones justamente en bibliotecas, con el objeto de que pudieran ser consultadas ante la eventualidad de conflictos futuros. Por otro, eran de interés para los coleccionistas —entre ellos, antiguos diplomáticos que habían tenido acceso a ellas—; este interés se debía al carácter fino y elaborado de sus ediciones. De este modo, es bastante probable que su oficio de bibliotecario real le haya permitido a Kant el acceso a alguna de estas publicaciones.

Además, Kant usaba en sus lecciones sobre derecho natural un manual del que J. S. Pütter era coautor junto con G. Achenwall. Pütter no sólo era profesor de leyes en Göttingen, sino también el escritor de deducciones más admirado en época de Kant. En tal sentido, Kant no sería tampoco ajeno al conocimiento de estos escritos jurídicos.

Por último, en Kant mismo se encuentran ocasionales referencias a estas deducciones y el empleo de terminología propio de ellas. Cf. D. Henrich, 1989, pp. 32-33.

⁴⁷ Al aclarar la noción kantiana de "deducción" mediante el examen de la deducción jurídica, Henrich concluye que lo que define a una "deducción" como tal, no es su posible encadenamiento silogístico, sino su objetivo de justificar un *derecho adquirido* por referencia a sus *orígenes*. Al hacer una clasificación de derechos, Pütter y Achenwall distinguen entre derechos absolutos e hipotéticos. Estos últimos se originan en un hecho o acción que debe darse con anterioridad para que el derecho en cuestión pueda ser *adquirido* (a diferencia de los derechos absolutos que son innatos y propios de la naturaleza humana como tal). En tal sentido, sólo hay deducciones con respecto a los derechos hipotéticos.

Pero, además, esto señala que "por definición, una deducción debe referirse a un origen" (p. 35): la filiación paterna en el caso del derecho a un título nobiliario, la inobjetabilidad de un examen en el caso del derecho a un título académico, la autenticidad de un contrato o, nuevamente, de una filiación en el caso del derecho a una posesión.

Esto, que parece confundir la distinción entre explicación y justificación, o entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho, no lo hace. Por el contrario, enfatiza que "ambas cuestiones exigen un entendimiento del origen, pero cada una a su manera particular" (p. 35). Así, lo decisivo en las Cortes, no eran las *Geschichtserzählungen* (informes de la historia) o *species facti* —que incluso quedaban a menudo incompletas o se tornaban difíciles de reconstruir—, pues ellas no establecían la *quaestio juris*. Para responder esta cuestión bastaba, en cambio, "centrarse exclusivamente en aquellos aspectos de la adquisición de una posesión pretendidamente legítima, en virtud de los cuales ha sido otorgado un derecho, tal que la posesión ha llegado a ser una propiedad" (p. 36). Es importante señalar que, en ese sentido, el derecho natural sobre el que se apoyan las consideraciones de Kant, reconocía una *adquisición originaria* cuyas

Las prescripciones para ella eran, más bien, prescripciones de estilo, pues por lo que respecta al tipo de argumentación, cualquiera era admitido en tanto fuese adecuado para alcanzar el objetivo⁴⁸.

Si así fuera, sería comprensible, entonces, que Kant no haya dado ninguna precisión clara sobre la forma lógica que deben asumir las pruebas trascendentales. Aunque a menudo, también es eso lo que se echa de menos, pues, por cierto esa misma ausencia es la que ha favorecido en el debate contemporáneo la divergencia de posiciones interpretativas al respecto.

condiciones de legalidad podían ser determinadas con independencia de cualquier sistema legal *particular*.

Al llevar esta distinción a terreno crítico, se puede hacer corresponder las *species facti* de los juristas con la objetada "fisiología de la razón" de un Locke o de un Leibniz, condenada a quedar siempre incompleta y ajena al último cometido de la filosofía: "justificar las pretensiones de la razón contra el escepticismo" que exige "arribar a una comprensión de los aspectos que bastan para justificar las pretensiones fijadas para nuestro conocimiento" (p. 37).

Siendo este el objetivo de una *deducción*, en el contexto crítico-trascendental, cualquier tipo de argumentación que lo alcance debe admitirse como válido y, según Henrich, de hecho "varios tipos de argumento operan dentro del texto de la deducción antes de que comience a establecer sus resultados por medio de una prueba silogística" (pp. 39-40). Por ello, considera de importancia "discriminar estos tipos", "evaluar su respectiva función y valor filosófico" y en base a ese estudio "reabrir la cuestión acerca de si Kant emplea un particular tipo de argumento (esto es, en algún sentido, distintivamente 'trascendental')" (p. 40). Cf. D. Henrich, 1989, pp. 34-37 y 39-40.

⁴⁸ Según Henrich, en un tiempo en el que la tradición del derecho romano se hallaba debilitada y la teoría del derecho moderno debía fundarse, los juristas se abocaron a estudios metodológicos que, entre otras cosas, proporcionaban análisis de lo que era una deducción y guías de redacción para sus posibles autores. De 1752 datan los criterios de uno de estos metodólogos acerca de lo que había de considerarse como una buena deducción. Estos criterios de excelencia consistirían en la brevedad, la solidez y la claridad. Al mismo tiempo eran rechazadas las digresiones innecesarias, las generalizaciones, los debates acerca de principios y todo lo que fuera de interés teórico, basándose en que la deducción no consistía de por sí en una teoría, sino en una argumentación destinada, como ya se ha señalado, a justificar de modo convincente la pretensión legal de una posesión o el derecho a un uso.

Por eso, este mismo tratadista aprecia también una práctica de Pütter, quien, cuando no lograba una deducción satisfactoria de acuerdo con los mencionados estándares, escribía una segunda en la forma de "un texto breve y elegante que resumiera los puntos principales de su argumento". Al cotejar algunas de las deducciones de Pütter, Henrich no sólo ha encontrado una a la que se adjunta un texto de esas características; él también ha reparado en su título "Breve esbozo [*Kurzer Begriff*] del caso Zedwitz", cuya similitud con *el resumen que Kant adjunta al final del texto de la deducción trascendental* de la KrV —"Breve esbozo [*Kurzer Begriff*] de esta deducción" (B168)— no le parece accidental. Henrich presume que Kant habría tomado como modelo este paradigma jurídico de Pütter —de deducción principal y resumen— y que la desarrolla según sus cánones intentando la brevedad y la concentración en los puntos decisivos. De allí sus expresiones de evitar una teoría elaborada (cf. A XIX) y su posterior recomendación de la deducción trascendental de la segunda edición, debido a que lograba su cometido por el camino más fácil (cf. B XXXVIII-XLII y MANW, nota, ed. Weischedel p. 21). Cf. D. Henrich, 1989, pp. 33-34.

Frente a esta situación, uno podría aducir otra vez el carácter jurídico de la deducción y con ello desautorizar el debate mismo: si no hay forma lógica alguna que buscar, buscarla es una tarea inútil; mucho más disputar acerca de ella⁴⁹.

Sin embargo, nuevamente, algunas consideraciones de la Disciplina de la Doctrina trascendental del método hacen dudar, en principio, de que Kant haya pensado que, debido a su conexión con las deducciones del Derecho, las pruebas trascendentales eran completamente ajenas a una estructura lógica, y, en segundo lugar, como se verá luego, que la equiparación entre prueba y deducción trascendental deba ser total. Dado que, para aclarar esto último habrá que esperar hasta el capítulo cuarto, me concentraré por ahora en justificar lo primero. Para ello será de utilidad el análisis de las tres reglas de disciplina que la KrV prescribe para sus pruebas trascendentales.

2. 2. Las reglas disciplinarias de las pruebas trascendentales

Además de diferenciarse de las demostraciones matemáticas -como ya se ha dicho- por la imposibilidad de certidumbre intuitiva y su consiguiente carácter *acroamático*-discursivo, las pruebas trascendentales, según Kant, también lo hacen por el hecho de que deben regirse por tres reglas. Éstas refuerzan aquella diferenciación, en tanto indican, por un lado, que las pruebas de la metafísica están sometidas a más restricciones que las demostraciones matemáticas. Pero, por otro lado, y según una primera

⁴⁹ Para Henrich, el hecho de haberse centrado en una consideración de la deducción como procedimiento lógico explica el constante fracaso en los intentos de comprender la unidad del programa y la correcta estructura que anima las deducciones kantianas. Cf. D. Henrich, 1989, pp. 30-31. Aparte de lo que sigue, explicitaré aún más mis reparos a esta posición cuando retome esta cuestión en el capítulo cuarto. Véase pp. 90-98.

interpretación que propondré, estas reglas permiten afirmar que, aun en su imprecisión formal, las pruebas filosóficas tienen también en la concepción kantiana, al menos a través del tercero de estos preceptos, una relación con el dominio de la lógica⁵⁰.

2. 2. 1. La necesidad de reflexión sobre los principios de la prueba trascendental

La primera regla establece

[...] no intentar ninguna prueba trascendental sin antes haber reflexionado y justificado en este caso, de dónde se quiere tomar los principios sobre los cuales se piensa erigirlas y con qué derecho se puede esperar de ellas el buen resultado de los razonamientos. (A786 = B 814)

Esta regla surge nuevamente de contrastar el proceder filosófico con el matemático y de trasladar esta contrastación a sus respectivas proposiciones. Sabemos que ambos cuerpos de conocimientos racionales se basan en juicios sintéticos *a priori*; pero también, que la matemática, por su naturaleza constructiva puede verificar de modo inmediato sus proposiciones justamente mediante estas construcciones en la intuición pura. A su vez, por la Estética Trascendental, se nos ha mostrado que el carácter *a priori* de espacio y tiempo se sustenta, entre otros, en el argumento según el cual nos es imposible concebir los fenómenos sin referencia a espacio y tiempo, aun cuando, por el contrario, podemos pensar a estos últimos sin los primeros. Y siendo espacio y tiempo formas de la sensibilidad, esto significa que ellos operan como las

⁵⁰ Esta primera interpretación sigue las lecturas más usuales para el caso de las dos primeras reglas y de ellas me desviaré, finalmente, cuando en el capítulo cuarto proponga otro modo de entender lo que en Kant es un argumento, una deducción y una prueba trascendental. En cuanto a la tercera regla, por lo que sé, no ha merecido en los comentarios kantianos esta vinculación que establezco aquí con los desarrollos de la *Logik*. Tampoco se ha reparado en su posible escisión —aunque dentro de un complejo conexo— de las deducciones trascendentales; es lo que propondré en el capítulo cuarto y ejemplificaré en el quinto por análisis de la deducción trascendental de las categorías en la edición de 1787.

condiciones necesarias del aparecérseles inmediato de los fenómenos⁵¹. De este modo, y como se señala en el § 13 de la introducción a la Deducción trascendental, o bien no es necesario probar el ámbito o límites de validez de las proposiciones matemáticas, o bien esta prueba tiene una resolución fácil e inmediata: al ser espacio y tiempo formas *a priori* de los fenómenos, y al construirse las proposiciones matemáticas en ellas como intuiciones puras, el ámbito de validez de tales proposiciones no puede exceder tampoco la condición formal de estos fenómenos u objetos de la experiencia. Como además el geómetra se restringe a estas construcciones espacio-temporales él no debe someterse a dar esta prueba ni se le debe imponer ninguna regla que lo discipline en caso de excederse, ya que de hecho él no lo hace. Aun si esa prueba se pidiese y se exigiera el sometimiento a una regla que haga reflexionar sobre la misma, esto vale propiamente para el filósofo o el metafísico, que es el que tiende a extender la validez de sus principios, incluso de espacio y tiempo, más allá del ámbito de lo empírico⁵².

Como el filósofo, a su vez, encuentra que las proposiciones trascendentales pueden articularse a partir de conceptos del entendimiento e ideas de la razón, ninguno de los cuales remite por sí a la intuición, y, por tanto, a una garantía de validez que pueda construirse intuitivamente, deberá reflexionar antes en la naturaleza especial de los principios de cada facultad. Asimismo, deberá evaluar en cuáles de ellos podrá legítimamente aspirar a una prueba que, por mediación a la experiencia posible, garantice también su validez para la experiencia como tal⁵³.

Si bien esta regla resulta comprensible dentro del ámbito de la filosofía crítica, siempre proclive a establecer límites a las facultades de conocimiento, ella sólo puede caracterizarse, entonces, como una regla de prudencia frente a las desmedidas pretensiones dogmáticas. En nada ayuda, en cambio, si lo que se busca es alguna precisión con respecto a la *forma* propia y exclusiva de una prueba trascendental⁵⁴. Y como esto es, justamente, lo que interesa ahora, se debe proseguir, entonces, con el análisis de la segunda de estas reglas.

⁵¹ Cf. A 24 = B 38-39, A 89 = B 121-122 y A 92-93 = B 125.

⁵² Cf. A 87-89 = B 119-122.

⁵³ Cf. A 782-787 = B 810-815.

⁵⁴ Para M. Gram hay un problema prioritario a resolver con respecto a los argumentos trascendentales: demarcar las condiciones que cualquier candidato a recibir tal denominación debiera satisfacer para merecerla. Él encuentra que la definición de Kant de "conocimiento trascendental" y el conjunto de criterios establecidos por las tres reglas que nos ocupan junto con la caracterización de la proposición trascendental como

2. 2. 2. La unicidad de las pruebas trascendentales

La *segunda* particularidad de las pruebas trascendentales es ésta: que para cada proposición trascendental sólo puede hallarse *una única* prueba. (A 787 = B 815)

En matemáticas, las construcciones se realizan con base en intuiciones puras. Justamente las intuiciones se diferencian de los conceptos discursivos y generales por el hecho de ser representaciones singulares y únicas⁵⁵. Sin embargo, a pesar de éste carácter unitario contienen en sí una multiplicidad de partes homogéneas: volúmenes en el caso del espacio, duraciones en el caso del tiempo. De este modo no es necesario que toda construcción comience desde alguna de estas partes en especial, ni que despliegue una forma de enlace

principio —como opuesto a teorema—, constituyen el intento kantiano de dar esa solución. Sin embargo, tras su análisis concluye que dicho intento fracasa en su objetivo, pues Kant no habría podido demarcar con todos estos elementos alguna clase especial de argumento. Cf. M. S. Gram, (1978) ²1984, pp. 134-141.

En el caso particular de la primer regla disciplinaria, Gram considera que se trata sólo de una admonición y que podría aplicarse a cualquier argumento. Además, al prescribir la reflexión sobre la fuente de la cual emanan los principios de prueba, confundiría dos problemas distintos: (1) cómo se descubren las premisas de un argumento y (2) cuál es la estructura del argumento mismo. De allí que, en definitiva, se torne una regla "inútil". Cf. M. Gram, (1978) ²1984, p. 139.

Por mi parte, si bien podría admitir, al menos en principio (aunque no totalmente tras los análisis del capítulo cuarto) el carácter "admonitorio" de esta regla, ya que la he caracterizado como una "regla de prudencia", he explicado las razones por las cuales *dentro de la filosofía crítica no cabe aplicársela a cualquier tipo de prueba* y por qué Kant la excluye especialmente para las pruebas matemáticas. En segundo lugar, creo que se podría hablar de "confusión" por parte de Kant, si efectivamente él hubiera pretendido con todos estos preceptos determinar una estructura especial de *razonamiento*. Sin embargo, no he encontrado ninguna afirmación al respecto. La intención de Kant en la "Disciplina de la razón pura" es aportar una legislación negativa que censure, autofiscalice y prevenga de posibles errores al peculiar método trascendental (cf. A 709-711 = B 737-739). En ese sentido, esta primera regla satisface por completo esa intención. Pero, además, parece apoyar con mayor firmeza la interpretación de Henrich. He señalado que para él, Kant concibe las deducciones de su programa crítico tomando como paradigma las deducciones jurídicas y su estructura argumentativa. Esto implica que, por un lado, para que haya necesidad de deducción, un derecho debe ser disputado o puesto en cuestión y, por otro, que en tanto derecho adquirido, una prueba de su legalidad debe remitirse al origen o fuente del que éste ha emanado. El primer aspecto confirmaría que propiamente son deducciones las de la filosofía, mientras no merecen esa denominación las demostraciones matemáticas, cuyos resultados nadie cuestiona o que, ante la mínima sospecha cualquiera la disipa en la inmediatez de la intuición. El segundo aspecto confirmaría que Kant *no confunde* cuestiones de origen con cuestiones de estructura, sino que, como diría Henrich, "por definición, una deducción debe referirse a un origen" (D. Henrich, 1989, p. 35). Véase nota 47 de este capítulo y más adelante, capítulo cuarto pp. 94-98, donde volveré sobre estas reglas para indicar que podrían encubrir la necesidad de una diferenciación entre deducciones y pruebas trascendentales.

⁵⁵ Cf. A 320 = B 376-377.

única y determinada. De allí que, para Kant, las pruebas matemáticas puedan desarrollarse por más de una secuencia de prueba⁵⁶.

Por el contrario,

[...] toda proposición trascendental parte meramente de un [único] concepto y expresa la condición sintética de la posibilidad del objeto según este concepto. Por lo tanto, el fundamento de prueba sólo puede ser uno, porque fuera de este concepto no hay nada más a través de lo cual el objeto pudiera ser determinado; la prueba, por tanto, no puede contener nada más que la determinación de un objeto en general según este concepto, que también sólo es uno. (A 787-788 = B 815-816)

Hemos dicho que las proposiciones trascendentales, de las que se exige una prueba del mismo carácter, expresan funciones de enlace para intuiciones empíricas posibles. En tal sentido, tanto el sujeto, entendido como la actividad sintética misma, como cada uno de los conceptos en que se expresa, es decir, las categorías -determinados por lo que Kant llama una "deducción metafísica"- son los conceptos únicos que actúan como términos en las proposiciones trascendentales. También se verá que para que estos conceptos puedan tener esa referencia a intuiciones empíricas posibles, deben ser mediados por esquemas que expresan determinaciones temporales (o espacio-temporales) de los objetos de la experiencia⁵⁷. Puesto que tanto los conceptos como el medio temporal con el que se determinan son únicos, la determinación correspondiente a cada concepto también habrá de serlo. Y esto sirve de fundamento para la afirmación de Kant de que en el ámbito de lo trascendental sólo una prueba es posible, o bien que las aparentes pruebas múltiples se reducen todas ellas a una prueba básica⁵⁸.

⁵⁶ Cf. A 787 = B 815.

⁵⁷ Véase más adelante, capítulo quinto, pp. 184-185 y mi trabajo de 1987.

⁵⁸ Cf. A787-788 = B 815-816. Creo que estas consideraciones kantianas son desatendidas por el análisis de . En su primera alusión a esta regla, Gram expresa que la misma incluye una *definición* de conocimiento trascendental en el enunciado según el cual la proposición trascendental (1) "procede de un concepto solamente" y (2) "afirma la condición sintética de la posibilidad del objeto de acuerdo con este concepto". Sostiene, sin embargo, que de (1) no surge *por qué* ello debe ser un rasgo distintivo del conocimiento en cuestión, mientras que (2) trivializa la noción de trascendentalidad, en la medida en que valdría para cualquier proposición que contuviera un concepto de objeto, en tanto Kant ha definido a este último como "aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es unido" (B 137).

Ahora bien, esas afirmaciones me dan a entender que Gram analiza este enunciado sin tener en cuenta la exposición de Kant que le sigue. Si lo hiciera, sería Gram quien tendría que decir (1) *por qué* no le satisface la justificación que de hecho da Kant, que he resumido y que se basa en la distinción entre un proceder a partir de intuiciones y a partir de conceptos. Además, (2) encontraría que también en base a ello Kant establece diferencias entre proposiciones que expresan conocimientos matemáticos, conocimientos empíricos y conocimientos estrictamente trascendentales acerca del objeto. Pues, si bien

Aun dejando de lado el cuestionamiento de la corrección de estas afirmaciones de Kant, por lo demás controvertidas, lo cierto es que tampoco ellas permiten aclarar algo en relación con los aspectos formales de la prueba. Saber que una única prueba trascendental es en cada caso posible, no nos dice cómo desarrollarla, ni si también es única la *forma* de argumentación que subyace a todos y cada uno de los casos aludidos⁵⁹. Sólo resta, pues, apelar a la tercera regla.

2. 2. 3. La ostensividad de las pruebas trascendentales

La última prescripción kantiana para las pruebas trascendentales es su ostensividad:

La tercera regla particular de la razón pura cuando está sometida a una disciplina con respecto a sus pruebas trascendentales es que sus pruebas nunca deben ser *apagógicas*, sino siempre *ostensivas*. (A 789 = B 817)

Las pruebas ostensivas son pruebas directas que Kant concibe como el paradigma de la solidez: al penetrar en la verdad de los fundamentos —las premisas de que parte la prueba— no sólo se tiene la seguridad de la validez con

todo concepto de objeto es un concepto de síntesis, "la condición sintética de la posibilidad del objeto" según un único concepto, que afirma la proposición trascendental es, en la concepción de Kant, el esquema. Éste remite a una significación temporal también única, mientras que, como se dijo, las síntesis matemáticas pueden establecerse por diferentes vías; a su vez, las síntesis empíricas admitirían diversas expresiones y de validez siempre provisional. Cf. Gram, (1978) ²1984, p. 138.

⁵⁹ En tal sentido acuerdo con Gram, quien cuando pasa a analizar la regla como criterio de *prueba* trascendental considera que esta regla no basta para mostrar que "hay algo peculiar en las relaciones en que están las premisas de esa prueba con respecto a la conclusión de la prueba" (p. 139). Sin embargo, no me parece adecuado exigirle a Kant, como lo hace Gram, que con esta prescripción tengamos un instrumento para distinguir *las premisas* que pueden corresponder a una prueba trascendental. Eso parece requerir argumentos complementarios, uno de los cuales Kant encontraría en la Deducción metafísica y que ha llevado a otros autores a considerar el argumento trascendental como un argumento complejo (Genova) o subsidiario de otras determinaciones (Crawford, Walker). A ello me referiremos más adelante. Cf. Gram, (1978) ²1984, pp. 139-140.

la que se ha obtenido la conclusión, sino la convicción fuerte de estar ésta sostenida sobre bases igualmente verdaderas.

La prueba indirecta, en cambio, que Kant circunscribe a la forma del *modus tollens*, sigue el camino inverso y a partir de la falsedad de una consecuencia derivada de la contradictoria del fundamento, prueba la falsedad de esta contradictoria y, por consiguiente, la verdad del fundamento mismo⁶⁰.

Aunque lícita, este tipo de prueba al no permitir comprender directamente el enlace de la verdad de la conclusión con la de sus fundamentos, no satisface todos los propósitos de la razón. Pero, además, sólo es posible llevarla a cabo en aquellas ciencias en que, como en la matemática, no hay peligro de que la contradicción se genere con las condiciones subjetivas y no con las objetivas. Esto es lo que puede suceder, en cambio, en la filosofía. Por las dos últimas Antinomias sabemos que tanto la tesis como la antítesis son ambas verdaderas, aun cuando una es la contradictoria de la otra. De este modo, cada una de ellas no contradice objetivamente su opuesta, sino la condición subjetiva representada por la facultad que respectivamente la enuncia: las conclusiones *de la razón* sólo contradicen las conclusiones *del entendimiento*, y viceversa. Dado que la contradicción sólo es subjetiva, aquí no se tiene la posibilidad de rechazar una u otra de las afirmaciones objetivas basándose en la falsedad de su opuesta⁶¹.

También en este caso, entonces, como en el de las anteriores dos reglas, se tiene aquí una prescripción dictada por consideraciones que hacen al ámbito estricto de la filosofía kantiana. Sin embargo, esta regla, a diferencia de las que la anteceden, considero que permite precisar que, con respecto a la *forma* del argumento, sólo serán admitidas en la filosofía aquellas pruebas que se lleven a cabo de modo *directo*⁶². Ahora bien, estrictamente, esto sólo significa una delimitación en la indeterminación: no queda claro si, para Kant, esta forma directa era también solo una, precisa y determinada.

No obstante, creo, aunque sólo de modo presuntivo, que de las afirmaciones que Kant hace para fundamentar el carácter de prueba indirecta

⁶⁰ Cf. A 789-791 = B 818-819.

⁶¹ Cf. A 791-794 = B 819-822 y H. Heimsoeth, 1971, pp. 736-738.

⁶² Según A. C. Genova, esta limitación se relaciona con otra particularidad del argumento trascendental: la de incluir al menos una premisa que haga referencia a la experiencia posible, es decir, una premisa epistémica. (Cf. A. C. Genova, 1982, p.106)

del *modus tollens*, se puede suponer, sin que esto pueda recibir mayor apoyo que el de la coincidencia terminológica, que el *modus ponens* constituiría, o bien esa forma precisa, o al menos contaría como forma paradigmática de proceder *directo* de argumentación.

Según Kant, el hecho de que algunas ciencias deban recurrir a pruebas apagógicas se basa en la posibilidad de que los fundamentos de prueba -las premisas verdaderas- sean "excesivamente múltiples" o estén "profundamente escondidos"⁶³. Frente a esta situación bastaría conocer la falsedad de una sola consecuencia seguida de una proposición para, por ello, demostrar también la falsedad de esta última⁶⁴.

El *modus tollens* de los razonamientos que de las consecuencias [*Folgen*] infieren los fundamentos [*Gründe*], no sólo prueba con todo rigor, sino también con suma facilidad. Pues aun cuando de una proposición sólo pueda ser extraída una única consecuencia [*Folge*] falsa, esa proposición es falsa. Pues bien, en lugar de recorrer en una prueba ostensiva toda la serie de los fundamentos [*Gründe*] que puedan conducir a la verdad de un conocimiento por medio de la comprensión íntegra de su posibilidad, basta encontrar entre las consecuencias [*Folgen*] que se siguen de la contraria del mismo una única falsa para que esta contraria sea también falsa, y con ello verdadero el conocimiento que se había de probar". (A 791 = B 819)

Según este texto, a diferencia de una prueba apagógica, la prueba ostensiva, penetrando en la verdad de todos los fundamentos que sustentan una consecuencia, prueba la verdad de la misma. Pero eso, justamente, según dice el propio Kant, es lo que hace el *modus ponens*:

Si el fundamento [*Grund*] (antecedens) es verdadero: entonces, también es verdadera la consecuencia [*Folge*] (consequens) determinada por él — [y a esto] se llama *modus ponens* (*Logik*, § 26, i).

⁶³ Cf. A 790 = B 818.

⁶⁴ Cabe aclarar, no obstante, que, si bien el proceder indirecto parece más conveniente en ciencias empíricas, Kant también señala su falta de importancia, tal vez porque lo útil para la práctica sea contar con una hipótesis, no refutarla. Cf. A 790-792 = B 818-820.

2. 3. Pruebas trascendentales posibles e imposibles

Hasta aquí han resultado una serie de características de la prueba trascendental basadas, principalmente, en el análisis de su diferencia con el proceder demostrativo propio del ámbito matemático. Kant ha señalado las razones por las que las pruebas trascendentales son acroamático-discursivas, por oposición a intuitivas, únicas a diferencia de múltiples y sólo directas u ostensivas, nunca indirectas o apagógicas.

Sin embargo, todas estas condiciones valdrían por igual para la prueba de *cualquier* proposición sintética *a priori* filosófica, o sea por conceptos. Y esto indica que si bien entendemos por prueba trascendental la dirigida a fundamentar la validez del conocimiento *a priori* expresado en eso que hasta aquí Kant ha llamado de modo genérico *proposiciones trascendentales*, puede ser que no hayamos encontrado aún una caracterización completa de éstas y, por consiguiente, tampoco de su prueba. Además, por lo que respecta a las últimas debemos recordar que prueban proposiciones *a priori* no analíticas y sintéticas no *a posteriori*; por tanto no nos sirven ni los principios lógicos, ni la experiencia real como medios de validación. Lejos estamos aún de entender en qué reposa su justificación.

Ahora bien, tras haber puntualizado las diferencias que separan a la filosofía de la matemática en cuanto a definiciones, axiomas y demostraciones, Kant pasa a denominar a las proposiciones apodícticas de la metafísica como *dogmata*, para dejar aún más claramente expuesta su contraposición con las proposiciones sintéticas *a priori* matemáticas, a las que denomina *mathemata*. Pareciera, pues, haber en esto una especificación mayor de lo que se ha de entender por proposición trascendental y cabe entonces preguntar si ella no redundará también en una precisión mayor del concepto de su prueba. Lo curioso es que, al indagarlo, lo primero que surge es la convicción de que no se debe equiparar a los *dogmata* con las proposiciones trascendentales, sino que ambas aparecen como sendas escisiones de lo que genéricamente han de ser simplemente proposiciones metafísicas.

En efecto, lo primero que se ha de notar es que Kant define a los *dogmata* como enunciados directamente [o inmediatamente: *unmittelbar*] sintéticos por

conceptos⁶⁵. Y eso debe llamar la atención, pues el término "directamente" no parece indicar ninguna diferencia adicional que los separe de los enunciados matemáticos, ya que a los *mathemata* se contraponen cualquier enunciado "por conceptos"⁶⁶. Por eso, parece indicar, más bien una diferencia (interna) con otros enunciados por conceptos, que, tal vez, validen su síntesis "de modo indirecto [mediato]". Y, efectivamente, tal es el rasgo de los que Kant llama principios [*Grundsätze*] y que la razón pura establece por medio de conceptos del entendimiento, si bien

"no directamente por conceptos, sino siempre *indirectamente* a través de la relación de estos conceptos con algo completamente contingente, a saber, la *experiencia posible*" (A 737/ B 765).

De lo anterior resulta, por un lado, que hay, al menos en principio, proposiciones filosóficas o metafísicas dogmáticas⁶⁷ y proposiciones filosóficas o metafísicas no dogmáticas. Esas últimas son las que Kant llamará principios del entendimiento, a los que justamente la relación indirecta con la experiencia posible excluye de la categoría de dogmas, pues en ello encuentran la posibilidad de su prueba. Frente a éstos, las afirmaciones dogmáticas se presenta como afirmaciones que pretenden ampliar directamente por meros conceptos nuestro conocimiento, pretensión en que la razón fracasa si es que quiere hacerlo además válidamente. Sin término medio donde justificar la síntesis, ningún juicio sintético directamente por conceptos o, más bien, por ideas, resulta, en definitiva, lícito⁶⁸. En tal sentido, son dogmas las proposiciones de la metafísica trascendente, aquellas que afirman la existencia

⁶⁵ Cf. A 736 = B 764.

⁶⁶ La forma en que Kant introduce la distinción se presta además a equivoco, pues la presenta como una partición de "todos los enunciados apodícticos", lo cual no parece exacto, porque no se trata de cualquier enunciado necesario, sino sólo de los sintéticos: "Divido todas las proposiciones apodícticas (tanto las susceptibles de demostración como asimismo las directamente ciertas) en *dogmata* y *mathemata*." (A 736 - B 764)

⁶⁷ Digo "al menos en principio", porque la primera frase del párrafo que sigue al que estoy comentando aclara que de hecho no hay ninguna proposición tal, algo comprensible si se piensa en la crítica que Kant dirige a la metafísica dogmática, pero que no deja de ser desconcertante si se repara en el hecho de que sin mayores precisiones la acotación se hace inmediatamente después de introducir el término para designar a toda una clase —supuestamente no vacía— de proposiciones y para distinguirlas de las proposiciones de otra clase de hecho no vacua, la de las proposiciones matemáticas.

⁶⁸ Es más, creo que si se lo hallara en este caso las proposiciones serían analíticas; de hecho Kant mismo lo sugiere, y tal vez por eso considera que la clase también es vacía, o sea que no hay ninguna. Sin embargo sabemos que finalmente no es así: hay proposiciones sintéticas en la metafísica, —las que enlazan lo condicionado con lo incondicionado—; pero carecen de prueba válida.

de Dios, la simplicidad substancial del alma, la contingencia o necesidad, la limitación o no del mundo⁶⁹.

De esta manera, con la distinción dogmas-principios Kant implícitamente establece que no toda prueba trascendental, como prueba de una proposición sintética *a priori* por conceptos resultará ser una prueba válida; sólo lo serán aquellas pruebas de proposiciones filosóficas no dogmáticas o principios, a las que —creo— hubiera sido conveniente restringir la aplicación del término *proposición trascendental*. Por otro lado, de ello se sigue también, que lo que caracteriza, y funda, la validez de las pruebas trascendentales es la relación con la experiencia posible, como medio de legitimación de la síntesis conceptual afirmada en la proposición. De este modo, la "esencia y posibilidad" de las pruebas trascendentales queda afectada por la necesidad de mostrar que la experiencia misma —y, por consiguiente, los objetos de experiencia— sería imposible sin el enlace sintético afirmado en cada caso en las proposiciones trascendentales⁷⁰. Y esto es lo mismo que decir que un rasgo peculiar de las pruebas trascendentales legítimas es el estar dirigidas a mostrar la validez objetiva de una proposición trascendental en tanto condición de posibilidad de la experiencia⁷¹.

2. 4. Una primera y provisoria noción de prueba trascendental en sentido kantiano

Si se recapitulan los elementos⁷² que Kant ha aportado hasta ahora para determinar con mayor precisión el sentido de una prueba trascendental, se puede decir que tenemos:

⁶⁹ Cf. A 736-737 = B764-765.

⁷⁰ Cf. A 783 = B 811.

⁷¹ Esto, que en el capítulo segundo se discutirá como el criterio de distinción principio-teorema, recibirá especificaciones con respecto a "condición de posibilidad de la experiencia" que se aclararán en los capítulos segundo y cuarto. Véase pp. 45-48 y 87-95.

⁷² Hay divergencias también con respecto a lo que ha de considerarse como criterio (kantiano) para un argumento trascendental. Así, por ejemplo, A. C. Genova señala tres:

1. la *definición* de Kant de las proposiciones trascendentales propiamente dichas, i. e., como contrapuestas a otras posibles proposiciones *a priori*, pero no trascendentales:

Una proposición trascendental es, pues, un conocimiento racional sintético según meros conceptos y, por lo tanto, discursivo, en cuanto a través de ello toda unidad sintética del conocimiento empírico se hace en principio posible, pero ninguna intuición es, a través de ello, dada *a priori*. (A 722 = B 750)

2. la *caracterización* de estas proposiciones como *principios*, a pesar de su necesidad de prueba, rasgo del que se desprendería con más naturalidad su denominación de *teoremas*:

Ella [la proposición trascendental] se llama, sin embargo, *principio* y no *teorema*, a pesar de que ella debe ser probada, porque tiene la propiedad peculiar de que ella misma hace ante todo posible su fundamento de prueba, a saber, la experiencia, y por ésta siempre debe ser presupuesta". (A 737 = B 765)

3. el *criterio* que hace posible la prueba trascendental de proposiciones del mismo carácter y que remite a la necesidad de apelar a la *experiencia posible* o a las *condiciones de posibilidad de la experiencia*:

Si pretendo salir *a priori* más allá del concepto de un objeto, eso es imposible sin una guía particular y situada fuera de este concepto. [...] En el conocimiento trascendental, mientras solamente tengamos que ocuparnos de conceptos del entendimiento, esta guía es la experiencia posible. En efecto, la prueba no muestra que el concepto dado (por ejemplo, de lo que sucede) conduzca directamente a otro concepto (el de una causa), puesto que ese paso sería un salto que no podría justificarse, antes bien muestra que la experiencia misma —y en consecuencia, el objeto de la experiencia— sería imposible sin ese enlace. Por consiguiente, la prueba

1. el requisito de justificación racional o prueba de derecho (A 85 = B 117), que distingue las deducciones trascendentales de las empíricas e hipotéticas; 2. el requisito de ostensividad (tercera regla de la Disciplina, A 789 = B 817), que excluye las pruebas indirectas y 3. el criterio de distinción principio-teorema (A 737 = B 765) que especifica al principio como *necesario* en relación al carácter contingente de las premisas (referidas a la experiencia posible, o premisas epistémicas) y como *presuposición* para la posibilidad de éstas. (Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 106-7).

En cambio, M. S. Gram considera que la noción de argumento trascendental puede establecerse en base a la reinterpretación kantiana del concepto escolástico de trascendentalidad unida a cuatro condiciones que, para Kant, serían necesarias y suficientes. De este modo, Gram une a 1. la definición de "trascendental" (A 11 = B 25), 2.3.4. las tres reglas de la Disciplina ya analizadas (A 786-794 = B 814-822) y 5. el criterio de distinción principio-teorema (A 737 = B 765). (Cf. M. S. Gram, (1978), ²1984, pp. 133-136)

Gram se lamenta de que Kant no haya dado, además de los criterios, indicaciones de cómo interpretarlos (p. 133). Pareciera, sin embargo, que ante las enumeraciones divergentes, a las que aportaré una más, hay que lamentarse también de que el propio Kant no haya especificado claramente la suya.

debería indicar al mismo tiempo la posibilidad de llegar sintéticamente y *a priori* a cierto conocimiento de cosas no contenidas en su concepto. (A 783 = B 811)

4. y, finalmente, tres *reglas* para disciplinar —y economizar— el esfuerzo al emprender estas pruebas, que se podrían llamar:

- a. regla de la reflexión sobre los principios de prueba
- b. regla de la unicidad
- c. regla de la ostensividad

de las cuales la última, como se ha dicho, determina para las pruebas trascendentales una *forma* directa, presuntivamente correspondiente al *modus ponens*.

Considerándolos a todos ellos es que sostengo que estos elementos permiten concluir que en el ámbito crítico que centra su indagación en el *tema gnoseológico*, una *prueba trascendental en sentido kantiano* tiene como *propósito* mostrar la validez objetiva de una proposición trascendental, de naturaleza discursiva, en tanto condición de posibilidad de la experiencia, en base a un argumento de *forma* ostensiva o directa y única, presuntivamente correspondiente a lo que Kant denomina *modus ponens*.

Como se verá en el capítulo siguiente se trata de una noción que guarda afinidad con la noción más general que de los argumentos trascendentales se da en el ámbito de la investigación contemporánea.

CAPITULO DOS

LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES EN EL DEBATE CONTEMPORANEO

Del análisis lógico al análisis pragmático

1. Argumentos trascendentales

Los intentos hechos en el capítulo anterior por aclarar las concepciones kantianas de proposición y prueba trascendental muestran que en ambas juega un papel central una de las doctrinas innovadoras de la filosofía crítica, la de los juicios sintéticos *a priori*, y sobre todo en la última, también la noción de experiencia posible.

Como es bien sabido, la doctrina de lo sintético *a priori* sigue siendo objeto de profundos cuestionamientos hasta nuestros días. Debido a ello, algunas investigaciones recientes, que han renovado el interés en el estudio de la filosofía trascendental desde el punto de vista del análisis de lo que ésta es y debe cumplir en cuanto *método de argumentación*, tienden a dejar de lado, justamente, una de las interpretaciones más tradicionales de la misma: la que la considera centrada en la respuesta a la pregunta por la posibilidad de los juicios con ese carácter. Siguiendo los lineamientos de Strawson en su obra *Los límites del sentido* [1966], se pone en primer plano la perspectiva de la filosofía especulativa de Kant como una "teoría de la experiencia" y se reemplaza la antigua pregunta "¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?", por otra acerca de las *condiciones necesarias de una experiencia posible*, cuya consecución permitiría a Kant responder las dudas escépticas acerca de la objetividad de ésta.

La *Crítica de la razón pura* se lee bajo la mencionada óptica como el intento de establecer una "metafísica descriptiva" en el sentido de Strawson, *i. e.*, una metafísica que

"[...] se conforma con describir la estructura real de nuestro pensamiento acerca del mundo."¹

A su vez, se considera que la tarea positiva que le cabe a la KrV es la de una "investigación trascendental" del marco de conceptos presupuesto para el logro del conocimiento empírico. El núcleo básico de esta investigación se sigue centrando en la deducción trascendental, la cual, sin embargo, pasa a entenderse ahora como

"[...] una *argumentación* que procede por medio del análisis del concepto de experiencia en general para llegar a la conclusión de que una cierta objetividad y una cierta unidad son condiciones necesarias de posibilidad de la misma."²

Uno de los atractivos que se pondera en esta nueva lectura es que ella permite encontrar un punto de convergencia entre ciertos análisis de la filosofía anglosajona y la problemática trascendental, que de algún modo siempre conserva su vigencia en la filosofía del continente a través del estudio de los temas kantianos. En efecto, la deducción trascendental de las categorías, las pruebas de las analogías de la experiencia y la refutación del idealismo presentes en la KrV, comienzan a dejar traslucir un posible parentesco con los argumentos strawsonianos acerca de la reidentificación de individuos, el carácter básico de los cuerpos materiales y el carácter primitivo de las personas, con el argumento wittgensteiniano acerca de la ininteligibilidad del lenguaje privado, con argumentos de Davidson, Malcolm y muchos otros³.

Todos ellos parecen hacerse merecedores del término común, rescatado también por Strawson, de "argumentos trascendentales"⁴, pues comparten la pretensión de demostrar la necesidad de ciertos aspectos de lo que se ha llamado

¹ Peter F. Strawson, (1959) 1964, p. 9.

² Peter F. Strawson, (1966) 1975, pp. 27-28. Cf. M. Baum, 1986, p. 175; W. Vossenkuhl, 1982, p. 10; H. E. Allison, 1987, p. 1 y K. Ameriks, 1978, p. 273.

³ Cf. T. E. Wilkerson, 1970, p. 201 y 1976, p. 199, R. Aschenberg, 1978, p. 331, E. Förster, 1989, pp. 8-9 y A. C. Genova, 1982, p. 104, si bien este último opondría algunos reparos a la equiparación de estos argumentos con los de Kant. Desde otras perspectivas, el análisis de estos argumentos encuentra cabida también en las escuelas hermenéutica y neo-marxista según lo consigna Bubner (Cf. Bubner, (1974) 1975, p. 453).

⁴ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 40. Gram sitúa el comienzo del debate acerca de la naturaleza y viabilidad de los argumentos trascendentales en la controversia entre Arthur Balfour y J. E. Mc Taggart a raíz de las afirmaciones del primero en su obra *A Defence of Philosophic Doubt* (1879. London, MacMillan and Co.). Pero le resta importancia y señala que las afirmaciones de Balfour sólo reciben una expresión más significativa recién en la obra de Panayot Butcharov, *The Concept of Knowledge* (1970. Evanston, Northwestern University Press). Cf. M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 146, nota 18.

nuestro "esquema conceptual" como condiciones para la posibilidad de la experiencia, el conocimiento o el lenguaje⁵.

2. El análisis formal de los argumentos trascendentales

Puede observarse, entonces, que en el estudio contemporáneo de los argumentos trascendentales reaparece de inmediato tanto el *tema* gnoseológico primario de las pruebas kantianas —el conocimiento, la experiencia—, como su *propósito* anti-escéptico —demostrar las condiciones necesarias y la objetividad de los mismos. Pero, al igual que en el caso de los de Kant, no resulta tan directamente claro cómo se debe interpretar la *forma* de tales argumentos, mucho menos aún, si es en ella que se ha de encontrar el carácter peculiar por el cual son merecedores de un nombre especial, e incluso, cuál es la peculiaridad de la argumentación trascendental⁶.

⁵ Cf. E. Förster 1989 p. 9; A. C. Genova 1982 p. 102; A. C. Genova 1984 p. 478; A. C. Grayling 1992 p. 506; A. P. Griffiths, 1969, p. 167.

Como señala R. C. S. Walker, por lo que a Kant respecta, éste no se refiere, por supuesto, a "esquemas conceptuales", sino a "condiciones de posibilidad de la experiencia". Pero si se tiene en cuenta que por "experiencia" él entiende conciencia autoconsciente que implica pensamiento y capacidad para hacer juicios, mientras que, por otro lado, un esquema conceptual se evidencia como condición para el pensamiento inteligible, entonces, ambos términos, el contemporáneo "esquema conceptual" y el kantiano "condiciones de posibilidad de la experiencia" resultan intercambiables. Cf. R. C. S. Walker, 1978, p.14.

⁶ Gram culpa a Kant de haber propiciado la gran confusión que rodea el problema de los argumentos trascendentales al no dar una explicación clara de cómo interpretar las condiciones y criterios que determinan el carácter trascendental de un argumento. Esto ha provocado divergentes —y, según él, fracasadas— búsquedas de la peculiaridad de los argumentos trascendentales en:

- la relación especial entre el conjunto de premisas y la conclusión;
- una característica de las proposiciones que entran en lo que, de otro modo, sería un caso ordinario de inferencia deductiva;
- el objetivo epistémico superestructural al que apunta el argumento.

Cf. M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 134 y p. 134 nota 1.

Como se recordará, en el capítulo anterior la búsqueda de alguna prescripción acerca de la forma de las pruebas trascendentales kantianas se centró en el análisis de las tres reglas disciplinarias que se encuentran en la primera sección de la Doctrina trascendental del método. Y si bien sólo la última acercaba de algún modo a ese objetivo, se tuvo ocasión de observar que todas ellas guardan una estrecha conexión con otros planteos específicos del sistema filosófico crítico. Así, la regla kantiana que prescribe el carácter directo u ostensivo de la prueba se hace necesaria en función del supuesto de Kant de dos facultades de naturaleza discursiva —el entendimiento y la razón—, cuyas afirmaciones respectivas pueden contradecirse entre sí en cuanto opuestas capacidades subjetivas, sin que por ello haya alguna contradicción objetiva que sirva de base a una prueba indirecta de carácter genuino⁷. De este modo, cuando en las interpretaciones contemporáneas se relativiza o desaparece este problema específicamente crítico de una posible extensión de proposiciones trascendentales o categoriales más allá del ámbito de la experiencia posible, desaparece también cualquier prescripción fuerte que restrinja la prueba a una de carácter directo u ostensivo. Es por eso que pueden encontrarse ahora descripciones del argumento trascendental que aluden tanto a una forma directa o indirecta de argumentación. Para no dar sino algunos ejemplos, podemos reparar en las siguientes citas:

"Al argumentar a favor de las categorías y a favor del espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad, Kant está argumentando que puede haber experiencia sólo bajo ciertas condiciones, y esta estrategia exhibe la forma característica de un argumento trascendental. Simplemente con respecto a su forma, el argumento es que debe haber algo Y, si hay algo X de lo cual Y es una condición necesaria."⁸

"La forma general de un argumento trascendental [...] se asemeja a lo siguiente:
Hay experiencia (o conocimiento, o lenguaje) (de un tipo general T)
Es una condición necesaria de la experiencia (etc.) que P
Por consiguiente, P."⁹

"[...] un típico argumento trascendental intenta refutar una posición escéptica mostrando que la negación de su afirmación es una condición necesaria para (una condición necesaria para una condición necesaria para ...) tener pensamiento o

⁷ O sea, la noción contemporánea de argumento trascendental no toma en cuenta lo que en el capítulo anterior se señalara como el elemento 4. que hace a la caracterización de la prueba trascendental kantiana. Ver p. 39. No se apela a ninguna regla disciplinaria, e incluso, parece haber una tendencia a interpretar al argumento trascendental como *prueba indirecta*, más bien que como prueba ostensiva. Véase más adelante, nota 11.

⁸ A. C. Grayling; 1992, p. 506, c. 2.

⁹ Ralph C. S. Walker, 1989, p. 67.

lenguaje sobre ese tema. O bien la afirmación del escéptico no puede ser formulada de modo comprensible, o bien está equivocada"¹⁰

Vemos que mientras en los dos primeros casos se construye el argumento trascendental como prueba directa, en el tercero se subraya el carácter indirecto de una argumentación que prueba la verdad de lo contrario a lo afirmado por el escéptico, pues esto último lo condena al absurdo o a la incoherencia¹¹.

¹⁰ Ross Harrison; (1984) 1989, p. 43.

¹¹ Genova señala acertadamente que la tendencia a interpretar el argumento trascendental como prueba indirecta se da dentro de los contextos en los que dicho argumento se construye con el propósito de refutar el escepticismo epistemológico. Además, éste es entendido como la posición filosófica que plantea la duda sistemática o, directamente, la negación de la posibilidad de justificar la creencia con respecto a la existencia independiente de cuerpos materiales u otras mentes. En estos contextos, el argumento trascendental opera mostrando el carácter autorrefutatorio de las afirmaciones escépticas, pues la verdad de lo que el escéptico pone en duda o niega es una condición necesaria para el empleo del esquema conceptual que el mismo escéptico acepta si sus dudas tienen sentido. (Esta cuestión se tratará más adelante. Véase, capítulo tercero, pp. 73-81). Sin embargo, si se limitaran a esto, los argumentos trascendentales se reducirían a mostrar una contradicción, especialmente sobre cuestiones que hacen al sentido de los enunciados, pero sin satisfacer una plena prueba de objetividad. Por dicha razón, como Kant mismo lo prescribe en su tercera regla disciplinaria (A 789 = B 817), una prueba trascendental, para cumplir totalmente su objetivo debe ser directa, aun cuando después de que ha sido lograda, pueda desprenderse de ella una prueba apagógica como su corolario. La Refutación del Idealismo y una de las pruebas de la segunda Analogía (A 194-204 = B 239-249) pueden considerarse ejemplos de esto último. Cf. A. C. Genova, 1984, pp. 470 y 494-495 y A. C. Genova, 1982, pp. 104-105. Para el análisis de la segunda Analogía como ejemplo de argumento trascendental de forma indirecta véase M. Kalin, 1977, pp. 173-175 y M. Kalin, 1976, pp. 419-420.

La posición de Gram al respecto merece una observación especial. En su artículo de 1971, Gram define al argumento trascendental como prueba indirecta y siguiendo una lectura que ejemplifica lo señalado por Genova, no sólo pretende que la conclusión de un argumento trascendental es una proposición implicada por su contradictoria, sino que también, para el caso de Kant, hace de la Refutación del Idealismo la prueba trascendental paradigmática. (Cf. M. S. Gram, 1971, p. 23) Ahora bien, empeñado como está en mostrar que no hay ningún rasgo particular que haga a estos argumentos diferentes de una simple deducción, y, por consiguiente, merecedores de un título especial, en su posterior trabajo de 1974 separa el problema general de cualquier consideración acerca del carácter directo o indirecto de la prueba, al sostener ahora que lo cuestionable de estos argumentos es independiente de la forma que adopten. Cf. M. S. Gram, 1974, p. 305, nota 4.

E. Förster, en cambio, distingue deducciones trascendentales de argumentos trascendentales justamente en base a la imposibilidad de los últimos de llevarse a cabo por procedimientos directos. La razón que aduce es el rechazo de parte de quienes hacen uso de estos argumentos en los contextos filosóficos contemporáneos de la noción de yo trascendental, que para él es el concepto único sobre el que se asientan las deducciones kantianas. Cf. Förster, 1989, p. 10.

3. La naturaleza peculiar de la argumentación trascendental

De este modo, la pregunta por la forma específica que asume la argumentación trascendental, entendida ahora de esta manera general, es decir, abarcadora de argumentos kantianos y contemporáneos, deja lugar a la consideración de un problema más amplio: el de averiguar en qué consiste la particularidad por la cual todos ellos se hacen merecedores de un título, el de "trascendental", que aparentemente tiende a marcar su diferenciación con respecto a cualquier otro tipo de argumento. Encontrarle una solución a este problema —o mostrar la imposibilidad de la misma— obliga, entonces, a una nueva consideración de los elementos que le han servido a Kant para construir su propia noción de prueba trascendental.

3.1. La caracterización principio-teorema y la relación de presuposición.

Al haber pasado a un segundo plano, cuando no condenado al descrédito, la definición kantiana de proposición trascendental hecha en términos de conocimiento sintético *a priori*, los análisis se han centrado en la caracterización de estas mismas proposiciones como principios (*Grundsätze*), por oposición a teoremas (*Lehrsätze*), y en el criterio según el cual se los caracteriza y diferencia de esta manera¹². Conviene que recordemos ambos. Por lo que respecta a la primera, se ha visto que Kant la presenta de este modo:

¹² Por la misma razón, en el análisis de la forma del argumento trascendental contemporáneo tiende a dejarse fuera de consideración cualquier rasgo de la proposición a probar que no sea su carácter de condición de posibilidad de la experiencia (el conocimiento o el lenguaje). Aun cuando se admite que la conclusión puede ser sintética *a priori*, o puede ser la expresión de lo que Kant denominara "categorías", se sostiene que eso sólo vale como una indicación de las proposiciones que el argumento puede incluir, pero que no nos dice nada distintivo del argumento mismo y que, por ello, permita determinar por qué merece un calificativo específico. O sea, la noción contemporánea de esta clase de argumento, a diferencia del concepto kantiano de prueba trascendental, también se desentiende de lo que en el capítulo primero se señalara como

Ella [la proposición trascendental] se llama, sin embargo, *principio* y no *teorema*, a pesar de que debe ser probada, porque tiene la propiedad peculiar de que ella misma hace ante todo posible su fundamento de prueba, a saber, la experiencia, y por ésta siempre debe ser presupuesta". (A 737 = B 765).

En cuanto al *criterio* que permitía la diferenciación principio-teorema e indicaba el ámbito de validez de la prueba trascendental de proposiciones del mismo carácter, se pudo observar que remite a la necesidad de apelar a la *experiencia posible* o a las *condiciones de posibilidad de la experiencia*:

Si pretendo salir *a priori* más allá del concepto de un objeto, eso es imposible sin una guía particular y situada fuera de este concepto. [...] En el conocimiento trascendental, mientras solamente tengamos que ocuparnos de conceptos del entendimiento, esta guía es la experiencia posible. En efecto, la prueba no muestra que el concepto dado (por ejemplo, el de lo que sucede) conduzca directamente a otro concepto (el de una causa), puesto que ese paso sería un salto que no podría justificarse, antes bien muestra que la experiencia misma —y en consecuencia, el objeto de la experiencia— sería imposible sin ese enlace. (A 783 = B 811)¹³

Se puede interpretar que la caracterización de la proposición trascendental como *principio* tiende a remarcar que hay una particularidad en estos enunciados, que, aun cuando al igual que los teoremas se ven necesitados de prueba, los hace merecedores de un nombre más afín a los

elemento 1. de análisis: la definición de proposición trascendental. Véase p. 38. Cf. M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 142, nota 13; M. S. Gram, 1971, p. 15; M. S. Gram, 1974, pp. 304-305 y M. S. Gram, 1973, pp. 253 y ss.

E. Förster considera, a su vez, que a pesar de las críticas medulares que ha recibido la doctrina de lo sintético *a priori*, la desaparición de la misma en las argumentaciones contemporáneas puede que sea sólo aparente. Reparar en que a las conclusiones de algunos argumentos de Wittgenstein, Strawson, Davidson, Malcolm y otros no se llega inductivamente y en que su carácter *a priori* está desligado de consideraciones analíticas acerca del significado de los términos podría hacer que se volviera a recurrir a la vieja denominación de proposiciones sintéticas *a priori* para poder calificarlas. Cf. E. Förster, 1989, pp. 8-9.

Henry L. Ruf también defiende la noción de argumento trascendental ligada al carácter sintético *a priori* de las proposiciones a probar. Véase H. L. Ruf, 1969, pp. 44-46.

Una posición semejante puede encontrarse en A. C. Genova, 1982, p. 112.

¹³ Los intérpretes no hacen, como lo propongo en el presente trabajo, esta distinción entre caracterización de la proposición trascendental, que la equipara a principio por oposición a teorema, por un lado, y criterio de diferenciación entre ambos, relacionado con lo que otorga validez a sus pruebas, por otro. Suelen referirse a ambos directamente como "el criterio principio-teorema". Por la misma razón centran sus análisis sólo en A 737 = B 765. Gram es más explícito a este respecto. Afirma ignorar conscientemente cualquier descripción kantiana de las pruebas trascendentales que suponga su particular teoría de la experiencia —que se presenta, además, como el medio de su validación. Por eso desestima la que se desarrolla en los pasajes de la KrV de la que se ha extraído la última cita. Considera que se debe lograr una noción de argumento trascendental, incluso kantiana, que sea independiente de la mencionada teoría. Cf. M. S. Gram, 1971, p. 16, nota 1.

enunciados que a aquellos últimos les sirven para ser probados, i.e., los postulados o axiomas¹⁴.

Esa particularidad es develada por el criterio de remisión a la posibilidad de la experiencia, que es el que indica, por un lado, los rasgos que permiten diferenciar el principio del teorema. Estos son:

1. la relación de *presuposición* que el principio guarda respecto de sus fundamentos o premisas (que no es la que se señalaría de modo primario en consideración del teorema), y
2. el carácter de *necesidad* del principio con respecto a algo *contingente*, como lo es en las pruebas kantianas, la experiencia posible¹⁵.

Por otro lado, al trasladar el criterio diferenciador al análisis de la prueba, resultarían, a su vez, los rasgos que hacen de ella un tipo de argumentación particular:

1. la relación de *presuposición* indicaría un nexo especial entre las premisas y la conclusión del argumento trascendental, que podría diferenciarla de una prueba lisa y llanamente deductiva, en la que el enlace se establece por implicación;

¹⁴ Se debe observar, sin embargo, que la semejanza es sólo terminológica. Para la diferencia que establece Kant entre principios y axiomas véase capítulo 1, pp. 18-23.

¹⁵ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 106-107 y 112. Genova afirma claramente que él considera que estos dos aspectos son los que hacen "trascendental" al argumento (cf. p. 107), si bien por lo que respecta a su forma única y peculiar defenderá que en ello está implicado además que la presuposición misma es "trascendental" (cf. pp. 105-106 y p. 115). Para la comprensión de ésta hay que introducir también el significado kantiano del último término y, de modo más general, lo que Genova llama el "contexto trascendental" de Kant (cf. pp. 108-109). Véase más adelante pp. 56-61.

Por lo que respecta a Gram, si bien afirma que éste es "el criterio de Kant", no logra, tal como pretende, diferenciar un argumento trascendental de un argumento deductivo, al menos en tanto éste último incluya premisas cuyos términos tengan ejemplificaciones empíricas. Así, de toda inferencia del tipo $[p \cdot (p \supset q)] \supset q$, donde p y q son proposiciones que contienen tales términos —por ejemplo, 'humano' y 'racional'—, puede decirse que cumple con los requisitos exigidos por el criterio para la conclusión del argumento trascendental: por un lado, la verdad de la conclusión q es *necesaria* para aquella de las premisas (p) y $(p \supset q)$ y, por otro lado, la conclusión es *presupuesta* en la experiencia del estado de cosas que describen las premisas. Cf. M. S. Gram, 1971, pp. 15-16; M. S. Gram, 1974, p. 304. En igual sentido se expresa con respecto a este punto Martin G. Kalin (1977, p. 173.), si bien, en líneas más generales, objetará la búsqueda de la peculiaridad trascendental en aspectos meramente formales.

2. la derivación a partir de premisas referidas a la *experiencia posible*, por contraposición a la *experiencia real*, señalaría la característica que diferencia a los argumentos trascendentales de las pruebas usuales de las ciencias empíricas.

3.2. La relación de presuposición y las objeciones a ella.

Comenzando con la afirmación kantiana de que la proposición trascendental debe ser *presupuesta* por la experiencia, algunos intérpretes han pensado, pues, en la posibilidad de recurrir a la *teoría de la presuposición*, de desarrollo independiente. Ella permitiría, tal vez, determinar si es esa relación la que da cuenta de un nexo distintivo entre las premisas y la conclusión de los argumentos trascendentales, que los diferencie de una prueba simplemente deductiva. Tomando como punto de partida la pregunta acerca de qué significa que, a diferencia de un teorema, el principio trascendental es una *presuposición* de su propio fundamento de prueba, dichos intérpretes han buscado apoyo para una respuesta en consideraciones de Pap, Strawson y van Fraassen.

Según una primera caracterización de "presuposición" debida a Arthur Pap, los argumentos trascendentales mostrarían que la experiencia *presupone* los principios trascendentales en el sentido de que ellos constituyen *condiciones necesarias*, pero no suficientes, de la misma.

Se ha sostenido, sin embargo, que al entenderla de esta manera, el recurso a la relación de presuposición hace que se presenten dificultades tanto filosóficas como exegéticas. Pues entendida como implicación estricta, (a) fracasa en lograr el objetivo para el que se la introduce, esto es, para distinguir entre un caso de implicación lógica y uno de presuposición (dificultad

filosófica), y (b) produce conflictos en el contexto de argumentación kantiano entre el carácter *a priori* de los principios, por tanto, independiente de la verdad o falsedad de las proposiciones empíricas que los presuponen, y la necesidad deductiva de fundamentos verdaderos para conclusiones verdaderas (dificultad exegética). Entendida como implicación material, (c) no permite acotar la validez de la relación a un número restringido de principios, tal como lo pretenderían Kant y los racionalistas en general (dificultad exegética).

Esta última objeción la presenta ya el propio Pap:

Lógicamente hablando, p presupone q , si q es una condición necesaria para p ; y q es una condición necesaria para p , si p implica q . Por tanto, una proposición presupone cualquier proposición que ella implique, y siendo las implicaciones de las proposiciones infinitamente numerosas, la relación lógica de presuposición no podría servir como un principio de selección de un pequeño cuerpo de "principios *a priori*".¹⁶

Tal como señala Patricia Crawford, esta objeción vale sólo para el caso de que "presupone" signifique "implica materialmente", pues dado que toda proposición verdadera es implicada por cualquier proposición, p presupondría, tal como Pap lo indica, cualquier proposición verdadera, y no un cierto número de principios¹⁷. Esta dificultad no se presenta, en cambio, si implicación se entiende como deductibilidad lógica. En este último caso, la objeción es trivial. Pues aunque es cierto que si una proposición q puede deducirse lógicamente de un conjunto de proposiciones también puede serlo cualquier enunciado disyuntivo que tenga a q como uno de los disyuntos, se podría, no obstante, acordar que el conjunto de principios *a priori* es acotado con solo dejar de considerar tales enunciados disyuntivos¹⁸.

Sin embargo, el entender "presuposición" como "implicación o deductibilidad lógica", no exime a la teoría de ser objetada. En primer lugar, esta relación haría de un argumento trascendental una deducción, lo cual no permitiría especificar nada distintivo en el primero respecto de esta última, ni tampoco, como pretende el criterio, diferenciar al principio —como conclusión de la prueba— del teorema¹⁹.

¹⁶ Arthur Pap, *The A Priori in Physical Theory*. New York. King's Crown Press, 1946, p. 1. Citado por P. Crawford, 1961/62, p. 264, por M. S. Gram (1978), ²1984, p. 143.

¹⁷ Cf. P. Crawford, 1961/62, p. 264, A. C. Genova, 1982, p. 108 y H. L. Ruf, 1969, p. 48.

¹⁸ Cf. P. Crawford 1961/62, pp. 264-265.

¹⁹ Cf. A. C. Genova, 1982, p. 108; M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 143-145.

En segundo lugar, para Kant los principios trascendentales son *a priori*, pero presupuestos por proposiciones empíricas. Dado que son *a priori*, es decir, necesariamente verdaderos independientemente de consideraciones basadas en la experiencia, deben ser verdaderos cualesquiera sea el valor de verdad de las proposiciones empíricas que los presuponen. Dicho de otra manera, la cuestión acerca de si las proposiciones empíricas son verdaderas o falsas debe ser irrelevante para la presuposición de los principios. Sin embargo, al aceptar la interpretación de presuposición como deductibilidad lógica o implicación estricta, *q* debe ser afirmada *sólo si p es verdadera* ²⁰.

Principalmente es esta última objeción la que ha llevado, pues, a dejar de lado la noción de "presuposición" tal como es entendida por Pap y a recurrir a otras interpretaciones de dicha relación, que se presentan en principio como más adecuadas al planteo kantiano. Se han tenido en cuenta especialmente las de Strawson y van Fraassen.

Strawson ha señalado que es esencial distinguir el sentido de "*q* es una condición necesaria para *p*" en el caso de que *p* implique *q*, o bien de que *p* presuponga *q*; pues, "*p* implica *q*" si *q* es una condición necesaria de la verdad de *p*, pero "*p* presupone *q*", si *q* es una condición necesaria de la verdad o falsedad de *p* ²¹.

Esta interpretación parece, en principio, más acorde al criterio que lleva a Kant a establecer que la conclusión de un argumento trascendental es presupuesta, pero no implicada por las premisas; y, a afirmar, además, que dicha conclusión, siendo un principio *a priori*, hace posible su propio fundamento de prueba, la experiencia, descrita por cualquier proposición empírica, i.e., con independencia de su valor de verdad.

Sin embargo, se ha aducido que también la relación de presuposición así entendida plantea, nuevamente, las restantes dificultades filosóficas y exegeticas.

²⁰ Cf. P. Crawford, 1961/62, p. 265 y A. C. Genova, 1982, p. 108. Genova señala, además, que aquí se presenta un problema con respecto a la modalidad, pues en las deducciones lógicas tanto las premisas como las conclusiones tienen carácter de necesidad. Sin embargo, lo que está implicado en el criterio principio-teorema es que el principio es necesario con respecto a la contingente experiencia posible. Pareciera, entonces, que si presuposición es equiparable a deductibilidad lógica, colapsa el segundo rasgo diferenciador que se pretendía introducir. Para otras cuestiones relacionadas con la modalidad, véase más adelante, capítulo tercero, nota 9.

²¹ Cf. P. F. Strawson, (1952) 1969, p. 206.

Si, bajo esta interpretación, se quiere significar que "p presupone q" es equivalente a "(p o no-p) implica q", una vez más nos enfrentamos a las siguientes posibilidades:

- si ello quiere decir que "p o no p implica materialmente q", al igual que en el análisis anterior, dado que cualquier proposición verdadera es implicada por cualquier proposición, cualquier proposición verdadera sería presupuesta, y no un número escaso de principios, como pretendía Kant y la tradición racionalista (dificultad exegética)²².
- si quiere decir que "p o no p implica lógicamente q", esto volvería a ser una simple deducción (dificultad filosófica)²³.

El resultado de estos análisis es, pues, que ninguna interpretación de esa noción como una relación lógica o lógico-semántica entre proposiciones basta por sí sola para aclarar la peculiaridad de los argumentos trascendentales en general y de los kantianos en particular²⁴. De allí que todos los intentos que pretenden seguir defendiendo la relación de presuposición deban recurrir a consideraciones adicionales, o más bien, a otras consideraciones.

²² Cf. P. Crawford, 1961/62, p. 265 y H.L. Ruf, 1969, p. 48. Además, como p o no p es una tautología es vacío decir que tiene condiciones necesarias, dado que es invariablemente verdadera. Cf. A. C. Genova, 1982, p. 108 y H. L. Ruf, 1969, p. 48.

²³ Cf. P. Crawford, 1961/62, p. 265; A. C. Genova, 1982, p. 108; M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 145-148. Henry L. Ruf y A. C. Genova agregan una dificultad exegética al señalar que en este caso q tendría que ser un enunciado analítico o una tautología —y no una proposición sintética *a priori* trascendental, como pretendía Kant—, puesto que sólo los enunciados analíticos pueden ser implicados por una tautología. Cf. H.L. Ruf, 1969, pp. 48-49 y A. C. Genova, 1982, p. 108.

²⁴ Omitimos, entonces, una referencia a la interpretación de Bas van Fraassen, pues la misma se inserta en esta línea de caracterizaciones de "presuposición" como relación semántica, y en tal sentido sería redundante. A quien le interese, puede remitirse a B. van Fraassen, 1968, pp. 136-152. Cf. también G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 35-42.

3.3. Defensas de la relación de presuposición.

3.3.1. La defensa de P. Crawford.

Patricia Crawford ha sostenido que se puede ensayar, no obstante, una explicación alternativa a la interpretación de Strawson de presuposición, si se recurre a la distinción de Carnap entre cuestiones externas y cuestiones internas, agregándole aquello que le falta para reflejar de modo adecuado la posición kantiana.

En "Empirismo, semántica y ontología", Carnap enfrenta el problema de si le es posible a un empirista, especialmente, a uno que sea científico y con escrúpulos nominalistas, aceptar un lenguaje que se refiera a entidades abstractas, comprendiendo por ellas propiedades, clases, relaciones, números, proposiciones, etc. En dicho contexto define un "marco lingüístico" como "un sistema de (nuevas) maneras de hablar, sujeto a (nuevas) reglas". Este es introducido en un lenguaje cuando alguien quiere hablar acerca de un (nuevo) tipo de entidades²⁵.

Por lo que respecta a estas últimas, considera necesario distinguir dos tipos de cuestiones de existencia:

- (a) Las *cuestiones internas* son cuestiones acerca de la existencia de ciertas entidades del nuevo tipo que se plantean y responden *dentro del marco*. Éstas y sus respuestas se formulan con ayuda de las nuevas formas de expresión. Ejemplos de cuestiones internas son preguntas tales como "¿Hay una hoja de papel escrita en las manos del jurado de tesis?" o "¿Hay un número par menor que uno?". Por lo que respecta al primer ejemplo, puesto que las hojas de papel son entidades del tipo "cosa material" —las más simples de las que nos ocupamos en el lenguaje cotidiano—, supone haber aceptado éste último. Y por lo que respecta a su respuesta, dado que el concepto de realidad que interviene en la pregunta es un concepto

²⁵ Cf. R. Carnap, [(²1956) 1960], (1981), 1986, p. 402. En esta versión levemente modificada de la primera aparecida en 1950, Carnap aclara que ahora empleará el término "marco" "sólo para referirse al sistema de expresiones lingüísticas, y no al sistema de entidades en cuestión". (Carnap, [(²1956) 1960] (1981), 1986, p. 400, nota 1.)

empírico, científico y no metafísico²⁶, ella se obtiene por métodos e investigaciones empíricas, cuyos resultados se evalúan de acuerdo con reglas para la confirmación o la refutación. Los números, en cambio, son entidades de naturaleza lógica. El marco lingüístico para referirse a ellos —y por tanto, para formular la segunda pregunta— se construye introduciendo en el lenguaje expresiones nuevas con reglas apropiadas. En este caso, también es de naturaleza lógica el análisis que sirve para dar respuesta a la pregunta, que, por tanto, será analítica, y cuya evaluación será por su sometimiento o no a las reglas que gobiernan el uso de las expresiones nuevas. Pero, a pesar de las diferencias señaladas, ambas cuestiones admiten una respuesta evaluable en términos de verdad o falsedad, pues constituyen, a su vez, *cuestiones teóricas* genuinas. Sus respuestas equivalen a verdaderas aserciones.²⁷

- (b) Las *cuestiones externas* conciernen a la existencia o realidad del sistema de entidades como un todo. Son ejemplos de ellas preguntas del tipo "¿Hay un mundo espacio-temporal de cosas materiales" o "¿Son los números realidades independientes?" A diferencia de las cuestiones internas, estas otras no son teóricas. Tampoco las plantean los hombres de la calle, ni los científicos, sino los filósofos —o, si lo hicieran los dos primeros, lo harían como representantes de los últimos. No obstante, en estos casos, la aceptación del sistema de nuevas entidades no significa más que la aceptación del nuevo marco. Eso no constituye una aserción; especialmente no constituye una aserción de carácter ontológico o metafísico relativo a la realidad de las entidades o del sistema de las mismas. En estos casos, respuestas afirmativas y negativas, ambas con sustento y no mutuamente excluyentes, indican que la cuestión es insoluble. De lo que se trata es de una decisión: aceptar (o rechazar) esa clase de entidades, lo cual a su vez equivale a aceptar (o rechazar) formas lingüísticas: reglas para formar enunciados y reglas para evaluar respuestas a cuestiones internas. Éstas son, por tanto, *cuestiones prácticas*. Sus respuestas no se evalúan como verdaderas o falsas, sino como más o menos oportunas, fructíferas, o conducentes al objetivo al que está destinado el lenguaje, sea éste el

²⁶ "Ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema" (Carnap, [(²1956) 1960], (1981), 1986, p. 403). "Reconocer algo como una cosa o evento real significa poder incorporarlo al sistema de cosas con una posición espacio-temporal concreta, de tal modo que encaje junto con las demás cosas reconocidas como reales de acuerdo con las reglas del marco." (*ibid.*, pp. 402-403).

²⁷ Cf. R. Carnap, (²1956) 1960, pp. 206-208.

propósito de comunicar conocimiento fáctico o cualquiera de las distintas metas que nos proponemos en las expresiones de la vida diaria²⁸.

Ahora bien, según Crawford, esta división propuesta por Carnap pasa por alto un tercer tipo de cuestiones que constituyen la preocupación principal de Kant en la *KrV* y que sugiere llamar:

- (c) "cuestiones trascendentales". Ellas pueden caracterizarse como cuestiones acerca de un marco, pero no acerca de la existencia o realidad del mismo; en ellas se pregunta por el marco *de* cierto ámbito determinado de conocimiento o discurso. En términos generales su ejemplo es "*¿Cuál es el marco de este área particular de conocimiento o discurso?*". La respuesta a estas preguntas consistiría en mostrar aquellas proposiciones que operan como presuposiciones del ámbito cognoscitivo o lingüístico de que en cada caso se trate.

O sea, con la introducción de este tercer tipo de cuestiones, Crawford parece, además, diferenciar entre —e incluso independizar— la pregunta acerca de "*¿cuál es el marco de conocimiento o discurso que permite referirse a ciertas y/o nuevas entidades?*" de la pregunta acerca de por qué se decide por un marco determinado. El lenguaje no aparece meramente como el resultado de una "toma de decisión" y, por tanto, como respondiendo sólo a una cuestión práctica o satisfaciendo requerimientos de utilidad²⁹. De tal modo, responder "*¿cuál es el marco para ciertas entidades?*" no queda subordinado a responder "*¿cuál es el marco que se debe decidir adoptar para lograr de modo más satisfactorio el objetivo para el que se lo quiere destinar?*". Parece haber aquí una nueva cuestión teórica, previa e independiente, que exige una respuesta por procedimientos analíticos y, por tanto, deductivos, que tiene en cuenta, si

²⁸ Cf. R. Carnap, (21956) 1960, pp. 207-209. Para el caso de la cuestión acerca del mundo de las cosas y el lenguaje de cosas asociado, Carnap aclara que podría suscitarse la duda con respecto a poder decir también de aquel último que su aceptación equivale a la toma de una decisión, puesto que no hay elección deliberada, sino más bien una aceptación incondicional y muy temprana en nuestras vidas. Carnap acota que, no obstante, hay en eso asimismo decisión, en el sentido de que "somos libres de elegir continuar usando el lenguaje de cosas o no; en este último caso podemos restringirnos a un lenguaje de datos sensibles y otras entidades 'fenoménicas', o bien construir una alternativa al acostumbrado lenguaje de cosas con otra estructura, o, finalmente, podemos abstenernos de hablar". (Carnap, (21956), 1960, p. 207).

²⁹ Eso no significa, sin embargo, que aparezca implicando también la aceptación de un "compromiso ontológico"; al menos Crawford no sugiere nada de eso.

bien de una manera especial, el significado de lo que se quiere nombrar (o conocer)³⁰.

Dentro de este planteo, la relación de presuposición debe caracterizarse como la relación entre las proposiciones que constituyen el marco y las proposiciones dentro del mismo. Estas últimas *presuponen* las primeras en la medida que sólo tiene sentido hablar de la verdad o falsedad de aquellas bajo la presuposición del marco y de las proposiciones que lo afirman.

Crawford considera que de este modo se obtiene una interpretación alternativa de la relación de presuposición que satisface el análisis de Strawson. Si q es un principio de marco y p una proposición dentro de este último, si p presupone q , q es lógicamente deducible de p o no p , pues todo principio de marco es lógicamente deducible del hecho de que una proposición dentro de él sea o bien verdadera o bien falsa³¹.

Para el caso específico de la KrV de Kant, la pregunta crucial sería "¿cuál es el marco de discurso acerca del conocimiento empírico?". Y, podría agregarse, la respuesta la proporciona la deducción metafísica y la introducción a la Analítica de los principios que muestran cuáles son las categorías y los principios que están a la base de toda proposición acerca de la experiencia. Lo están, además, como sus presuposiciones necesarias, en el sentido de que cualquier posible alusión a la verdad o falsedad de las proposiciones empíricas presupone dichos conceptos o enunciados fundamentales.

³⁰ Por lo que respecta a Kant, y retomando su objetivo de diferenciar el proceder de la filosofía del de la matemática del que nos ocupamos en el capítulo primero, Crawford encuentra en esto no sólo lo que muestra claramente esa diferenciación, sino también un punto de contacto entre Kant y los filósofos analíticos de nuestros días. Como ellos, Kant consideraría que la tarea de la filosofía es la del *análisis conceptual*, y, como tal, es una disciplina puramente discursiva. Como se recordará, justamente ese es el rasgo que la diferenciaba del constructivismo de la matemática, desarrollado en la intuición pura, y de la necesidad también intuitiva de aprehender objetos individuales, esta vez en la intuición *a posteriori*, para poder justificar afirmaciones en las ciencias empíricas. Lo que Kant aportaría a esta consideración de la filosofía como análisis conceptual, sería, según Crawford, la necesidad de hacer internamente una doble distinción: "La filosofía, como análisis conceptual, es analítica en el sentido estrecho de Kant, cuando analiza el significado de términos (o conceptos en el marco menos lingüístico de Kant). La filosofía, como análisis conceptual, es sintética cuando busca elucidar el marco (o principios *a priori* de síntesis, como diría Kant) de un área particular de discurso." Cf. P. A. Crawford, 1961/62, p. 268.

³¹ Cf. P. A. Crawford, 1961/62, pp. 265-266.

Teniendo todo eso en cuenta se puede caracterizar ahora a las deducciones trascendentales. Ellas o, en la terminología contemporánea, los argumentos trascendentales, deben justificar sus principios mostrando que algún campo de conocimiento o discurso los presuponen como condiciones necesarias o sea, que ellos son partes del marco del área específica de conocimiento o discurso en cuestión³².

3.3.2. La defensa de A. C. Genova.

Desde una perspectiva más amplia que la de Crawford, A. C. Genova ha argumentado que la noción de presuposición es la clave para comprender las escasas y misteriosas indicaciones kantianas acerca del particular estilo trascendental de argumentación³³.

Genova se cuenta también entre aquellos que aceptan las objeciones filosóficas y exegéticas que se plantean al interpretar la relación de presuposición desde un punto de vista estrictamente lógico o que relacione exclusivamente la presuposición con condiciones de la significatividad. Pero considera que ellas no deben llevar a desacreditar dicha relación, sino más bien a sumarse a aquellos —incluido el propio Strawson— que sostienen que la misma no permite un tratamiento adecuado dentro de los estrechos cánones de la lógica formal. El carácter abstracto de esos análisis hace, por un lado, que se trate la presuposición como una relación aplicable a oraciones, enunciados o proposiciones dejando de lado aquello para lo cual una presuposición es tal. Sin embargo, si las hay, algunas presuposiciones lo son, por ejemplo, para el valor de verdad, otras para el significado, o para la existencia, o para la aserción atinada o exitosa. Por otro lado, hace que esta relación, como cualquier otra, se analice en abstracción del trasfondo contextual en el que el lenguaje acontece como una actividad. Sin embargo, uno no puede preguntar qué significa "p

³² Cf. P. A. Crawford, 1961/62, p. 266.

³³ Cf. A. C. Genova, 1982, p. 99.

presupone q" sin que el intento de responder la pregunta exija alguna consideración del contexto en que se inscriben p y q, sea éste el conjunto

[...] de las reglas formales sintácticas y semánticas para un lenguaje natural, las regularidades que informalmente gobiernan un juego particular del lenguaje, las máximas pragmáticas que guían la comunicación exitosa o el marco conceptual que expresa las precondiciones para el conocimiento.³⁴

O sea, es el encarar su análisis desde una perspectiva más informal lo que permite observar que la relación de presuposición presenta ciertas características propias de las cuales la primera es la que se desprende de lo anteriormente dicho: las presuposiciones son inherentemente *contextuales* ³⁵.

Un segundo aspecto, relacionado con el que antecede, consiste en que las presuposiciones siempre están asociadas a una *condición de relevancia*. Es decir, al reconocerse que el comportamiento lógico de una presuposición no es uniforme, ha de tenerse en cuenta que éste depende en especial de aquello en virtud de lo cual un enunciado presupone otro. Algunos ejemplos pueden ayudar a aclarar qué se quiere dar a entender con esto. Supongamos que lo que está en juego es la posibilidad de adjudicar un valor de verdad a un enunciado. Supongamos, además, que dicho enunciado es "Los hijos de Domingo son calvos". Sabemos que, para algunos, su valor de verdad presupone "Domingo tiene hijos". Pero lo mismo ocurre con "Los hijos de Domingo no son calvos". De esta manera, estamos ante un caso en el que tanto una proposición como su contraria presuponen un mismo enunciado. Pero si lo que es relevante es la condición de sinceridad para los actos de habla, el que yo exprese "Mi tesis está concluida" presupone que yo creo que lo está, mientras su contraria no lo presupone. De tal modo que ahora nos enfrentamos con casos en que sólo uno de los enunciados, y no ambos, presupone otro. Esta diferencia de comportamiento entre unos enunciados y otros se debe a la diferente condición de relevancia implicada en cada caso³⁶.

³⁴ A. C. Genova, 1982, p. 118.

³⁵ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 115-118.

³⁶ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 118-119. Genova señala además que también el que la presuposición fracase muestra diferencias de comportamiento en uno y otro caso: en el primero lo que los enunciados pierden es su valor de verdad, en el segundo, se tornan en aserciones poco felices o desatinadas.

Por consideraciones que ya se han señalado, una tercera característica de la relación de presuposición es su no-equivalencia con la implicación³⁷. Además, parece claro que si la relación de presuposición no acepta el rígido análisis de la lógica formal del que sí es posible la relación de implicación, ambas relaciones no pueden ser equivalentes³⁸.

El último rasgo de la presuposición, y que Genova encuentra que es el más destacado, es que las presuposiciones *hacen posible* aquello, sea lo que sea, mentado en la condición de relevancia: verdad, valor de verdad, existencia, significado, aserción exitosa. En este sentido, puede observarse nuevamente una característica distinta con respecto a una mera deducción lógica. Cuando se consideran las conclusiones deductivas como condiciones necesarias para la verdad de sus premisas, puede decirse también que aquellas "hacen posible" dicha verdad, pero *solo* eso. En cambio, las presuposiciones no posibilitan exclusivamente, ni en todos los casos, la verdad, sino, como se ha dicho, aquello, sea lo que sea, que las presupone. Por otro lado, *hacen posible* en un sentido también peculiar: hacen posible lo que ya es posible: porque la solución existe, existe el problema trascendental como dirá Strawson³⁹.

³⁷ Para defender esto, Genova se apoya en Austin, a quien se refiere como aquel que estableciera satisfactoriamente esta diferencia. Cf. Genova, 1982, p. 108 y John Austin, (1962, pp. 49-50) 1988, pp. 91-95. Y en tal sentido, se expresa también contrariamente a lo sustentado por Russell. Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 115-116.

³⁸ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 119. Genova parece sugerir también allí que, la presuposición puede equipararse a implicación lógica o a implicación material dependiendo de los criterios que se tengan en cuenta en cada caso.

³⁹ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 119-120 y más adelante, capítulo tercero, p. 77.

3.4. La presuposición trascendental, la autorreferencialidad y el carácter peculiar de los argumentos trascendentales

La relación de presuposición presenta, pues, características peculiares. De allí, su pertinencia para aportar también dicha peculiaridad al argumento trascendental que la sustenta. Sin embargo, una variante de las dificultades exegéticas que se señalaran cuando aquella era equiparada a implicación podría volver a suscitarse. En efecto, pareciera que si sólo se adujera eso, se debe entonces afirmar que cualquier argumento en el que se defiende una presuposición ha de valer como trascendental. Y esto ampliaría nuevamente la cantidad de candidatos posibles mucho más allá de la destinada a probar un número reducido de principios.

Para superar dicha objeción, parece que es la relación de presuposición misma la que debe especificarse aún. Al igual que el argumento, ella debe mostrar por qué, a diferencia de otras presuposiciones, es genuina y exclusivamente una *presuposición trascendental*. Y Kant vuelve a presentarse portando la clave para ello: la misma ha de buscarse en la moderna acepción que él diera a este último término, heredado de la filosofía medieval⁴⁰.

Tanto en *Prolegómenos* como en la *Crítica de la razón pura*, Kant alude a la precisa y novedosa significación que pretende para el término "trascendental". Leemos en dichas obras:

La palabra trascendental [...] para mí no significa nunca una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer*". (*Prol.* § 13, Observación III, Ak. 294)

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. (A 11)

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. (B 25)

⁴⁰ Esta sugerencia es expresada claramente por R. Bubner (cf. R. Bubner, (1974) 1975, pp. 460-461). Genova, si bien recurre también al significado que diera Kant a "trascendental", pasa a defender la presuposición trascendental no directamente a través de ese término sino por referencia al contexto filosófico que le es asociado y a la revolución copernicana que lo desencadenara. Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 113 y 121-123.

[...] no todo conocimiento *a priori* ha de llamarse trascendental. Sólo aquel por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente *a priori* y cómo lo son, debe llamarse trascendental (es decir, que se refiere a la posibilidad del conocimiento o al uso del mismo *a priori*). Por eso ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio es una representación trascendental; sólo puede llamarse trascendental el conocimiento de que esas representaciones no tienen un origen empírico y la posibilidad de que una determinación geométrica *a priori* se refiera, sin embargo, *a priori* a objetos de la experiencia. (A 56-57 = B 80-81)

Dejando de lado, los distintos y sutiles matices que presentan estas citas⁴¹, ellas coincidirían en señalar que el conocimiento trascendental es un conocimiento no de objetos, sino de las condiciones o precondiciones del conocimiento mismo, sea este *a priori* o el conocimiento de experiencia humana. Se trata, pues, de un conocimiento de segundo orden, una suerte de "metaconocimiento" o de conocimiento "metafilosófico"⁴². No obstante, el hecho de que sea un cierto conocimiento *a priori*, excluye ya la posibilidad de afirmar con esto que todo lo que precede a la cognición valga como condición trascendental. Como dice R. Bubner, estar bien alimentado y poder recurrir a una biblioteca universitaria bien surtida pueden considerarse precondiciones del conocimiento sin que, por ello, osemos llamarlas trascendentales. Así ocurriría con toda precondición física, psíquica, social e histórica. Pero, incluso restringiéndose a los conocimientos *a priori*, tampoco todos ellos valen como trascendentales. El conocimiento trascendental se restringe a aquel conocimiento *a priori* que es precondición relevante para el conocimiento mismo. En otras palabras, aquel que es una precondición específica para la posibilidad del conocimiento y sólo del conocimiento (o del lenguaje y sólo del lenguaje, en el ámbito de consideraciones trascendentales más amplias de la filosofía contemporánea⁴³). Ahora bien, esto significa que en los contextos de consideraciones trascendentales, el conocimiento (y/o el lenguaje) quedan comprometidos como tales en el argumento mismo. Como también dice R. Bubner:

⁴¹ Para ello y otras consideraciones sobre el significado de "trascendental" puede recurrirse a los trabajos de Tillmann Pinder, 1986, pp. 1-40, R. Bittner, 1974, vol. 5, pp. 1524-1538 (1979, vol. 3, pp. 573-590), y J. Mittelstrass, 1984, pp. 158-169. Por lo que respecta a la discusión de las raíces históricas del significado kantiano de este concepto, y como se señalara en el primer capítulo, puede verse I. Angelelli, 1972, pp. 117-122, N. Hinske, 1973, pp. 56-62 e I. Angelelli, 1975, pp. 116-120.

⁴² Cf. A. C. Genova, 1982, p. 113 y R. Bubner (1974) 1975, p. 465.

⁴³ Cf. R. Bubner, (1974) 1975, p. 462 y R. Bubner, (1981) 1984, pp. 68-69 y 71-75.

"[...] ese conocimiento que es llamado trascendental tiene como su objeto, junto con las condiciones generales del conocimiento, las condiciones de su propia génesis y funcionamiento. *La autorreferencialidad caracteriza al argumento trascendental.*⁴⁴

Del mismo modo, Genova enfatiza en base a consideraciones similares que lo que hace peculiar al argumento trascendental —al menos al de raigambre kantiana— no es su forma no-deductiva, sino el hecho de que sea una clase muy particular de argumento deductivo determinada por la relación de presuposición trascendental y la autorreferencialidad que le es asociada⁴⁵. No

⁴⁴ R. Bubner, (1974) 1975, p. 462. Cf. además pp. 460-462 y R. Bubner, (1981) 1984, pp. 69 y 71-75. De modo similar, Hintikka observa que el uso kantiano del término "trascendental" tiene por objeto enfatizar el aspecto dinámico y activo de nuestra facultad cognoscitiva, por el cual el sujeto se constituye en el productor del conocimiento genuino. En base a esto, propone su interpretación del discutido criterio kantiano principio-teorema. Como se señalara, de acuerdo con éste un principio trascendental exhibe un carácter peculiar en cuanto "[...] hace posible la experiencia misma que es su propio fundamento de prueba [...]. (A 737 = B 765. Véase más atrás, pp. 36-37 y 46). Esto es así porque el principio trascendental y sólo él es una proposición que afirma algo con respecto al proceso por el cual llegamos a conocer los objetos, y que muestra la posibilidad misma de la experiencia, en tanto conocimiento empírico. A su vez, según Hintikka, el argumento trascendental que justifica tales principios ha de ser para Kant, "[...] uno que muestra la posibilidad de un cierto tipo de conocimiento sintético *a priori*, al mostrar cómo éste se debe a aquellas actividades nuestras por medio de las cuales se obtiene el conocimiento en cuestión" (J. Hintikka, 1972, p. 275). Cf. también pp. 274-275 y 277. Desde este punto de vista, Hintikka descalifica que se denomine como kantianamente trascendentales a los argumentos que Strawson designa de tal modo en *Individuals*, pues en ellos falta toda referencia a la actividad *constructiva* de nuestras facultades en vistas a la consecución del conocimiento. Cf. *ibid.*, p. 275. Refiriéndose a estas consideraciones de Hintikka, Bubner señala, además, que con ellas éste habría corregido los planteos de Strawson también en el sentido de que es esa autorreferencia del conocimiento a sus propias operaciones, y no la inversión en la dirección de la prueba, como erróneamente sugiere la caracterización strawsoniana, la que es peculiar al argumento trascendental. Cf. R. Bubner, (1974) 1975, pp. 459-460.

⁴⁵ "Lo que hace único a un argumento trascendental no es su forma no-deductiva, sino el hecho de que es una clase muy especial de argumento deductivo, a saber, uno que prueba que los principios trascendentales son objetivamente válidos, presuposiciones necesarias para la verdad de las premisas epistémicas que fundamentan la prueba deductiva. La verdad de la conclusión hace posible el argumento mismo que la justifica. Éste es el por qué los ATs son considerados como autorreferenciales." (A. C. Genova, 1982, p. 111; cf. también p. 123). A este respecto, Genova aclara luego que, no obstante habría que notar además que, si bien los principios trascendentales están en relación de presuposición con respecto a la experiencia posible afirmada en las premisas epistémicas, eso no significa, sin embargo, que la relación de presuposición sea la que sustenta al argumento trascendental mismo. Expresa su posición observando que si P designa el conjunto de premisas y Q un principio trascendental, la mejor expresión de la forma lógica general del argumento es "P implica (lógicamente) 'P presupone Q'", por la que resulta claro —creo que sólo para Genova— que si Q es una presuposición para P, esto no implica que la conclusión del argumento trascendental, "P presupone Q" sea ella misma una presuposición para P. Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 114-115 (Cabe señalar que, no obstante, este intérprete sigue considerando que ese tipo de esquemas con expresiones abstractas no bastan para desentrañar toda la peculiaridad del argumento trascendental.)

se trata, por supuesto, de un prueba basada en principios que justifiquen la inferencia por poseer una suerte de autoridad epistémica suprema⁴⁶. Pero sí se trata de

[...] un argumento deductivo que intenta establecer las condiciones irreductibles y no-derivativas para su propia posibilidad, que tiene aplicabilidad para alguna experiencia humana posible y que, por consiguiente, debe justificar la legitimidad originaria de primeros principios objetivamente válidos desde *dentro* de un marco [contexto] que presupone los principios, y es por eso por lo que es llamado "trascendental".⁴⁷

3. 4. 1. Presuposición, autorreferencialidad y el problema de la justificación.

Si se compararan ahora estas defensas de la relación de presuposición que la conectan a los argumentos trascendentales como su rasgo peculiar, ya sea a través del aspecto trascendental de algunas de ellas (Crawford-Genova) o de la autorreferencialidad que implican (Genova-Bubner), se podría decir lo siguiente. De una manera tácita, Patricia Crawford al introducir las cuestiones trascendentales como cuestiones que se agregan a las cuestiones internas y externas de Carnap, está prestando apoyo a lo sustentado por Genova y Bubner por medio del término "trascendental": hay presuposiciones que son específicamente trascendentales porque involucran al conocimiento o al lenguaje mismo y sólo a ellos. Pero si bien ésta es una restricción necesaria para circunscribir también el alcance de los argumentos trascendentales, pareciera, no obstante, que en el planteo de Crawford lo es excesivamente. Como subyace al espíritu de los trabajos de Genova, el lenguaje y el conocimiento deben desde sí mismos aclarar aspectos que van más allá de los significados y los valores de verdad de las proposiciones, que es lo único que ella tiene en cuenta. Pero, además, las consideraciones de Crawford serían en otro sentido restringidas, en la medida en que no bastan para dejar en claro ciertas cuestiones que podrían presentarse con respecto al problema de la justificación. Como se señalara, al proponer como cuestión trascendental

⁴⁶ Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 114 y 120; R. Bubner, (1974) 1975, p. 463.

⁴⁷ A. C. Genova, 1982, p. 120.

específica de la KrV la pregunta acerca del marco de discurso de las proposiciones empíricas, Crawford parece ubicar la respuesta al problema trascendental, más que en la deducción trascendental, en la deducción metafísica —ya sea entendida como hilo conductor para el descubrimiento de categorías o, de modo articulado, de principios del entendimiento. Y, haciendo nuevamente uso de reflexiones de Genova, eso podría entenderse como la construcción de deducciones o argumentos trascendentales que sirven sólo para dar respuesta a una cuestión subjetiva —¿cuál es el esquema conceptual que, como humanos, empleamos?—, pero dejando sin resolver, y por tanto, velando tras una pantalla de humo la tesis de objetividad, aquella que respondería a la cuestión de la justificación: ¿vale el esquema subjetivo para objetos?

A esto podría replicarse, sin embargo, que Crawford se refiere, no obstante, a deducciones trascendentales con objetivos de justificación. También se podría observar que dicha justificación se centra en demostrar una relación lógico-deductiva entre presuposiciones y el significado de las proposiciones empíricas. Sin embargo, esto merecería, tras los reparos de Genova, al menos una ampliación de lo que se entiende por deductibilidad⁴⁸ o, más bien, una tematización más expresa y detallada de que la peculiaridad trascendental debe también influir en las cuestiones de justificación. Sabemos de alguna manera, e incluso podemos cuestionar, por qué y en qué medida aceptamos como

⁴⁸ Al respecto, Jaakko Hintikka también observa, al objetar las consideraciones críticas de Moltke S. Gram que éste puede hacerlas en base a aceptar que la relación entre las premisas y la conclusión de un argumento trascendental es la implicación deductiva usual y, con ello, está presuponiendo que la noción de "validez deductiva" es apromblemática para elucidar la comprensión de dicho argumento. Hintikka apela a aspectos de su propia teoría para señalar que sólo dentro de un sentido más comprensivo de "deducción" se encuentra el marco idóneo para entender lo que debe ser un argumento trascendental genuino. Así, él considera que un caso análogo a las pruebas kantianas se tiene en su propia interpretación de la conexión entre las oraciones cuantificadas y la realidad a la que aluden. Dicha conexión se da a través de ciertos juegos de lenguaje, cuyas reglas están reflejadas en las reglas deductivas para la lógica de primer orden. Si ello es así, sostiene Hintikka, cualquier argumento deductivo que use una lógica de primer orden presupondrá la posibilidad de jugar los "juegos de explorar el mundo" (juegos de buscar y encontrar individuos adecuados en el mundo); y aquel argumento deductivo que sea él mismo cuantificacional y establezca esa posibilidad de cierta práctica conceptual —un análogo del uso de conceptos *a priori* en los argumentos kantianos—, tiene, al igual que las pruebas de Kant, la peculiaridad de que la conclusión hace posible el argumento mismo que la establece, pues ella se alcanza razonando que dicho argumento se funda en las prácticas conceptuales que se afirman en la conclusión. Cf. J. Hintikka, 1972, pp. 277-278. Una explicación más detallada se encuentra en "Cuantificadores, juegos de lenguaje y argumentos trascendentales", (1973) 1976, pp. 120-146. Para la interpretación de Hintikka de los argumentos trascendentales kantianos, contraria a la de Gram, cf. Hintikka 1972.

justificadas conclusiones de un argumento deductivo en el sentido más corriente. Lo mismo podemos hacer con las inducciones de la ciencia. Pero si el argumento trascendental tiene características peculiares, también merece explicitarse y reflexionarse sobre el carácter y la naturaleza de la justificación que reclama para sus conclusiones. Por mi parte, creo que es el planteo de Bubner que liga la cuestión trascendental con la autorreferencialidad la que puede llevar a tomar mayor conciencia de ese problema. Trataré de mostrarlo en el capítulo siguiente.

CAPITULO TRES

LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES EN EL DEBATE CONTEMPORANEO

Del análisis pragmático al análisis lógico

1. La estrategia argumentativa del argumento trascendental.

1. 1 La estrategia trascendental como el reconocimiento de la carencia de alternativas.

La última defensa de la relación de presuposición trascendental reseñada en el capítulo anterior se centra, como se habrá podido apreciar, en el concepto kantiano de trascendental. De allí, una nueva inquietud: esa defensa se manifiesta a favor de la posibilidad de afirmar que aquélla constituye el rasgo distintivo de los argumentos que nos ocupan; sin embargo, la filiación kantiana de su apoyo obliga a plantear que aun resta decidir si se puede sostener también que dicha relación especifica a cualquier argumento trascendental, sea kantiano o no.

En cierto sentido, tal afirmación puede encontrarse en los trabajos de Rüdiger Bubner¹, pero con aquellas matizaciones que, se ha visto, lo han llevado a denominar "autorreferencialidad" al carácter peculiar de la argumentación trascendental.

Bubner toma tres representantes de la filosofía contemporánea, Wittgenstein, Quine y Strawson, a quienes une en parentesco el empleo del término que Kant resignificara, tras haberlo adoptado de la tradición. "La lógica es trascendental" dice Wittgenstein en el *Tractatus*. Quine afirma al finalizar *Ontological Relativity* que "la ontología [...] pertenece a la metafísica trascendental". Finalmente, Strawson se refiere en *Individuals* a "argumentos trascendentales" en los que "es sólo porque la solución es posible por lo que el

¹ Para lo que sigue se tendrán en cuenta, especialmente sus artículos de (1974) 1975 y 1984.

problema existe"². Y en escuetos análisis muestra cómo, a su juicio, el componente autorreferencial está, como denominador común, a la base de la explicación de todas esas afirmaciones. Incluso, Bubner pasa a mostrar *con posterioridad a estos análisis* que la autorreferencialidad es relevante asimismo para el argumento trascendental de Kant³.

Ahora bien, al aclarar a partir de los textos de este último, qué significa que un argumento trascendental es un argumento autorreferencial, surge un rasgo, ya señalado con ocasión de la defensa de Genova: la cuestión trascendental que ocupara a Kant, *i. e.* la de la legitimación del conocimiento, está signada por la imposibilidad de disponer de principios más elevados y seguros a partir de los cuales nuestro conocimiento sensible de experiencia pudiera seguirse con fuerza deductiva. Disponer de tales principios sería un ingreso indebido en la esfera de la metafísica dogmática. En cierto sentido, la legitimación no debe abandonar el nivel de la facticidad del conocimiento⁴. No obstante, tampoco puede recaer en la experiencia para hacerse efectiva, puesto que aquella no comporta ninguna legitimidad de carácter necesario. Ha de ingresar, entonces, en cierto metanivel intermedio, por decirlo así, entre el conocimiento fáctico y los principios metafísicos de razón⁵. Pero, al carecer de principios que dan inicio a la deducción y al estar proscritas justificaciones empíricas, la pregunta que se impone es, pues, ¿de dónde saca el argumento su fuerza legitimante? La respuesta de Bubner es por apelación a la estrategia argumentativa que el argumento exhibe y que él caracteriza como *la comprobación de la "carencia de alternativas"*.

[...] la legitimación de tal conocimiento sólo es posible como una demostración de la *carencia de alternativas* a ese conocimiento. Sólo se puede demostrar que el conocimiento es posible de esta manera y de ninguna otra, y esto sólo puede ser

² L. Wittgenstein, (1918) [(1973) 1997], pp. 160-161; W. von O. Quine, (1969) 1974, p. 91; P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 40.

³ Cf. R. Bubner, (1974), 1975, pp. 454-466. Por lo que respecta a las coincidencias entre los análisis de Genova y de Bubner, cabe enfatizar las referencias de éste último a "presuposición trascendental" en conexión con el interés de Wittgenstein en las relaciones entre la lógica del lenguaje significativo y el mundo (cf. R. Bubner, (1974) 1975, pp. 454-456) y al nexo trascendental entre lo relativo y lo necesario que puede entrecerse en las consideraciones de Quine acerca de la necesidad de un compromiso ontológico relativo a todo lenguaje (cf. R. Bubner, (1974) 1975, pp. 456-458).

⁴ Cf. R. Bubner, (1974) 1975, p. 463; R. Bubner, (1981) 1984, pp. 70 y 72; y más atrás, capítulo dos, pp. 61-62.

⁵ Cf. R. Bubner, (1974) 1975, pp. 465-466 y R. Bubner, (1981) 1984, pp. 69-70

demostrado en la medida en que quedan excluidas formas alternativas de conocimiento. Este es el modo de legitimación que se le abre a Kant.⁶

Es decir, en el argumento trascendental llega a obtenerse conocimiento del conocimiento mismo, sin que tal comprensión sea ni metafísica ni tautológica, por un procedimiento en cierto sentido *negativo*. Se muestra que cierto conocimiento es posible de determinada manera y de ninguna otra haciendo evidente que cualquier alternativa que abandone el sector propio de éste, o bien *no* produce verdadero conocimiento, o bien incluso *no* le es dado poder ser concebida sin apelación a los elementos del conocimiento al que pretende oponerse.

La posibilidad *lógica de concebir* estructuras alternativas no queda excluida. Justamente nuestra forma de conocimiento es tal que no permite disponer de primeros principios que mostraran que las posibles alternativas entran en contradicción racional con ellos. Incluso Kant mismo es el que recurre a una de tales ficciones cuando introduce el caso límite del *intellectus archetypus*. Pero es esta misma ficción la que permite ejemplificar que concebir una alternativa no implica ni que sea válida, ni, más aun, que sea eso que pretende ser. Por un lado, una intuición originaria o una intuición intelectual que creara por el mismo acto de intelección sus propios objetos puede proporcionar conocimiento divino e infinito de estos últimos; no puede dar, en cambio, nuestro conocimiento finito y sensible, menos aún puede ser una justificación de la posesión del mismo. No basta un garante todopoderoso, lo que se busca es un solvente y autosuficiente poseedor. En definitiva, tal intuición no aporta ni legitima lo que nosotros tendríamos por verdadero conocimiento⁷.

Por otro lado, la ficción kantiana sólo se aclara en lo que *no* es, en la negación de los rasgos de nuestro propio entendimiento, *i.e.*, en su *no* estar limitado a la percepción sensible y en su carácter *no* sintético-discursivo. De este modo, la supuesta alternativa demuestra no ser genuinamente tal, pues sólo puede entenderse por apelación a los elementos del conocimiento para el cual

⁶ R. Bubner, (1974) 1975, p. 463. Cf. también R. Bubner, (1981) 1984, p. 70. En el capítulo anterior, ya hemos señalado que otra posibilidad sería recurrir a una noción más comprensiva de deductibilidad como propone Hintikka. Véase capítulo 2, nota 48.

⁷ También constituirían ejemplos de este caso en el que la alternativa no produce verdadero conocimiento las nociones analizadas en la Dialéctica trascendental, donde Kant a través de paralogismos, antinomias y pruebas falaces muestra como la alternativa propuesta no satisface las condiciones del conocimiento. Cf. R. Bubner, (1981) 1984, p. 70.

ella debía constituirse en una posibilidad divergente. En otras palabras, la referencia kantiana al *intellectus archetypus* por la vía negativa como intuición intelectual, no sensible, o como entendimiento intuitivo, no discursivo, no hace sino suponer, para suprimirlas nuestras propias facultades cognoscitivas, y en tal sentido, no alcanza para representar frente a ellas una alternativa verdadera. Pero esto muestra, además, que la inteligibilidad misma de la supuesta alternativa depende, o tiene como condición de posibilidad, el tipo de conocimiento que ella pretendía excluir, reforzando así el carácter verdaderamente trascendental del conocimiento en cuestión. La formulación meramente negativa pone en evidencia que existe un inevitable *minimum de elementos comunes* a la alternativa propuesta y a la forma de conocimiento que de hecho tenemos. Y esto no hace más que destacar que la estructura general del conocimiento siempre debe ser presupuesta *aún para que una alternativa pueda ser conceptualizada*, que no es posible concebir alternativas sin hacer uso de la forma a la que las alternativas se oponen. Pensamos otro conocimiento desde nuestro conocimiento. Hablamos de y tematizamos otro lenguaje u otra comprensión lingüística con nuestro lenguaje y desde nuestra comprensión. El momento autorreferencial está siempre e inevitablemente presente⁸.

Bubner considera que esta *demostración* de la carencia de auténticas alternativas al conocimiento es *meramente fáctica*, debido a la razón, ya señalada, de que no hay principios absolutos e independientes de los cuales se pueda derivar con necesidad lógica la certeza de que no existen ni pueden existir tales alternativas⁹. Sin embargo, esa facticidad es de algún modo trascendida en el argumento trascendental gracias a su autorreferencialidad

⁸ R. Bubner, (1974) 1975, pp. 463-466, R. Bubner, (1981) 1984, pp. 69-70, E. Förster, 1989, pp. 11-14.

⁹ Cf. Bubner, (1981) 1984, p. 70. Genova se manifiesta en igual sentido. Sostiene que las conclusiones de los argumentos trascendentales afirman lo que es el caso, pero no lo que necesariamente es el caso, de tal modo que se pudiera pensar que la imposibilidad de otras alternativas es lógica. Lo que se puede mostrar es sólo lo que es el caso *para el conocimiento humano*. (Cf. A. C. Genova, 1982, p. 112). A este respecto, y relacionado con los problemas de modalidad que presenta el argumento trascendental [véase más atrás, capítulo segundo, nota 20] surge ahora que, paradójicamente, en cierto sentido puede decirse que la conclusión de un argumento trascendental es contingente y, en efecto, lo es si lo que se tiene en cuenta es que "desde el punto de vista de todos los mundos posibles, es lógicamente posible que el esquema conceptual pudiera haber sido de otro modo que el que es" (A. C. Genova, 1982, p. 113). Pero eso no significa decir que por ser contingente es *a posteriori*. Se trata no obstante de proposiciones sintéticas *a priori*. A su vez, este carácter *a priori* y, por tanto necesario, no es absoluto y con abstracción del contexto: los principios son necesariamente los que son y necesarios para lo que es, porque el conocimiento humano es el que es. (Cf. A. C. Genova, 1982, pp. 112-114).

característica. Y encuentra que ella constituye así un "*momento lógico*" de validación. Como él mismo lo explicita:

Si llega a ser patente que incluso razonar acerca de formas fácticas de conocimiento y la aclaración de sus precondiciones no es posible sin hacer uso de ciertos elementos de esa forma, entonces lo que se demuestra no es un estado de cosas meramente fáctico. Más bien, es una *estructura lógica* que muestra la validez de la forma de conocimiento en cuestión.¹⁰

Debido a la autorreferencialidad y al argumentar *sin alternativas*, el argumento trascendental trasciende el nivel de la facticidad para desarrollarse en el metanivel. Desde allí reconoce con carácter insoslayable algo acerca del entendimiento (o del lenguaje) en general, aún cuando lo reconocido conserva el estatuto de un hecho: la *ineludible contingencia* de que toda consideración de la posibilidad del entendimiento (o el lenguaje) tiene que ser efectuada por el entendimiento (o el lenguaje) mismo. La validez del procedimiento renuncia a equipararse con necesidad, pero la sustituye por ineludibilidad, que no es sino otra forma de decir "no hay alternativa".

1.2. La estrategia de defensa jurídica del argumento trascendental.

He querido resaltar esta calificación como *momento lógico* de la autorreferencialidad y su conexa estrategia de demostración de la carencia de auténticas alternativas, porque ella aparece —aunque ya no designada de esta manera— en el trabajo de Bubner de 1984 como sumándose a, pero en definitiva tratando de sustituir, otra forma de validación que también presentan los argumentos trascendentales kantianos.

Como ya se señalara, Kant no habría tenido en mente sólo una procedimiento lógico cuando se preocupara por el método subyacente a sus argumentaciones críticas. Entendidas como situaciones discursivas más integrales y más complejas permiten también la comparación con los

¹⁰ R. Bubner, (1974) 1975, pp. 464-465. El subrayado es mío.

procedimientos legales, sobre todo con aquellos que signaban la época y merecían el nombre de "deducciones". Es este sentido jurídico, y no lógico, el que aparece en los pasajes iniciales de la *Análisis trascendental*. Como se recordará, según él, el término "deducción" vale para la prueba que, en un asunto litigioso, versa sobre una cuestión de derecho (*quid juris*) y en la que se expone la facultad o legitimidad de una pretensión jurídica¹¹. Este procedimiento, utilizado entre los siglos XIV y XVIII en las disputas territoriales o por la sucesión del trono en las que entraban los diversos integrantes del Sacro Imperio Romano¹², sirve de modelo para que Kant lo extienda a las controversias acerca de las pretensiones de conocimiento. Tan antiguas como la filosofía misma, en su época volvían a presentarse con características peculiares. Los defensores de la legitimidad cognoscitiva se adentraban en la palestra llevando los estandartes e insignias de la razón, los detractores las del empirismo escéptico. Son estos últimos los que cuestionan un derecho que los racionalistas y el filósofo crítico pretenden: la posesión y el uso de facultades y elementos que dispensan conocimiento. Es, pues, ante ellos que hay que presentar las pruebas que obliguen al reconocimiento de que tal derecho ha sido otorgado, que tal derecho se ha *adquirido* legítimamente. Y, al igual que en el caso de las controversias histórico-legales, ello equivale a retrotraerse a los *orígenes*, es decir, a aquellos hechos o acciones que instituyen el derecho como tal¹³.

Este tipo más laxo de argumentación permite la introducción de consideraciones retóricas y que se destaque como la finalidad del discurso la consecución de un convencimiento, más que la prueba de una verdad. Al tratarse de una prueba de legitimación legal, ya no se trata de lograr el tipo de asentimiento universal que comporta una prueba correcta en base a un criterio de racionalidad y del que los argumentos trascendentales parecen carecer además por la imposibilidad de acceder a principios metafísicos de carácter fundante. En los casos legales no está en juego una posible renuncia a la razón por medio de la contradicción que implicaría la negación de un principio. Discutir principios racionales equivale a discutir y renunciar a la razón misma. La legitimidad de un derecho, en cambio, puede ser discutida sin tacharlo como irracional. Lo único que se pone en duda es que se tenga conciencia de lo que lo constituye en derecho y, con ello, que se dé el tipo de reconocimiento que otorga la validez sin la cual el derecho no sería tal. Pero,

¹¹ Cf. A 84 =B 116.

¹² Cf. capítulo uno, nota 46.

¹³ Cf. capítulo uno, nota 47.

entonces, si bien difiere de una necesidad lógica, el afirmar el principio en caso de lograrse el convencimiento, no es tampoco algo que sea indiferente de ser aceptado o rechazado¹⁴.

Teniendo en cuenta este tipo de consideraciones, es que Kant redacta la deducción trascendental de las categorías. Según la reconstrucción de Bubner, en ella, el apelar a la autocomprensión de cada sujeto constituye el momento legitimante de la prueba. El sujeto del conocimiento no puede negar con sentido su propia constitución como autoconciencia. Negarla importaría el peligro de dejar de comprenderse a sí mismo como sujeto. De modo inverso, afirmarla, si bien no responde a una necesidad lógica, es lo que se le impone a todo sujeto que no quiera renunciar al derecho de comprenderse como tal. Y, puesto que en el transcurso de la argumentación surge que semejante autocomprensión está a su vez ligada a una apercepción trascendental como síntesis originaria queda también validada así la experiencia de objetos entendidos como unidades de apariciones sensibles ordenadas e integradas por la acción de dicha síntesis. La experiencia que de hecho tenemos remite como condición de posibilidad a "un fundamento que nadie puede negar en la total conciencia de sí". El argumento no abandona el sector del conocimiento fáctico, pero no por ello renuncia a la validez: "extrae su fuerza de la amenazadora pérdida de consistencia de la autocomprensión". Su validez no equivale a necesidad lógica, ni se encuentra en un fundamento metafísico de deducción, sino en una "prueba de defensa irrecusable"¹⁵.

Ahora bien, lo que la filosofía contemporánea ha traído, entre otras cosas, es el cuestionamiento de esta comprensión de la autoconciencia como sujeto privilegiado y fundamento de derecho. El giro lingüístico es el giro hacia el reconocimiento de la constitución originariamente lingüística de nosotros mismos y de nuestra comprensión del mundo¹⁶. El yo no es ni una conciencia sintética originaria, ni una intuición evidente. En todo caso, el "yo pienso" es él mismo un enunciado que requiere articularse a través de un hablante por

¹⁴ Cf. R. Bubner, (1981) 1984, pp. 65-67 y 69-70.

¹⁵ Cf. R. Bubner, (1981) 1984, pp. 66-67.

¹⁶ En éste como en otros aspectos, R. Rorty discrepa con Bubner. Rorty está de acuerdo en situar el punto de partida del movimiento que reemplaza la deducción kantiana por argumentos trascendentales en el cuestionamiento acerca del carácter privilegiado de la autoconciencia. Pero, en cambio, considera que tanto las pretensiones de conocer de un modo especial nuestra subjetividad cognoscente, cuanto la de conocer de manera privilegiada la naturaleza del lenguaje son "metafísicamente dogmáticas" y, en definitiva, "variaciones menores de lo que Heidegger llamó 'la tradición onto-teológica' y Dewey 'la búsqueda de la certeza'" (R. Rorty, 1979, p. 81).

medio de una comunicación lingüística que excluye el solipsismo presentándose como intercomunicación de unos sujetos con otros. Este giro es el que se quiere destacar sustituyendo con la denominación de "argumentos trascendentales" lo que en Kant eran "deducciones"¹⁷. Pero, también por ese mismo giro, aquella pregunta por lo que confiere validez o fuerza argumentativa a estos procedimientos ya no puede responderse por algo que sólo es privativo del contexto filosófico kantiano —según esta lectura de Bubner, el peligro de perder la comprensión de la constitución del yo como autoconciencia. La respuesta exige volver a situarse en un terreno común. Pese al giro, se conserva aún aquel aspecto del significado de "trascendental" que, tanto en Kant como ahora, puede equipararse a autorreferencialidad y que, tanto en Kant como ahora también promete desde la contingencia un resultado incontrovertible, como ya se ha dicho, sin alternativa¹⁸.

Sin embargo, es notorio, que en este trabajo de 1984, por un lado, ya no se califique a la autorreferencialidad y a la carencia de alternativa como momento o estructura lógica. Por otro lado, que se resalte que la argumentación trascendental entendida ahora desde la filosofía del lenguaje

¹⁷ Bubner ofrece un breve, pero interesante, *racconto* histórico de los diferentes destinos que tuvieron los elementos del canon lógico desde que en la filosofía griega Platón y Aristóteles distinguieran entre prueba apodíctica y persuasión retórica. Señala que mientras la prueba estructurada según el modelo de la ciencia matemática siguió casi ininterrumpidamente un camino recto, por el cual llegó hasta la actual filosofía de la ciencia como el paradigma de conocimiento, el camino de la lógica retórica muestra sugerentes cambios de posta. Ya el arte romano del discurso entiende por el término latino '*argumentum*' aquellos relatos o relaciones que en un caso de conflicto se preocupan por convencer a alguno de los litigantes y que, por tanto, no pretenden fuerza persuasiva más allá del contexto de disputa. Luego, con Bacon, la técnica originariamente retórica de invención de ejemplos, al utilizarse como '*inductio*' se transforma en instrumento científico para la nueva ciencia de la naturaleza, al mismo tiempo que la demostración se vuelve sospechosa de ser un mero truco retórico para engendrar con solas palabras conocimiento aparente. Esta "revolución en el modo de pensar" es la que Kant celebra en el Prefacio de la *KrV* (cf. B XII) y la que retoma, sin embargo, con el objeto de restituir una metafísica que ya no caiga en, ni genere, ilusiones dialécticas. El modelo jurídico kantiano de deducción, la absolutización idealista de la conciencia como fundamento de derecho y su posterior sustitución por el lenguaje en la filosofía actual constituyen las etapas finales de este camino, en el que las deducciones kantianas terminan transformándose en argumentos trascendentales. (Cf. R. Bubner, (1981) 1984, pp. 63-69.)

Lo que me parece digno de enfatizar de este desarrollo es que sugiere una interesante forma de comprender la "revolución kantiana", ya no desde el modelo científico-copernicano, sino desde el modelo retórico-baconiano: algo así como si Kant en este contexto de deducciones y argumentos trascendentales hubiera pensado que se avanzaría más y se solucionarían los problemas del conocimiento si se ensayara también un cambio en las consideraciones metodológicas sustituyendo los modelos demostrativos matemáticos por los modelos jurídico-retóricos.

¹⁸ Cf. R. Bubner, (1981) 1984, pp. 68-69 y 71-72.

contemporánea refuerce la consideración de la misma como praxis del discurso. Estos dos hechos indicarían que, dejando de lado el cambio de peso de prueba, subsiste, no obstante, en los argumentos trascendentales algo del espíritu de la deducción kantiana en sentido jurídico y que se condensa en estas frases de Bubner:

El argumentar se cumple siempre en el marco de una situación de diálogo, donde se discuten o se justifican afirmaciones, donde expresas razones deben convencer y dónde las propuestas exigen acuerdo explícito. No argumenta nadie que no quiera convencer a algún interlocutor posible, y sin la participación efectiva de un participante que acuerda o que contradice los argumentos se reducen a tesis de papel. Las [...] reflexiones sobre la estructura de un argumento trascendental han de verse a partir de este trasfondo.¹⁹

Me parece digno destacar estas consideraciones, porque al resaltar la comprensión del argumento trascendental como práctica discursiva también permiten llevar al primer plano de la escena la actuación que en el argumento tiene aquel frente al cual el derecho litigado debe ser defendido. Hoy, como ayer en Kant, el representante de este papel sigue siendo el escéptico; y algunos han visto, más que en la autorreferencialidad, en la especial estrategia que ante él despliega el argumento la característica peculiar de la argumentación trascendental. Notado esto, se debe, entonces, girar también hacia esos nuevos puntos de vista. Se lo hará fundamentalmente hacia las consideraciones de Strawson y Walker.

¹⁹ R. Bubner, (1981) 1984, p. 68. Cabe destacar que en el contexto contemporáneo de argumentación, para Bubner no sólo subsiste esta impronta discursivo-jurídica de las deducciones kantianas. También allí se pueden detectar las estrategias de defensa por exclusión de alternativas, entendida ahora como muestra del peligro de la pérdida, ya no de la comprensión de cada uno como sujeto o conciencia cognoscente, pero sí de la propia comprensión lingüística o del uso significativo del lenguaje del que se dispone. Cf. R. Bubner, (1981) 1984, pp. 68-75.

1.3. El argumento trascendental como estrategia antiescéptica.

1.3.1. El escéptico retratado por Strawson

Al considerar el papel que los argumentos trascendentales cumplen en las discusiones contra el escéptico se toma como modelo el planteo de Strawson en *Individuals* ²⁰. Desde un comienzo, el propósito de Strawson en dicha obra es, en parte, exhibir algunos rasgos generales y estructurales del esquema conceptual, o manera en que concebimos el mundo²¹. Uno de los aspectos de dicha concepción es, en términos generales, que lo pensamos como continente de cosas particulares; en términos más filosóficos, que nuestra ontología comprende particulares objetivos. Ejemplos de ellos son los sucesos históricos, los objetos materiales, las personas, sus sombras. La primera condición necesaria para que incluyamos particulares de alguno de los tipos señalados en nuestra ontología es la de que seamos capaces de identificarlos como tales particulares. Esa identificación la hacemos, como hablantes de un discurso, por medio de expresiones que pueden denominarse "referencias identificadoras", pero la identificación se logra como tal, sólo cuando un oyente, sobre la base de la referencia identificadora a un particular hecha por el hablante identifica el particular. Habrá que preguntarse, entonces, por las identificaciones del oyente, por las condiciones que creemos deben satisfacerse para que afirmemos que un oyente sabe a qué particular está haciendo referencia un hablante. Pero, además, puesto que se trata de toda una ontología, se preguntará por identificaciones completas, es decir, se excluirá aquellas identificaciones que sólo sean relativas al relato del hablante²². Como dice Strawson, si la identificación es dentro de un cierto relato contado por cierto hablante, la identificación es dentro de su historia (*story*). Por lo que se pregunta es, en cambio, por la identificación dentro de la historia (*history*)²³. Un caso de esta identificación completa posible es la identificación demostrativa. Ella se da cuando el oyente puede distinguir, ahora o hace un

²⁰ Sin embargo, como aclara Ralph C. S Walker, Strawson mismo, debido al poco éxito en contar con argumentos válidos o no triviales, ya ha reducido las pretensiones con respecto al propósito de los argumentos trascendentales, renunciando, justamente, a verlos como una defensa concluyente contra el escéptico. Ellos se restringirían a mostrar la conexión, coherencia y dependencia de los principales elementos de nuestro esquema conceptual. Véase R. S. Walker, 1989, p. 55 y P. F. Strawson, 1982, p. 50.

²¹ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 15.

²² Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 15-18.

²³ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 18.

momento, y de modo sensible, por ejemplo, por la vista, el oído, el tacto, el particular al que se hace referencia, sabiendo que es ese particular. Sin embargo, esta condición de discriminar sensiblemente es una condición suficiente, pero no necesaria, para hacer identificaciones completas. Hay otros casos en los que la identificación no es demostrativa, son aquellos en que el particular a identificar no está dentro del ámbito de particulares que se presentan de modo sensible. En estos, se puede suponer que la identificación depende de descripciones *exclusivamente* en términos generales. Pero esta suposición es falsa. Puede haber casos en los que el particular que no puede ser identificado demostrativamente lo sea, sin embargo, relacionándolo de un modo singular con otro particular que sí pueda serlo. De este modo, la identificación no demostrativa puede basarse también en la identificación demostrativa²⁴. Ahora bien, a lo que esta posibilidad conduce es a la posibilidad más general de que para todo particular al que podamos hacer referencia haya alguna descripción que lo relacione singularmente con cualquier otro y de modo tal que la identificación sea completa y no relativa —i.e., como se ha señalado, no dependiente de un relato dado. En tal caso, puede haber también un único sistema de relaciones en el que cada particular tiene un lugar y que incluye a cualquier otro directamente localizable. Este sistema no sólo es plausible de suponer sino que es necesario admitirlo si es que se quiere satisfacer el requisito de excluir las identificaciones dependientes de un relato dado; se trata de

[...] el sistema de relaciones espaciales y temporales en el que cada particular se relaciona singularmente con cualquier otro²⁵.

Siempre estamos en posesión de un entramado uniforme de conocimiento de particulares en el que nosotros y nuestro entorno inmediato tenemos un lugar que conocemos, y en el que cada elemento se relaciona de modo singular con cualquier otro, y por consiguiente, con nosotros y nuestro entorno. Justamente, el hecho de que tengamos y conozcamos nuestro lugar en los sistemas relativamente sofisticados de fecho y localización que usamos, proporciona el punto de referencia que individúa el entramado y permite individuar otros particulares. Esto lo hacemos no ocasional, sino esencialmente y en todos los casos de identificación de particulares. Es así como los sumamos a nuestro entramado de conocimiento. Y si bien otros tipos de relaciones, además

²⁴ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 18-22.

²⁵ P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 22.

de las espacio-temporales podrían servir a los efectos de la identificación, es a éstas a las que otorgamos preeminencia. Ello se debe a que

Todo particular o tiene su lugar en este sistema o es de un tipo cuyos miembros no pueden en general ser identificados excepto por referencia a particulares de otros tipos que tienen su lugar en él; y todo particular que tiene su lugar en el sistema tiene un lugar único en él. No hay ningún otro sistema de relaciones entre particulares del que todo esto sea cierto.²⁶

Incluso, el sistema de relaciones espacio-temporales está a la base de cualquier otro sistema de relaciones entre particulares, en la medida en que éstas siempre implican elementos o transacciones espacio-temporales. Se ha de admitir, entonces, que nuestro esquema conceptual incluye un único sistema espacio-temporal unificado y que operamos con éste²⁷.

Strawson pasa a preguntarse entonces por algunas de las condiciones de la posesión y uso de tal esquema. Es en el marco de dar respuesta a esa pregunta que surge otro tipo de identificación, aquella en la que se satisfacen criterios o métodos que permiten decir que un particular encontrado en una ocasión o descrito con respecto a una ocasión es "el mismo individuo" que un particular encontrado en otra ocasión o descrito con respecto a otra ocasión. Es lo que denominamos más precisamente "reidentificación"²⁸. Lo que surge ahora, es que contar en algunos casos con criterios de reidentificación es una condición necesaria para operar con nuestro esquema que incluye un sistema espacio-temporal unificado posibilitante del otro tipo de identificación, la identificación referencial (o del hablante-oyente). Uno de los argumentos que sustenta esta conclusión es el siguiente.

Se parte desde el reconocimiento de la facticidad de nuestra percepción. Ella es tal que el campo de nuestra observación es limitado y que cambia con nuestros movimientos; además, momentos como el sueño indican que se da en intervalos interrumpidos por otros en los que no se da.

(1) Nuestra percepción es siempre discontinua y limitada.

Por otro lado, y por las consideraciones que se han hecho anteriormente

²⁶ P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 25-26.

²⁷ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 22-30.

²⁸ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 31.

- (2) no hay duda de que tenemos la idea de un único sistema espacio-temporal de cosas materiales en el que toda cosa se relaciona espacialmente en cualquier momento con toda otra cosa en todo otro momento.

Debido a (1), filósofos escépticos de mentalidad humeana, han cuestionado, sin embargo, que podamos estar seguros también de la identidad continua de particulares. Es decir, han cuestionado la posibilidad de reidentificación. Concédase, pues, la posición escéptica y supóngase que

- (3) nunca podemos adscribirles identidad a los particulares en casos de observación no continua.

Ahora bien, lo que sí podemos en los casos de observación discontinua es identificar referencialmente particulares. Por ejemplo podemos, en un momento t —digamos ayer por la noche, más exactamente a las 23 hs 47' 38" p. m.—, identificar como x un particular —por ejemplo, el par de anteojos de marco ligeramente oval que en un descuido cayeron y perdieron uno de sus cristales. Sabemos que esto tiene como condición necesaria localizar a x directamente o por sus relaciones con otros particulares en un sistema espacio-temporal unificado, $E-T$ —para el caso, un espacio tridimensional con un escritorio desde cuya altura se inició la caída, con un piso de madera que posteriormente no amortiguó el golpe, etc. etc.. Del mismo modo, en un momento t' —digamos hoy por la mañana, más exactamente a las 6 hs. 59' 41" a. m.—, podemos identificar como x' un particular por referencia a un sistema espacio-temporal unificado, $E-T'$ —podemos identificarlo como un par de anteojos de marco ligeramente oval con un solo cristal abandonados sobre un escritorio en una pieza con piso de parqué. Puesto que, por hipótesis, la percepción es discontinua de t a t' , no podemos decir que x es el mismo que x' , pues, en cuanto escépticos, nunca podemos estar seguros de reidentificar particulares en tales casos. Sin embargo, tal duda, la duda de si x es el mismo que x' , supone poner en relación el sistema $E-T$ en el que identificamos a x , con el sistema $E-T'$ en que identificamos a x' : preguntarse por la identidad de x con x' , supone, de algún modo, poder conectar la *ocasión* en que se da x con la *ocasión* en que se da x' . Pero no podemos hacer esto si no podemos reidentificar elementos comunes a esas diferentes ocasiones (al menos nosotros, que dudamos —o nos lamentamos—, o nuestros cuerpos que han tenido sensiblemente la percepción, aunque discontinua de x y x' , deben ser un elemento común a ambos sistemas). Dicho de otra manera, si el escéptico se empeña en su escepticismo —(3)—, debe aceptar sistemas espacio-temporales

distintos e independientes, para identificar referencialmente particulares en cada caso discontinuo de percepción. O sea, expresado en forma negativa, debe renunciar a (2), la idea de un sistema espacio-temporal unificado. Y eso equivale a renunciar a su propio esquema conceptual. Si persiste en aceptar el esquema conceptual, debe renunciar a su escepticismo, porque su propia duda escéptica sólo tiene sentido dentro de este esquema conceptual que incluye la creencia por él negada como una de las condiciones necesarias de su empleo²⁹. Como lo dice el mismo Strawson:

Esto nos da una caracterización más profunda de la posición del escéptico. Él pretende aceptar un esquema conceptual, pero al mismo tiempo rechaza completamente [quietly: tranquilamente] una de las condiciones de su empleo. De este modo, sus dudas son irreales, no simplemente porque son dudas lógicamente irresolubles, sino porque equivalen al rechazo del esquema conceptual todo dentro del cual solamente tales dudas tienen sentido. Así, de modo bastante natural, la alternativa a la duda que él nos ofrece es la sugerencia de que no tenemos realmente, o no debemos tener realmente, el esquema conceptual que de hecho tenemos; que no significamos realmente, o no debemos realmente significar lo que pensamos que significamos, lo que de hecho significamos. Pero esta alternativa es absurda. Pues todo el proceso de razonamiento sólo comienza porque el esquema es como es; y no podemos cambiarlo aun cuando lo queramos. Finalmente, podemos si así lo elegimos, considerar que el escéptico nos ofrece para la contemplación el esbozo de un esquema alternativo y esto es considerarlo como un metafísico revisionista con quien no deseamos enemistarnos [quarrel: disputar], pero a quien no necesitamos seguir.³⁰

La imagen que Strawson da del escéptico en el contexto de las argumentaciones trascendentales es, pues, la de alguien empeñado en negar una creencia y frente a quien el argumento trascendental aparece como el procedimiento que permite mostrarle lo inadecuado de su negación, en la medida en que la misma sólo tiene sentido dentro del esquema conceptual que incluye la creencia por él negada. Como lo dice para el caso del argumento posterior —aquel en el que muestra que los objetos tridimensionales con alguna duración en el tiempo y accesibles a la observación, i. e., los cuerpos materiales, son los particulares básicos que posibilitan la identificación referencial de cualquier otro particular—:

No se trata de que, por un lado, tengamos un esquema conceptual que nos ofrece un cierto problema de identificación de particulares, mientras que, por otro lado, existen cuerpos materiales con suficiente riqueza y fuerza para hacer posible la solución de esos problemas. *Es sólo porque la solución es posible por lo que el problema existe. Así sucede con todos los argumentos trascendentales.*³¹

²⁹ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 31-38.

³⁰ P. F. Strawson, (1959) 1964, pp. 35-36.

³¹ P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 40. El subrayado es mío. Para la crítica de Hintikka con respecto a denominar como trascendentales estos argumentos, véase capítulo 2, nota 44.

En ese caso, como en el de la duda escéptica acerca de la reidentificación o todo otro semejante, el argumento trascendental le muestra al escéptico que lo que objeta o presenta como problema ya se hizo: porque la solución es posible, el problema existe.

1.3.2. Los retoques de Walker al retrato del escéptico.

Esta manera de considerar los argumentos trascendentales como argumentos antiescéticos ha sido defendida también por Ralph C. S. Walker³². Sin embargo, éste ha presentado ciertos reparos frente a la caracterización que del escéptico hace Strawson, por entender que en ella se comete cierta injusticia en el retrato de lo que de hecho es aquél. Walker objeta que el escéptico aparezca como alguien empeñado en rechazar una creencia, pues por lo común éste no niega lo que cree ordinariamente el hombre vulgar, en especial, aquello que es el centro de interés de los argumentos de Strawson, por ej. comparte las creencias acerca de objetos materiales y otras mentes. Al igual que el hombre corriente, el escéptico acepta estas creencias con vistas a la práctica diaria y lo único que cuestiona es que ellas sean creencias justificadas³³. E incluso con respecto al problema de la justificación, el escéptico no niega que los estándares que se consideran como satisfactorios para propósitos cotidianos, y preeminentemente prácticos, se satisfacen a menudo. Sin embargo, lo que lo inquieta es que dicho estándares no son lo suficientemente altos, pues también pueden ser satisfechos en casos donde él

³² Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 56. Cabe aclarar, sin embargo, que Walker establece una diferencia entre argumentar contra el escéptico y presentar argumentos contra toda forma de escepticismo. Los argumentos trascendentales son sólo casos del primer tipo donde el escéptico no adopta una posición tan extrema por la que se excluye del argumentar mismo. Cf. R. C. S. Walker, 1989, pp. 56, 63 y 72-73.

³³ Walker repara, a este respecto, en el contraste introducido por Annas y Barnes (1985, pp. 7-8 y 166 y siguientes) entre el escepticismo antiguo y el moderno. Son los escépticos antiguos los que extienden su rechazo a la justificación también hacia las creencias. A partir de Descartes, en cambio, el escéptico conserva la creencia y se inquieta sólo por la justificación. Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 75, nota 7.

piensa que las creencias en cuestión no están estrictamente garantizadas como genuino conocimiento³⁴.

Pero si esto es así, también merece corregirse la caracterización del argumento trascendental que se esgrime frente al escéptico. El argumento ya no puede presentarse como un planteo que obligue a los escépticos a aceptar creencias frente al peligro de rechazar todo un esquema conceptual o de caer en la ininteligibilidad. Si el argumento trascendental es un recurso contra ellos, consiste más bien en una prueba de que sus creencias están justificadas, que en un planteo que los obligue meramente a aceptar creencias, pues, como se ha señalado, a éstas de hecho las aceptan. De allí también la necesidad de que el argumento trascendental parta de premisas que el oponente escéptico no cuestione ni en su verdad ni en su justificación, pues sólo bajo esta condición, y presuponiendo además que se trata de alguien que, al prestarse al juego de la argumentación acata sus reglas, entre ellas las lógicas, se le podrá mostrar el carácter verdadero y justificado de las conclusiones que cuestiona. Esto, unido al papel dramático que el escéptico cumple en el teatro filosófico como el tenaz proponente de la duda, hace que no sea fácil encontrar premisas satisfactorias.

Puesto que, como ya sabemos, los argumentos trascendentales tienen que dar cuenta de la experiencia, el conocimiento o el lenguaje mismos, deben partir, entonces, de una premisa, que suele denominarse "premisa epistémica"³⁵, en la que se afirma que hay al menos alguna experiencia, algún conocimiento o algún lenguaje, o bien experiencia, conocimiento o lenguaje de un tipo muy general. Cualquiera de estas afirmaciones debe ser, no obstante, lo suficientemente débil o tan mínima como para satisfacer los requisitos de verdad y de justificación aceptables para el escéptico³⁶. En tal sentido, éste no cuestiona ni como verdadero ni como justificado —o no necesitado de justificación— que podemos conocer algo acerca de los contenidos de nuestros pensamientos, que nuestras experiencias remiten a más de una perspectiva, que los contenidos de conciencia se suceden en una disposición temporal, que hay lenguaje o pensamiento inteligible —si bien en estos últimos casos, el lenguaje o el pensamiento no deben ser entendidos, respectivamente,

³⁴ Cf. R. C. S. Walker, 1989, pp. 56-57.

³⁵ Cf. M. S. Gram, 1971, p. 22; A. C. Genova, 1982, p. 106.

³⁶ Cf. A. C. Genova, 1982, p. 109, donde Genova ejemplifica esto para el argumento de Kant y remite también a M. S. Gram, 1974, p. 316. Aclara además, que la debilidad de la premisa epistémica se requiere para que el argumento no caiga en circularidad; sin embargo, la caracterización que de esta premisa da él mismo en pp. 106 y 114, creemos, puede ser merecedora de dicha crítica.

como sistemas complejos de comunicación o como sistemas sofisticados de creencias, puesto que ello ya es más fácil de objetar³⁷.

La segunda premisa necesaria para llegar a una conclusión antiescética a partir de la recién señalada ha de ser, según Walker, una premisa de forma condicional; debe tener el sentido de que *si* la premisa que afirma que hay experiencia, conocimiento o lenguaje es verdadera, *entonces* la conclusión también lo es. De este modo, se podrá sostener que la conclusión es verdadera y justificadamente una condición necesaria o, como diría Kant, una condición de posibilidad de la verdad de la premisa. Ahora bien, para que el escéptico acepte como verdadera y justificada esta segunda premisa pareciera que debe tratarse de una analítica, puesto que sólo las de ese tipo son las que los escépticos normalmente aprobarían como poseedoras de los caracteres requeridos³⁸.

³⁷ Cf. R. C. S. Walker, 1989, pp. 58-59.

³⁸ Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 58. Los condicionales empíricos quedan excluidos no sólo porque son el blanco usual de las dudas escéticas, sino también porque los argumentos trascendentales, en general, intentan investigar no cómo son las cosas, sino cómo deben ser, y los argumentos particulares de Kant intentan establecer conclusiones sintéticas *a priori*, carácter que no puede desprenderse de una premisa empírica (cf. p. 58). Por lo que a esto último respecta, si se adujera entonces que la segunda premisa en vez de ser analítica puede ser sintética *a priori* se debe replicar que "el objetivo de Kant en la *Crítica* es mostrar que, y cómo, es posible el conocimiento sintético *a priori* sin presuponer realmente que tenemos alguno" (p. 63). Ahora, Walker señala también que se pueden advertir dos dificultades de ser analítica la premisa condicional. La primera de ellas consiste en que eso transformaría a los argumentos trascendentales en instrumentos del análisis conceptual. Este análisis estaría basado, además, en el concepto de experiencia que, o bien es demasiado vago como para proporcionar conclusiones no triviales, o bien sería artificialmente construido con las conclusiones que luego se espera extraer de él. La segunda dificultad consiste en cuestionar si las proposiciones analíticas, como aplicaciones de leyes lógicas, merecen el carácter privilegiado de ser inmunes a la duda, carácter que incluso el escéptico les estaría otorgando. Con respecto a la primera dificultad, Walker considera que no es muy seria, pues no es privativa de conceptos como experiencia, conocimiento y lenguaje. A menudo es difícil analizar lo que contiene un concepto, pero no es imposible, ni una tarea que requiera examinar innumerables casos particulares. La segunda dificultad es incluso más amplia que como puede parecer en principio, pues se extiende no sólo a la premisa condicional, sino también a la regla de inferencia que instancia el argumento. Sin embargo, se ha partido de la base de que el escéptico frente al cual el argumento puede ser efectivo es uno que esté dispuesto a entrar en el juego argumentativo. Ese juego requiere el uso del condicional y de las leyes lógicas, al menos en un ámbito amplio de casos. De tal modo que si el escéptico acepta argumentar, eso equivale a que acepta básicamente como verdaderas y justificadas premisas analíticas y reglas de inferencia. Cf. R. C. S. Walker, 1989, pp. 60-65. Con respecto a estos problemas de considerar analíticas las premisas, o a los problemas generales conexos con las premisas del argumento, véase también A. C. Genova, 1982, p. 107 y T. E. Wilkerson, 1976, pp. 200-203.

De este modo, Walker que también se hace eco de aspectos que importan a la dimensión pragmática de los argumentos³⁹, no excluye la posibilidad de que los trascendentales tengan, desde un punto de vista lógico, una forma precisa, si bien no peculiar. De cumplirse los requisitos señalados para las premisas, ellos se presentan como un caso de la prueba deductiva *modus ponens*⁴⁰. No obstante, lo básico de estos argumentos sería, nuevamente, el hecho de que bajo esa forma se despliegue una estrategia antiescéptica: aquella que les hace tomar conciencia a los escépticos que niegan el carácter justificado de creencias a las que adhieren, que en realidad ellos deben aceptar tanto la verdad como la justificación de las mismas, si ellos conservan alguna pretensión de persistir en un juego argumentativo. De lograr este consentimiento de las premisas y admitiendo de parte de los escépticos la aceptación de las reglas de ese juego, reglas que incluyen a las leyes lógicas, estos deberían ulteriormente, en base a la forma de la argumentación, reconocer las conclusiones con el mismo carácter de verdad y justificación.

2. Estrategia argumentativa y peculiaridad trascendental

Si al igual que en el capítulo anterior, se ensayara ahora una evaluación de estas estrategias defensivas del argumento trascendental que ponen más énfasis en la justificación se podría decir lo siguiente. La enmienda de Walker que rectifica el planteo de Strawson es atinente, bien fundada y, por consiguiente, aceptable. Sin embargo, su propuesta general apoya casi exclusivamente procedimientos analíticos y lógicos tanto para la afirmación de las premisas⁴¹ como para la de la conclusión, que a su vez afirma una

³⁹ Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 65.

⁴⁰ Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 67.

⁴¹ En tal sentido, Walker incluso llega a afirmar que "la premisa condicional no requiere ninguna defensa, o bien trascendental o bien de otro tipo" (1989, p. 65); o, expresándose de una manera un poco más moderada que "Puede haber otros principios, además de los lógicos, que deben ser aceptados a la vez como verdaderos y justificados para que sea posible argumentar"; tras aclarar que duda de que los haya, agrega que no obstante, "si los hay, podrían igualmente ser usados para proporcionar las premisas condicionales de los argumentos trascendentales. Y en su caso, nuevamente, no se necesitaría ninguna defensa trascendental: [...]. El único caso en que un argumento trascendental podría ser útil sería uno en que si bien el escéptico tratara a P como justificada no fuera consciente de que lo hizo; aquí el argumento podría ayudarlo a tal toma de conciencia." (1989, p.

condición necesaria, más bien que algo que merezca llamarse presuposición. Esto puede ser un beneficio a la hora de enfrentar el problema de la justificación, pero amenaza con desandar el camino ganado por los estudios analizados en el capítulo anterior y sumir a su propio planteo bajo la sombra de la ausencia de algo que sea digno del título "trascendental". Incluso admitiendo que lo básico del argumento sea su estrategia antiescéptica, uno podría preguntar si entonces todo argumento esgrimido contra un escéptico debe ser considerado trascendental y, como ya sabemos, una respuesta afirmativa tan general no recibirá una acogida ni unánime ni incondicionalmente buena. Por otra parte, tampoco en este caso sale en ayuda de Walker el hecho de que los argumentos discutidos prueben condiciones necesarias para la experiencia, el conocimiento o el lenguaje⁴², pues él mismo asegura estar dispuesto a admitir otros que vayan más allá de eso, incluso a riesgo de penetrar en terrenos ontológicos⁴³.

65). Con esto Walker quiere descartar, además, la posibilidad, también contemplada por Bubner, de que las defensas trascendentales comprometan un regreso al infinito: una vez defendida trascendentalmente la premisa condicional, podría sospecharse que se lo hizo con un argumento que a su vez tiene una premisa condicional que también requiere defensa, y así sucesivamente (Cf. R. C. S. Walker, 1989, pp. 64-65 y p. 75, nota 9). Pareciera que, para Walker, tratándose de una premisa analítica la aceptación por parte del escéptico está garantizada y no hay nada que defender. No queda claro, si ni siquiera hay que tomarse el trabajo de mostrar que la premisa es analítica, o si a eso alude con los casos en los que el escéptico sólo trata a la premisa como justificada pero no es consciente de que lo está.

Por lo que respecta a Bubner, como se recordará, la autorreferencialidad surgía como el carácter propio de argumentos que no pudiendo basarse en principios metafísicos de orden superior debían hacer uso de las propias formas de conocimiento que debían ser legitimadas. Ello de algún modo implicaba a la vez permanecer en el ámbito del conocimiento fáctico, i. e. , el que de hecho tenemos como seres humanos, y a lo sumo trascender hasta un metanivel intermedio que no representara el dogmatismo de los principios de razón. De esta manera, como no hay ningún ascenso más allá del metanivel no parece haber peligro de regreso al infinito, pero como no obstante hay trascendencia de la facticidad al metanivel tampoco se cae en ningún círculo. Cf. R. Bubner, (1974) 1975, p. 455.

⁴² Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 56.

⁴³ Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 75, nota 9 y pp. 72 y 73-75. Aparte de eso, Walker, por un lado, considera que tampoco es necesariamente malo concluir que "no hay ninguna línea divisoria muy tajante entre los argumentos trascendentales y argumentos acerca de las condiciones para tener experiencia con un contenido específico más bien que otro". Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 59. La oposición a Gram, aunque implícita, es sumamente clara. Cf. M. S. Gram, 1971, pp. 15-16.

Por otro lado, tampoco lo inquieta el hecho de que los argumentos trascendentales no sean "los únicos argumentos que pueden exhibir interrelaciones conceptuales", o que puedan "ser usados (en palabras de Strawson) 'para establecer las conexiones entre los principales rasgos o elementos estructurales de nuestro esquema conceptual'", pues también confía en que "entre tales argumentos [los trascendentales] tienen que desempeñar un papel especial debido a la innegable naturaleza de sus premisas." Cf. R. C. S. Walker, 1989, p. 72.

Teniendo todo esto en cuenta, se podría decir, entonces, que las propuestas de Bubner y de Strawson, aunque enfrentan también objeciones que se habrá de señalar, se hacen cargo de una manera más ajustada del hecho de que, por las características especiales de lo que pretenden probar y las del contexto en que se desarrolla la prueba, la justificación tiene que tener también caracteres especiales. Ésta, a su vez, no necesariamente debe ser no deductiva, pero o bien debe dar paso a un concepto más comprehensivo de deducción o bien debe agregar aquellas consideraciones que atiendan a las peculiaridades del caso. Ese es el papel que viene a cumplir la autorreferencialidad y su estrategia de prueba de carencia de alternativas en Bubner o la prueba de Strawson que deja sin alternativa al escéptico porque lo enfrenta a la renuncia del esquema conceptual desde el cual prestó su consentimiento a la argumentación.

3. La noción contemporánea de argumento trascendental.

No obstante lo que antecede, todavía cabe un lugar para el desaliento. Hasta ahora ha resultado una serie de caracterizaciones del argumento trascendental no del todo mutuamente compatibles; se carece aún de una, aunque mínima, noción integradora. Sin embargo, así como la totalidad de los elementos aportados por Kant, que se analizaran en el primer capítulo, llevaron a sugerir una noción kantiana de prueba trascendental, se podría ensayar ahora si, tras la evaluación de los pro y contra de cada una de estas caracterizaciones propuestas se puede llegar, del mismo modo, a una noción de argumento trascendental en sentido contemporáneo que, en principio, dé cuenta de su denominación especial. Sería, además, un beneficio agregado si se pudiera lograr que la misma no entrara en conflicto sustantivo con la noción kantiana. Ambos puntos no significarían, no obstante, que la caracterización que resulte esté exenta de problemas. De hecho todas las que se están tomando en cuenta para intentarlas los presentan, pero ellos podrán ser tratados más adelante, más precisamente en el capítulo sexto. Por ahora todavía queda pendiente esa cuestión más básica de la cual se partiera. Intentaré, finalmente

pues, dar cuenta de una noción unívoca de argumento trascendental que muestre del modo más claro y menos controvertido posible su peculiaridad.

Comenzaré recordando el problema. Con Kant surge —o al menos se toma conciencia de— un nuevo tipo de prueba o argumento al que, debido al rasgo característico de la filosofía crítica, se lo designa, ya sea en Kant, como prueba o, contemporáneamente como argumento trascendental. A partir de allí se pregunta, entonces, qué tiene de específico este proceder argumentativo para ser merecedor de un título peculiar. Es claro que, desde un punto de vista lógico, decir cosas tales como que es un argumento deductivo o que prueba condiciones necesarias, no satisface, puesto que esos caracteres pueden encontrarse en argumentos que no se rotularían con un nombre especial⁴⁴. Por otro lado, también es claro que, no obstante, sería conveniente que fuera deductivo, debido a que aun hoy nos sentimos inclinados a aceptar como concluyentemente justificado lo que se sigue de tales argumentos. De allí que parece prometedor afirmar que el argumento trascendental es un argumento con ese carácter. Y con una forma del mismo se presenta tanto en Kant como en algunos de los estudios actuales: la forma deductiva *modus ponens*. Sin embargo, hemos dicho que esto no basta⁴⁵. Si bajo esta forma se entiende que lo que queda concluido es una condición necesaria, esto es, en cierto sentido, demasiado amplio: muchos argumentos, incluso no trascendentales, prueban eso. Pero, en otro sentido lo expresado es demasiado estrecho. En el marco de las deducciones solemos relacionar condición necesaria con verdad, de tal modo que pensamos que la verdad de la conclusión es una condición necesaria de la verdad de la premisa. Sin embargo, el suelo del que han surgido los argumentos trascendentales, la filosofía kantiana, da ejemplos que muestran que con tales argumentos se pretende más que eso. Kant buscaba verdaderas proposiciones sintéticas *a priori* que dieran cuenta de las empíricas proposiciones sintéticas

⁴⁴ Principalmente, M. S. Gram, 1974.

⁴⁵ Genova observa que debido a este interés de encontrar una forma única y especial (1) no deductiva, (2) no inductiva, o (3) por la que la conclusión no es implicada deductivamente, es que se vio en la relación de presuposición asociada al criterio principio-teorema aquello que prometía resolver el problema de la peculiaridad trascendental. [Véase capítulo dos] Sin embargo, muchos de esos trabajos condujeron en realidad a mostrar que los criterios de Kant, por insuficientes, fracasaban en distinguir las pruebas deductivas de las pruebas trascendentales. Pero, de tener éxito tales intentos tendrían que afrontar el problema de mostrar en dónde reside la fuerza epistémica del argumento, ya que el mismo no es deductivo. En cambio, si el fracaso se debe a que, finalmente el argumento resulta deductivo, el problema relacionado con el argumento trascendental de Kant es el de cómo puede, no obstante, implicar principios sintéticos *a priori*. Cf. A. C. Genova, 1982, p. 107.

a posteriori, que podían ser tanto verdaderas como falsas. De allí que, "visionariamente", por decirlo así, tuviera el tino de remarcar que no buscaba, simplemente esa clase de condiciones necesarias, sino condiciones de posibilidad que merecían llamarse más bien "presuposiciones". Éstas las hay de muy diversos tipos, no son sólo para la verdad, sino también para los valores de verdad, para la sinceridad de las expresiones, la asertabilidad de las mismas y muchas otras cosas. Pero hemos dicho "mucho" y esto parece que nuevamente nos pone en mal camino. Demasiados argumentos pueden tener ahora como objetivo la prueba de presuposiciones, y no a todos los llamaríamos trascendentales sólo por eso. Si estos argumentos son restringidos han de serlo, entonces, porque también lo es la presuposición que legitiman. Ella debe ser una "presuposición trascendental". "Trascendental" es el término que Kant rescatara de la filosofía del medioevo para designar el tipo de conocimiento *a priori* que diera cuenta o justificara nuestro conocimiento de objetos. Parecía buscar, pues, un conocimiento del conocimiento. De allí que ahora, con el título de "trascendental" se aluda a que *la peculiaridad de los argumentos está en parte en el tema u objeto al que se dirigen*. Es el conocimiento, el argumentar o el lenguaje lo que queda implicado en ellos. Y a esto es a lo que se alude cuando se revela que estos argumentos son autorreferenciales o, desde otras posiciones, que en estos argumentos lo que está en juego son nuestras propias operaciones, ya sea como sujetos cognoscentes, como hablantes o como participantes de discursos, que a veces asumen consideraciones éticas o morales.

Ahora bien, al mostrar que el conocimiento o la experiencia y el argumentar, el lenguaje o el discurso en general son justificadamente posibles, *estos argumentos cumplen además y de una manera también peculiar un propósito antiescéptico*. Lo hacen ya sea mostrándole al objetor escéptico que no tiene alternativa al conocimiento, lenguaje o discurso del que partió su objeción, a menos que quiera renunciar a la inteligibilidad o al argumentar mismo, ya sea mostrándole de modo más directo que en la conciencia de las verdades justificadas que acepta se esconde, sin que tome conciencia de ello una verdad justificada que posibilita las primeras.

Por todo ello es por lo que en la Introducción adelantara que creía encontrar en la sugerencia de Ross Harrison la clave o el hilo conductor para guiarse en el laberinto de la argumentación trascendental que lleve hasta su peculiaridad. La misma sólo puede encontrarse si se tienen en cuenta tanto la forma, como el tema y el propósito, porque es más bien en estos dos últimos en

las que ella se revela. Considerar estos tres aspectos permite concluir que *un argumento trascendental en sentido contemporáneo* es un argumento de *forma* deductiva —en un sentido amplio de deducción— dirigido a probar una presuposición trascendental, esto es, una presuposición del *tema* u objeto restringido a tal argumentar que es el conocimiento, el discurso o el lenguaje mismos, con el *propósito* antiescético de mostrar la posibilidad de los mismos, refutando la posición del oponente dejándolo sin alternativa a la aceptación de lo que rechaza.

Estos tres rasgos, como se viera, pero como se verá aún más claramente en lo que sigue, están de algún modo mentados en la caracterización kantiana de prueba trascendental, sin bien con los matices propios de su sistema. Ahora, y por lo que respecta a las pruebas mismas dadas por Kant en el marco de la *KrV* y de *Prolegómenos*, quisiera pasar a mostrar también qué puede aportarle esta discusión de nuestros días sobre argumentos trascendentales al exégeta kantiano.

CAPITULO CUATRO

LAS PRUEBAS TRASCENDENTALES KANTIANAS COMO EJEMPLOS DE ARGUMENTACION TRASCENDENTAL

Estética trascendental

1. Pruebas, deducciones y argumentos trascendentales.

Se acaba de indicar que la reconstrucción intentada de la caracterización de hoy en día del argumento trascendental no parece entrar en conflicto con la noción de prueba kantiana obtenida al concluir el capítulo primero, en la medida en que pueden encontrarse ciertas coincidencias en cuanto a forma, tema y propósito. Si bien esto es así, los elementos kantianos que llevaron a una aclaración de lo que ha de entenderse por dicho argumento no fueron, sin embargo, los mismos que nos condujeran al peculiar tipo de prueba que Kant, en la Doctrina trascendental del método, reclama para las argumentaciones de la filosofía crítica. Mientras el criterio principio-teorema, el sentido jurídico de deducción y el significado moderno dado por Kant al término eje de sus reflexiones, hubieron de considerarse a los efectos de la noción de argumento trascendental, sólo el primero tuvo incidencia en el análisis de lo que expresamente intenta presentarse en la indicaciones metodológicas de la KrV como una prueba semejante.

Eso me permite pensar que conviven en Kant dos maneras distintas de enfrentarse al desafío metodológico que debía representar la introducción de un novedoso tipo de proposiciones, i. e. las sintéticas *a priori*. Por un lado, están las consideraciones que, al menos en principio, aparentan ser algo más lógicas de la Doctrina trascendental del método. Allí el hecho de que la filosofía se diferenciara de las ciencias matemáticas críticamente entendidas le permitía a Kant conservar aún para aquélla lo que ya no valía para éstas. El método matemático resultaba ligado ahora a la construcción en la intuición pura. Por tanto, los procedimientos deductivos-discursivos quedaban vacantes para uso, tal vez exclusivo, de la filosofía. Pero, por otro lado, si considerar como

sintéticas *a priori* a las proposiciones matemáticas debía revolucionar a esta ciencia dando cabida al "intuicionismo", la filosofía no podía, en la medida en que admitiera dentro de ella el mismo tipo de proposiciones, quedar limitada a un método como el deductivo, asociado a lo que ahora se entendía sólo como analítico *a priori*. En algún aspecto, nuevas proposiciones exigían, en cualquier ámbito, nuevos procedimientos metódicos. Además, el problema también crítico de dar una justificación con rasgos de universalidad y necesidad a un conocimiento que, no obstante, fuera de experiencia, ya señalaba que debía mantenerse una diferencia entre lo físico y lo meta-físico. La deducción podía ser un procedimiento discursivo, pero ya no la inferencia a partir de principios metafísicos de razón. La solución que encuentra Kant al problema de la justificación en el ámbito de la Doctrina trascendental del método es, pues, el mentado por la distinción principio-teorema. El carácter peculiar de los principios trascendentales exige un criterio de justificación también peculiar. Ya no se muestra que lo que deriva del principio está contenido en él pasando por los términos medios adecuados. Aquí, el término medio, la experiencia posible, no media entre dos; él es el exclusivo fundamento de legitimación del principio, solo con el cual establece relación; no es tercero mediador entre otros dos que, en definitiva, son parciales expresiones de una única expresión. De allí que también el principio no lo sea en el sentido de comienzo de una cadena deductiva, sino como origen de una acción posibilitante.

Es aquí donde la lógica puede haber dejado su sitio, entonces, a la retórica jurídica. Si una deducción legitima mostrando aquella acción sin la que el derecho no sería tal, el procedimiento legal, como señala Bubner, bien pudiera haber venido a llenar el vacío metodológico que Kant, como todo pionero, debió sentir ante la necesidad de justificar sus especiales proposiciones¹. Sin embargo, también debió sentir que el recurso era muy vulnerable al embate de los críticos. Este nuevo ámbito suponía que otros también podían reclamar derechos; por tanto debía dejarse en claro quién era el que lo detentaba y para esto había que excluir del mismo a los otros posibles litigantes que se presentaran como alternativa². Parece, pues, que la exclusión de concepciones no críticas de espacio y tiempo —como lo son la newtoniana y la leibniziana— en el ámbito de la Estética trascendental, no es una simple observación o corolario

¹ Cf. R. Bubner, (1981) 1984, p. 66.

² Más adelante señalaré la relación que creo encontrar entre el procedimiento de exclusión de alternativas y lo que en la Doctrina trascendental del método se presentara como segunda regla y que prescribía encontrar una prueba única. Ver p. 98.

que puede desprenderse de lo ya probado, sino parte indispensable de la prueba. Debe serlo del mismo modo que en la Analítica de los conceptos, la exclusión de un entendimiento comprendido como conciencia empírica o la exclusión del entendimiento intuitivo son parte del argumento de la deducción trascendental³.

De allí que, para el caso de la deducción trascendental de las categorías sea correcto que el entendimiento como apercepción sintética se señale como aquel origen en el que la prueba encuentra su fuerza⁴, pero no es como quiere Bubner, por algún posible peligro de pérdida de la autocomprensión⁵. El sujeto aparece como la única acción posibilitante de la experiencia que tenemos. De lo contrario, por un lado, las mismas indicaciones que él aporta acerca de la transformación de las deducciones en argumentos trascendentales sobre la base de la sustitución de autoconciencia por comprensión lingüística podrían dar a entender que aquí habría alternativa: a cambio de cosmovisión o de esquema conceptual —cambios que incluyen nuevas perspectivas filosóficas— el fundamento también debía cambiar. Sin embargo, el punto de vista de Kant, compartido por algunos de nuestros contemporáneos —se lo podrá ver en Strawson, por ejemplo⁶— es que mientras la naturaleza humana no cambie los fundamentos deben ser los que son, y no otros. De allí que, —como tal vez sugiere el propio artículo de Bubner— en la actual filosofía del lenguaje lo que hay es más bien un posible paralelo; se sigue pensando lo mismo: la experiencia es orden y se necesita una acción que lo confiera⁷; hoy la llamamos lenguaje, Kant la llamó sujeto trascendental. Han cambiado los nombres, pero no la cosa —algo, por lo demás, no ajeno a Kant, como el mismo

³ Para el caso de las ideas de la razón, en cambio, por un lado, los argumentos de la Dialéctica de la razón pura ya invalidan a estas representaciones, de tal modo que no puede ni siquiera plantearse qué excluir, pues la razón no puede ella misma mostrar legitimidad de derecho; e incluso, en el caso lícito de la función regulativa de las Ideas, considero, por otro lado, que Kant debe admitir alternativas y por ello sus vacilaciones acerca de que haya una genuina deducción trascendental de las mismas. Véase en el capítulo sexto, pp. 241-242.

⁴ Incluso puede encontrarse en él la unicidad de la prueba. Cf. Förster, 1989, p. 7.

⁵ Véase capítulo tercero, pp. 70-71.

⁶ Véase más adelante, capítulo sexto, p. 222.

⁷ Soy consciente de que esto que digo es una simplificación excesiva. Hoy sabemos también de las escisiones y los desórdenes. Pero, creo, que a ello Kant replicaría que aun así, de lo que sabemos es de *un* caos, de todos los rostros que se esconden tras *un* sujeto, de los cruces de relatos que confluyen en *una* historia. Recordemos sus palabras:

"[...] en todo conocimiento de un objeto, la *unidad* del concepto, que se puede llamar *unidad cualitativa*, por cuanto se piensa en ella sólo la unidad de la conexión de lo múltiple de los conocimientos, es algo así como la unidad del tema en un drama, un discurso, una fábula" (§ 12, B 114).

Bubner pudiera acotar. En efecto, en su trabajo de [1974] 1975, hace referencia al pasaje poco conocido de las *Vorlesungen über Metaphysik* (*Lecciones de Metafísica*), del que surge que el propio Kant habría considerado la posibilidad de una

"gramática trascendental, que contiene las bases del lenguaje humano"⁸.

Es por lo demás sugerente esta indicación:

"Una investigación de cómo las formas lingüísticas 'yacen en nuestro intelecto' sería una clase de preparación seguida por la lógica formal y luego [por la] 'filosofía trascendental, la teoría de los conceptos a priori generales'"⁹

Tal sitio de precedencia debiera al menos hacer reflexionar que para ver muy lejos no parece necesario una elevada estatura.

Por otro lado, e introduciendo ahora el aspecto pragmático de no descuidar la consideración del otro participante en el debate que todo argumentar efectivo exige, poner énfasis —como lo hace Bubner— en que la autoconciencia debe ser admitida por todo sujeto que no quiera perder el derecho de comprenderse como tal, no parece un peligro que inquiete al escéptico humeano. En ese sentido, y como se tratará de explicitar aún más en lo que sigue, la fuerza del argumento, si bien está en la apercepción sintética, esto se debe, nuevamente, a la razón de que es origen incluso de aquellas experiencias mínimas que el escéptico no cuestiona ni en su verdad ni en su justificación. De lo contrario, el argumento sólo tendría en cuenta al racionalista, que, como escéptico cartesiano, es bastante peculiar porque es un "escéptico dogmático": él es el que no cuestiona su autocomprensión, justamente porque tiene confianza, casi podría decirse irrestricta, en un instrumento demasiado elevado de conocimiento: la intuición intelectual. De allí que para sacarlo de su buen escepticismo —la duda en la experiencia externa— haya primero que sanarlo de su mal dogmatismo —la confianza en el entendimiento intuitivo.

Por las consideraciones anteriores, se podría pensar entonces que las indicaciones más atinadas son las de Henrich. Éste es quien más enfáticamente ha defendido la base retórico-jurídica y el retrotraerse a las acciones originantes para la correcta comprensión de la unidad del programa y la

⁸ Ak. XXVIII, 5.2.1, "Enleitung, Prolegomena und Ontologie nach Pölitz 1821, p. 78; reimpr. 1970, pp. 576-577.

⁹ R. Bubner, (1974) 1975, p. 463, nota 14. El énfasis es mío.

exacta estructura que anima las deducciones kantianas, dejando de lado o relegando a un segundo plano los procedimientos lógicos¹⁰. Sin embargo, creo que también esto merece algunos reparos.

En primer lugar, la presencia de los planteos de la Analítica de los conceptos sobre la deducción en sentido jurídico no llevó a Kant a excluir las prescripciones, que al menos al final se hacen más lógicas, para las pruebas trascendentales en la Doctrina trascendental del método. Y esto no parece justificarse por el expediente fácil de hacer recordar que el estilo de trabajo de Kant de retazo y costura permitía que, de vez en cuando, olvidara remendar un paño mal cosido o sustituirlo por otro, cuando resultaba raído por el tiempo¹¹. La persistencia de las indicaciones de la Doctrina trascendental del método pueden tener una razón mucho más profunda. En ellas se liga prueba trascendental a proposición trascendental como aquello que funda la experiencia pero como expresable en proposiciones empíricas. De allí que sea más o menos directo relacionar estas pruebas con las de los principios del entendimiento. Las indicaciones acerca de la deducción trascendental al inicio de la Analítica de los conceptos tienen un sentido más básico, pero a la vez, hacen que la noción misma de deducción trascendental se presente de modo más general. Allí la experiencia no es entendida como aquello expresable en proposiciones sintéticas *a posteriori*, sino que se la piensa como conocimiento

¹⁰ Cf. D. Henrich, 1989, pp. 30-31.

¹¹ Me refiero, como se podrá suponer, a la ya popular "teoría del *patchwork*", que Norman Kemp Smith adoptara de Hans Vaihinger y según la cual próximo a la fecha de publicación de la *KrV*, Kant ensambló notas de períodos diversos, que persisten entonces como capas superpuestas y cuyo desentrañamiento exige más un trabajo arqueológico que estrictamente filosófico. Cf. N. Kemp Smith, ([1918] ²1923) 1962, pp. 202-203. H. Vaihinger, (1902) 1984, pp. 25-63; M. S. Gram, ²1984 b, pp. 15-24 y H. J. Paton, (1929-1930) ²1984, pp. 64-93.

Si bien considero que esa persistencia de textos de distintos períodos del pensamiento kantiano son innegables, también comparto la impresión de algunos críticos de que centrarse excesivamente en ese hecho puede llevar a posiciones algo extravagantes. Al respecto, merecen rescatarse estas opiniones de R. Torretti: "El método seguido para establecer esta suerte de estratificación en el texto de Kant es afín a los procedimientos usados por la filología del siglo XIX para demostrar la pluralidad de autores de los poemas homéricos o los primeros libros de la Biblia. Con la obra de Kant no podía llegarse a este extremo: era aventurado negar que procedía toda ella del conocido profesor de Königsberg, cuyos datos biográficos estaban acreditados por numerosos documentos. Sin embargo, la tesis propuesta, según la cual un hombre educado, todavía en sus cabales, ha compuesto la parte más decisiva de la obra maestra a que ha consagrado diez años de su vida, tomando aquí y allá papeles con anotaciones e hilvanándolos sin cuidarse de uniformar su contenido, es más audaz e inverosímil que la tesis de que el *Génesis*, por ejemplo ha sido escrito por tres o cuatro autores contemporáneos." R. Torretti, (1967) ²1980, pp. 268-269.

de un sujeto. Por eso, en este contexto, deducción o argumento trascendental se liga a una premisa epistémica. Pero la experiencia de un sujeto puede verse, (a) desde la sensibilidad, como presentación, que supone afección o sensación, (b) desde el entendimiento, como conocimiento por percepciones enlazadas, o (c) desde la razón, como cuerpo colectivo de tales conocimientos, *i. e.* como sistema.

De allí que Kant, también hable en el título de lo que en la segunda edición va a pasar a ser el § 13, de "una deducción trascendental *en general*". Deducción trascendental la hay claramente de los conceptos puros del entendimiento, pero ha de extenderse y darse de las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, y, al menos, ha de plantearse, tal vez no lograrse, de las ideas de la razón.

Pareciera, entonces, que a la hora de buscar presuposiciones, varias son las condiciones que se presentan como relevantes, como diría Genova. Por un lado, están las condiciones que posibilitan que haya experiencia sin más y que exige por deducciones metafísicas —o más bien por los lados subjetivos de deducciones trascendentales— desentrañar un marco epistemológico (o lingüístico)¹². Pero si esa experiencia debe valer como objetividad se exige algo más: que ese mismo marco sea justificado como el constituyente de la objetividad misma: deducciones trascendentales —o más bien los lados objetivos de dichas deducciones¹³. A su vez, si esa experiencia se entiende ahora como articulación de conocimientos afirmados en proposiciones, se exigen, por un lado, las condiciones que confieren a esas proposiciones la posibilidad de su significatividad o de tener un valor de verdad: pruebas trascendentales de principios¹⁴. Y si además se pretende que efectivamente ese valor sea el de "verdadero", serán necesarias —pero tal vez imposibles— pruebas trascendentales de Ideas¹⁵.

De este modo, podemos decir ahora que, ya que Kant no empleó el término "argumento trascendental", al menos para procedimientos válidos¹⁶, se lo puede rescatar aquí, por supuesto, no para dar cabida a pruebas falaces, sino para indicar que ésta puede ser la denominación amplia y común abarcadora

¹² Esto se relaciona con la propuesta de P. Crawford. Véase P. Crawford, 1961/1962 y capítulo dos, pp. 52-56.

¹³ A. C. Genova es quien pone más énfasis en esto. Véanse sus trabajos de 1982 y 1984.

¹⁴ G. G. Brittan, Jr. puede sumarse a esta indicación de P. Crawford. Véase P. Crawford 1961/1962 y G. G. Brittan, 1978.

¹⁵ Me referiré someramente a esto en el capítulo siguiente. Cf. Jorge E. Dotti, 1987/1988.

¹⁶ Cf. Introducción, nota 5.

de dos tipos de argumentación presentes en la KrV dirigidos a objetivos (o condiciones de relevancia) distintos:

- deducciones trascendentales (que abarcan deducciones subjetivas o metafísicas y deducciones objetivas¹⁷); ellas prueban la posibilidad de la experiencia como el correlato de nuestras capacidades cognoscitivas y
- pruebas trascendentales que prueban la posibilidad de la experiencia como cuerpo de proposiciones empíricas con significado¹⁸.

Cabe señalar, además, que hay ciertas relaciones entre los dos abordajes kantianos acerca de las pruebas críticas que también podrían avalar la convicción de que las deducciones trascendentales vinieron a reemplazar, con sus connotaciones jurídicas, lo que para las pruebas trascendentales son parte de sus prescripciones disciplinarias, logrando finalmente estatuto independiente de plena prueba dentro de un contexto argumentativo, no obstante, complejo.

¹⁷ Por eso en esto tampoco coincido por completo con Genova. El también se refiere al argumento trascendental como argumento complejo del que se pueden distinguir cuatro tipos con propósito y estructura diferentes: (1) deducción hipotética, (2) deducción metafísica, (3) deducción trascendental y (4) refutación trascendental (cf. A. C. Genova, 1984, pp. 479-480). Por mi parte, puedo aceptar su sugerencia con respecto a la refutación del idealismo (si bien mostraré que tal como se presenta no es válida como estrategia antiescéptica de argumento trascendental) y las deducciones hipotéticas (relacionadas, sostengo, con las deducciones de las Ideas de la razón). Ahora, por lo que a la deducción metafísica se refiere, creo más bien que ella no debe considerarse como un argumento separado de la deducción trascendental. Ella sólo es un momento dentro de una argumentación mayor que tiene que mostrar, en conjunto, cuál es el esquema conceptual y en qué reside su validez.

¹⁸ Brittan hace una propuesta similar. Sostiene una interpretación por la cual en el texto de la KrV estarían operando dos clases de argumento. La primera merece llamarse argumento de "presuposición" ("*presupposition*" argument). Son casos de éste aquellos argumentos por los cuales se prueba que un cuerpo dado de conocimientos —para Kant, la ciencia matemática de la naturaleza— presupone ciertos principios *a priori*. Debe entenderse que esas "presuposiciones" son enunciados que deben ser verdaderos si los que los presuponen han de tener un valor de verdad cognoscible. La segunda clase de argumento recibe el nombre de argumento de "condición necesaria" ("*necessary condition*" argument). Se trata de aquel por el que se prueba que la unidad de la conciencia implica la aplicación de las categorías esquematizadas o, más precisamente, de los principios. Por otro lado, Brittan encuentra que ambos argumentos están conectados, en primer lugar, por la exclusión de alternativas a la que se suma un tercer argumento que apunta a mostrar la completud, sea de las categorías, sea de los principios del entendimiento. Mientras el argumento que muestra la "presuposición" establece el aspecto *a priori* de las categorías, en el sentido de que las afirmaciones de la ciencia no pueden tener ningún valor de verdad si no se afirma con prioridad la verdad de las categorías, no garantiza, sin embargo, que éstas sean únicas, prescindiendo del argumento que muestra que son las excluyentes y totales condiciones necesarias. En segundo lugar, los enlaza también la noción de objetividad: las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva constituidas por las presuposiciones de la ciencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos, representadas por categorías. Cf. G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 112-116.

En el primer capítulo he señalado las tres reglas que rigen el proceder metódico de las pruebas trascendentales según las indicaciones de la Disciplina de la razón pura de la Doctrina trascendental del método. Como se recordará, el contexto en el que se discuten tanto esas reglas, como las pruebas en general, es el de la diferenciación entre matemáticas y filosofía. Por eso, al introducirlas, lo primero que Kant señala es una de las peculiaridades que distinguen, respectivamente, a cada uno de esos conocimientos especulativos. En las matemáticas la validez de una proposición puede dirimirse por apelación a los procedimientos constructivos en la intuición pura. En la filosofía, en cambio, la razón no puede apelar a construcción alguna, pero tampoco puede aplicarse al objeto *directamente* a través de sus conceptos. Con respecto a esto último, los fracasos racionalistas son una clara indicación de dicha imposibilidad. Ella se encuentra obligada, entonces, a efectuar una tarea previa: la de mostrar la validez objetiva de sus conceptos, que a su vez, como pretenden fundar proposiciones sintéticas y *a priori*, exigen prueba de la posibilidad de dicha síntesis. Esta prescripción general, como señala Kant, no es solo una "necesaria regla de prudencia", sino que "afecta a la esencia y posibilidad de las pruebas mismas" (A 782 = B 810). Como también se tuviera ocasión de ver, este criterio que tanta incidencia tiene sobre las argumentaciones críticas se satisface por apelación a "la posibilidad de la experiencia" (relacionada asimismo con la distinción "principio-teorema"). Teniendo siempre presente, entonces, que lo que se quiere probar es un principio *a priori*, y no obstante posibilitante de lo empírico, se debe reflexionar en qué fuentes y elementos se encontrarán aquellos más idóneos para el logro del objetivo. De allí la prescripción de la primera regla, que sugería denominar "regla de la reflexión sobre los principios de prueba":

[...] no intentar ninguna prueba trascendental sin antes haber reflexionado y justificado en este caso, de dónde se quiere tomar los principios sobre los cuales se piensa erigirlas y con qué derecho se puede esperar de ellas el buen resultado de los razonamientos. (A786 = B 814)

Principalmente, lo que se debe tener en cuenta es si estas fuentes y elementos se encuentran en la razón o en el entendimiento, pues de por sí hay más fundadas sospechas con respecto a la primera: por naturaleza propia es la facultad de lo supra-empírico, no —al menos sin crítica— condición de la experiencia. Pero la prescripción debe extenderse a toda facultad, cualquiera ésta sea.

Además, se debe tener en cuenta si los elementos y principios son genuinamente *a priori*, puesto que lo que se pretende es saber si hay una posible extensión de nuestro conocimiento, pero conservando los rasgos de universalidad y necesidad que son el único certificado de cientificidad admisible.

De este modo, son esas exigencias preliminares, nacidas fundamentalmente a partir de la disputa con el racionalismo, las que se hacen presentes en las indicaciones que anteceden a los desarrollos tanto de la Estética como de la Analítica cuando se prescribe aislar sensibilidad de entendimiento, y en cada caso sus elementos empíricos de aquellos puros. Esta separación tiene consecuencias inmediatas, en especial, para el caso de las pruebas que pudieran llevarse a cabo en el ámbito propio de la sensibilidad. Una prueba de referencia objetiva de cualquiera de sus representaciones sería *ipso facto* una prueba de validez objetiva y de limitación empírica, pues de todas las facultades ella es la única que goza el privilegio de estar inmediatamente relacionada con la experiencia. Por sí misma no puede sustraerse a esta última. La única incorrección tras la que podría aventurarse, y no sola, es justamente la contraria: tratar de dejar de lado el terreno que le es propio, *i. e.*, trascender la experiencia en la que mora. Pero esta separación tiene también consecuencias para la facultad que detenta la posición intermedia. El entendimiento sabe tras ella qué le depara la posible unión con las facultades del otro género. Las delicias de lo empírico se gozan con la sensibilidad, aunque la plenitud y la, a su manera beatífica, quietud se encuentren del lado de la razón. Si quiere objetividad para lo empírico, por ahora, tendrá que inclinarse por lo primero.

Resulta claro, entonces, por qué esta primera regla conduce a la delimitación de las "ciencias" de la razón pura y sus respectivos propósitos. En el caso del entendimiento y la razón, Kant llama a esta ciencia Lógica trascendental y dice de ella:

Esperando pues, que pueda haber quizá conceptos que se refieran *a priori* a objetos, *no* como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero cuyo origen *no* sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por el cual pensamos enteramente *a priori* objetos. Semejante ciencia, que determinase el *origen*, la *extensión* y la *validez objetiva* de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*,

porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en cuanto son referidas *a priori* a objetos [...]". (A 57 = B 81-82)¹⁹

Como se verá esta ciencia comenzará, en la segunda edición de la KrV, por la prueba de la validez objetiva más general: la necesidad del entendimiento mismo y sus acciones propias para la posibilidad de pensar un objeto —o la objetividad del objeto (lado objetivo de la deducción trascendental). Eso es a la vez, un remontarse a los orígenes: encontrar en las facultades subjetivas del conocimiento la fuente de la objetividad del mismo (lado subjetivo de la deducción trascendental o deducción metafísica). Pero, al mismo tiempo es una delimitación del ámbito al que puede extenderse para seguir manteniendo lícitamente dicha validez: la experiencia sensible.

Ahora bien, debido a la separación,

Tiene que haber, por tanto, una ciencia semejante, que constituya la primera parte de la doctrina trascendental, en oposición a aquella otra que encierra los principios del pensar puro y que se llama lógica trascendental. (A 21 = B 35-36)

Es decir, tiene que haber una *Estética trascendental*, la cual muestra para sus elementos propios, y que resultarán ser el espacio y el tiempo, que ellos

"[...] encierran *a priori* la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos, y [que] la síntesis en el espacio y el tiempo tiene validez objetiva." (A 89 = B 121-122)

Nuevamente, se prueba validez para objetos remontándose a los orígenes, dejando al mismo tiempo en claro los límites de una extensión lícita.

Sin embargo, esta primera regla disciplinaria puede ahora, es decir, tras todas las reflexiones hechas sobre la base de la noción contemporánea de argumento trascendental, dar a entender que en ella hay también un motivo, nacido esta vez de la confrontación con el escepticismo, y que habrá de tener su lugar obligado en una deducción trascendental. El final de la regla insta a reflexionar también en el derecho a la justificación del razonamiento, razonamiento que, por tanto, excede a la consideración de una lógica tradicional que ya habría hecho esa reflexión. Ese derecho es justamente lo que cuestiona un escéptico, quien, en ese sentido opera contrariamente al racionalista; este último es un creador de derechos donde no los hay. De allí

¹⁹ Los subrayados más enfáticos son míos.

que, se pueda sostener ahora, tal como lo hago, que en esta primera regla se encuentra, además, la prescripción del primer paso de la estrategia argumentativa crítica. Al igual que en el planteo de Walker, Kant insta a reflexionar sobre cuál pudiera ser un punto de inicio de la argumentación aceptado por este particular oponente. Como sabemos, debe tratarse de aquella creencia justificada común de un compartido esquema conceptual que puede llevar al escéptico a una ulterior aceptación de creencias que él, en principio, no da igualmente por justificadas, pero que el argumento le revelará como condiciones de la primera.

Por otra parte, la segunda regla, aquella a la que se llamara "regla de la unicidad", se presentaba como la discutible afirmación de que

[...] para cada proposición trascendental sólo puede hallarse *una única* prueba".
(A 787 = B 815)

El fundamento que Kant encontraba para ella era el de que en el caso de las proposiciones trascendentales, que son las que las pruebas del mismo carácter tienen por objeto, el argumento se desarrollaba teniendo en cuenta un solo concepto. Kant pone como ejemplo el principio causal: "Todo lo que sucede posee una causa". Según él, el único concepto implicado en este caso es el de "lo que sucede", al cual se vería reducido cualquier otro que se ensayara como alternativa.

Sobre la base de este ejemplo se podría pensar, entonces, que tras la primera regla que remite a las facultades del conocimiento, Kant puede tener en mente que se ha remontado por cierto a un concepto único —sea el de sensibilidad, sea el de entendimiento— del cual a su vez se derivan elementos también únicos. De allí, la unicidad que traslada a la prueba.

Sin embargo, es aquí donde el procedimiento jurídico debe haberle alertado de la diferencia entre la necesidad de una única facultad legítima y la efectividad de una única facultad. Es decir, hasta que no se pruebe que, sólo hay un modo de concebir las facultades humanas, caben "conflictos de facultades", ahora no entre sí, sino entre las posibles figuras que puedan revestir cada una de ellas. Y eludir dicha posibilidad equivale a un procedimiento de exclusión de alternativas. Sólo se podrá desplegar una prueba única, si previamente se han neutralizado los reclamos de otras posibles sensibilidades y otros posibles entendimientos.

Parece, pues, que una prueba de validez objetiva, por remisión a los orígenes —los cuales, para Kant, se encuentran en las facultades de conocimiento—, que se desarrolla a partir de una creencia tan mínima como para que sea aceptada por un oponente escéptico, que demarca límites de extensión justificada dentro de la experiencia, y a la que se refuerza en su legitimidad por exclusión de alternativas, es la antesala necesaria para dar paso a la prueba directa que prescribe la tercera regla.

La tercera regla particular de la razón pura cuando está sometida a una disciplina con respecto a sus pruebas trascendentales es que sus pruebas nunca deben ser *apagógicas*, sino siempre *ostensivas*. (A 789 = B 817)

Las deducciones trascendentales —escondidas en las prescripciones de las dos primeras reglas— conducen a pruebas trascendentales²⁰.

²⁰ Como ya se indicara muy someramente en el primer capítulo (véase notas 10 y 11) y como se lo explicitará un poco más adelante (véase pp. 134-148), otra forma de interpretar el innovador método trascendental propuesto por Kant ha sido la de considerarlo una variación del método de análisis y síntesis que tuvo su origen en la geometría griega clásica. Como se podrá apreciar por los desarrollos posteriores y tal como lo indica Javier Echeverría (1994, p. 77-109), las configuraciones que adopta dicho procedimiento metódico en la modernidad distan de ser unívocas. No obstante, las similitudes del método crítico con varias de ellas son notorias. Incluso en este modelo que estoy proponiendo podría verse en la fase de deducción trascendental una expresión del análisis y en la de las pruebas trascendentales la de la síntesis. Sin embargo, creo que en este punto merecería tenerse en cuenta que en la argumentación trascendental de Kant parece más bien darse una confluencia de esos nuevos procedimientos metodológicos, que desde las matemáticas y las ciencias de la naturaleza pasaron a otros ámbitos del saber, y las posibles nuevas prácticas de uno de esos sectores como lo es el jurídico. (Cabe acotar que, como lo indica su título, el trabajo de Echeverría se centra en esbozar la influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna, pero no deja de señalar que una precisión de los cambios metodológicos de la modernidad debe considerar además las innovaciones en los procedimientos médicos y jurídicos (pp. 78-79).) Por otro lado, también son atendibles las objeciones que a esta interpretación hace G. G. Brittan y a las que me referiré enseguida.

Relacionado con esto que estoy señalando ahora, Z. Loparic dará una versión de los argumentos de la KrV basada a la vez en la estructura del método de análisis y síntesis y en una lectura de las categorías en términos de "presuposiciones", pero sin considerar los aspectos jurídicos. Cf. Loparic, 1991 y, especialmente, 1992.

Brittan en cambio se opondrá tajantemente a la asimilación del método kantiano con el de análisis y síntesis, si bien él considera la fase sintética como un procedimiento axiomático, algo que no todos, incluido Loparic, están dispuestos a aceptar. Además, sostendrá que son las propias indicaciones de Kant en *Prolegómenos* acerca de que compusiera esa obra de acuerdo con el método analítico o regresivo y la KrV de acuerdo al sintético y progresivo, las que habrían contribuido a oscurecer el hecho de que, en realidad él está operando con las dos clases de argumentos que se señalaran en la nota 18 —el de "presuposiciones" y el de "condiciones necesarias". Al interpretar el momento sintético como axiomático, Brittan hace una interpretación que, como se verá, se denomina "direccional", por la cual análisis y síntesis son procedimientos simétricos pero que siguen direcciones de secuencia lógica inversas. El análisis va de lo condicionado a la condición; la síntesis de la condición a lo condicionado. Brittan rechaza, entonces, las lecturas de la KrV en esos términos metódicos por las siguientes

Ahora, para apuntalar esta defensa de que la KrV debía dar cabida a esta diferenciación entre deducciones en sentido más básico y de connotación jurídica y pruebas trascendentales de naturaleza más lógica, trataré de mostrar, en segundo lugar, que esa diferenciación, junto a esta sugerencia de deducción trascendental que incluye una subjetiva o metafísica²¹, aporta consecuencias, creo que interesantes, para la lectura de la Estética trascendental.

razones. En primer lugar, los intérpretes que las han intentado no han mostrado tener mucho éxito en lograrlas de modo satisfactorio. Segundo, los dos tipos de argumento que él distingue si bien tienen la misma conclusión —que las categorías se aplican a nuestra experiencia— presentan, no obstante premisas distintas —en el caso del argumento de presuposición, la afirmación de la existencia de la ciencia de la naturaleza, en el caso del argumento de condición necesaria, la de la unidad de la conciencia. Pero, si esto es así los argumentos no son simétricos, como debieran serlo si son expresión de síntesis y análisis. Finalmente, si ascendemos a las categorías en una dirección y descendemos desde ellas en otra, no pueden ser "condiciones necesarias" en un sentido unívoco. Cf. G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 113-114.

²¹ Digo siempre deducción subjetiva o metafísica teniendo en cuenta el paralelo que puede establecerse entre lo que Kant denomina una "deducción objetiva" y una derivación "subjetiva a partir de la naturaleza de nuestra razón" de las ideas trascendentales, y aquello que en la Analítica de los conceptos de la segunda edición de la KrV se denominará "deducción trascendental" y "deducción metafísica". Véase A 336 = B 393.

2. La argumentación trascendental en el contexto de la Estética de la *Crítica de la razón pura* ²²

Como se sabe la articulación de las argumentaciones de la Estética de la KrV se hace bajo los títulos exposición metafísica y trascendental²³, respectivamente. Exposiciones —las metafísicas— de formas que, en principio, parecieran no haber presentado como en el caso de la deducción trascendental de las categorías problemas acerca de la determinación de cuáles eran²⁴. Exposiciones —las trascendentales— que parecieran no haber presentado como en el caso de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, el problema de justificar su validez para objetos, sino para otras proposiciones sintéticas. Es decir, las exposiciones trascendentales de la Estética parecen ser más bien el paralelo de las pruebas trascendentales de los principios de la Analítica²⁵, en el sentido de que les es asignado un papel semejante al de aquéllas y, para cumplir el cual, les eran necesarios los aportes argumentativos de las respectivas exposiciones metafísicas: mostrar que espacio y tiempo son (1) intuiciones; (2) *a priori* ²⁶

Sin embargo, si esto solo fuera el objetivo de la Estética sus argumentos son los que están más expuestos a críticas de circularidad: se despliegan para dar cuenta de caracteres que ya se encuentran en las proposiciones de las que se parte pero que el escéptico, sin duda, no admitirá. Aunque aquí también

²² Muchas de las ideas que dan cuerpo a esta sección y a las del capítulo correspondiente a la Analítica se fueron perfeccionando al calor de las discusiones mantenidas principalmente con algunos de mis alumnos de Filosofía Moderna y Gnoseología. En mi agradecimiento por sus aportes desearía que vaya acompañado el reconocimiento de todo lo que en estas reflexiones puede haber de suyo. Los eximo, en cambio, de toda responsabilidad en el resultado total, como así también de las observaciones favorables o críticas que me merecen mis lecturas personales.

²³ Esta indicación debe entenderse en un sentido general. Propiamente las llamadas "exposiciones trascendentales" sólo aparecen en la segunda edición de la KrV. Este hecho se tendrá en cuenta, sin embargo, en lo que sigue.

²⁴ Indicaciones de que esto sólo es aparente pueden encontrarse en M. Caimi, 1996, pp. 28-29.

²⁵ Paton, en cambio, encuentra, por un lado, un paralelo, si bien ligeramente aproximado, entre las deducciones metafísica y trascendental de las categorías y las respectivas exposiciones de espacio y tiempo. Por otro lado, al referirse a la que Kant denomina "deducción trascendental" de estas últimas representaciones en A 87 = B 119 y en *Prolegómenos*, Ak. IV, 285 indica, también a diferencia de lo que hago aquí, que ella cubriría todo el argumento de la Estética, incluyendo las conclusiones. Cf. H. J. Paton, (1935) ²1960, I, pp. 108-109 e *idem* nota 5.

²⁶ Como se verá son necesarios otros caracteres adicionales, pero estos son los que tradicionalmente se tienen por básicos.

valga que porque la solución existe, existe el problema trascendental, al escéptico, en este caso, hay que mostrarle que la solución existe. Dicho más llanamente, el escéptico, que hasta a veces parece negar el carácter analítico *a priori* de las matemáticas, menos aún admitirá que se trata de proposiciones sintéticas *a priori* ²⁷. Por eso, si bien en el planteo de Kant aparece que revisten ese carácter con ocasión de los ejemplos de tales proposiciones que presenta en la Introducción a la KrV, él debe probar que pueden y deben ser de esa manera y para eso tiene que llevar a cabo importantes tareas previas. Debe mostrar que son necesarias ciertas formas que posibiliten el aparecer de los objetos —justificación objetiva—, luego debe mostrar cuáles son en base a ciertos rasgos muy generales que conocemos de esas apariciones —deducción subjetiva o metafísica—, y finalmente sobre la base de caracteres menos explícitos debe probar cómo pueden dar sustento a proposiciones sintéticas *a priori* —exposición o más bien prueba trascendental. Al igual que en la deducción trascendental de las categorías, en el procedimiento argumentativo aun cuando no en el expositivo, el momento de la justificación básica de las formas o funciones antecede incluso al desentrañamiento de cuáles son.

Por eso, es el enfrentar el problema más básico de la experiencia como *saber de un sujeto* lo que pone al descubierto en el contexto posterior de ensayar una deducción trascendental de las categorías la exigencia de una deducción trascendental de las formas de la sensibilidad. Esta última, si bien la repite en esos pasajes iniciales de la Analítica, Kant la considera ya realizada en la Estética. Cuando uno vuelve a esa parte de la KrV, bajo estas indicaciones adicionales que ha aportado la investigación de los argumentos trascendentales, la encuentra allí, efectuada de modo general en su lado objetivo en el párrafo introductorio, seguida en el comienzo del párrafo 2 por el sucedáneo de una deducción metafísica de esas formas: las apariciones de lo otro, como lo que se nos enfrenta y de lo que nos distinguimos por ubicación, remite, en la sensibilidad externa, a la forma del espacio. Las apariciones sucesivas de lo que somos o de las representaciones que sabemos que tenemos, remiten en el sentido interno a la forma del tiempo.

Creo que esta lectura de la Estética Trascendental la hace más transparente el hecho de poder guiarse a través de sus pruebas y reflexiones con los elementos que incluye la noción de argumento trascendental de

²⁷ Más adelante se volverá a esta cuestión con mayor detalle. Véase pp. 142-147.

nuestros días. He defendido que tal noción indica que el argumento tiene la peculiaridad de:

- (1) desplegar una estrategia antiescéptica, que, en principio, supone considerar al escéptico como participante en una praxis discursiva y argumentativa. Ello exige, por tanto, iniciar el debate desde aquello que él mismo esté dispuesto a aceptar como punto de partida del argumentar.

Con base en esto,

- (2) hay que mostrarle qué condición o condiciones son necesarias para que le haya sido posible emplear el esquema conceptual que contiene a su creencia anterior, admitida por él como verdadera y justificada. Eso, a su vez, supone que se le está mostrando, no las condiciones de un hecho cualquiera, sino de uno especial; se trata de un hecho cognoscitivo y, por tanto, las condiciones son condiciones —Kant agregaría universales, necesarias y, por consiguiente, *a priori*— del conocimiento, esto es, son propiamente condiciones trascendentales.

Además, hay que

- (3) determinar más precisamente cuáles son, cuál es ese marco conceptual básico posibilitante de cualquier otra creencia. Luego, hay que apuntalar la legitimación de esas condiciones por el recurso de
- (4) excluir posibles alternativas, mostrando o bien el carácter analítico, deductivo del argumento, más el agregado de que, como condiciones necesarias, también son únicas, o bien reconociendo que a pesar de su contingencia, otros esquemas alternativos no sirven a los mismos propósitos de posibilitar el conocimiento.

Finalmente, pero de modo eventual, se puede

- (5) articular esas condiciones en aquellas proposiciones que sirven como presuposiciones a propósitos adicionales, por ejemplo, la significatividad o la verdad.

Si se pasa ahora al texto de la Estética Trascendental se lo puede articular, entonces, de la siguiente manera²⁸.

²⁸ Coincidimos, pues, con Mario Caimi en que la Estética trascendental contiene más que un conjunto o más bien una rapsodia de definiciones y premisas dirigidas principalmente a analizar las representaciones de espacio y tiempo. Igualmente sostenemos que Kant sigue una pauta unívoca y determinada. Sin embargo, nuestra interpretación de la misma difiere totalmente de la que él presenta, tal como podrá comprobarse en lo que sigue. Cf. M. Caimi, 1996, pp. 27-46.

2.1. El primer paso de la estrategia antiescéptica: la premisa epistémica adecuada para el argumento de la Estética trascendental.

La Estética trascendental, tanto en la primera como en la segunda edición, se inicia con estas palabras:

Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio— se llama *intuición*. (A 19 = B 33)

Con ellas, Kant parece dejar en claro que su tema es el conocimiento, del cual no duda. Además indica que va a comenzar por aquel, o por aquella de sus partes, más inmediata y singular. O, como podría entenderse ahora, por aquel significado de experiencia en tanto conocimiento que sea el más básico y aceptable, incluso para un escéptico²⁹. Tras designarlo "intuición", pasa a señalar su carácter dado, pasivo o receptivo, que se liga a nuestra finitud: no somos creadores de ninguna materia, sino que debemos ser afectados por la misma. Al igual que el escéptico humeano, no sabemos en principio cuál es su origen³⁰; sólo sabemos de su afección. Pero, por lo que a ésta se refiere,

²⁹ Si bien este escéptico es primordialmente el escéptico humeano, nada impide que sea también el encarnado por el Descartes de las primeras *Meditaciones*. Pues éste sólo duda de que a las representaciones más comunes y básicas, aquellas de los sentidos, les corresponda una cosa en la realidad o que lo que ellas nos representan de las cosas sea semejante a algo que se da de hecho. Sin embargo no duda de la representación sensible como tal representación. Por ejemplo, en las *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, AT, IX, 23, se lee: "Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes." (Citamos por el tomo y página de la edición de Charles Adam y Paul Tannery que aparece en la traducción de las *Meditaciones* incluida en René Descartes, *Obras escogidas escogidas*; traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Selección, prólogo y notas de E. de Olaso. Buenos Aires, Sudamericana, 1967. Adoptamos la misma decisión para el resto de obras citadas de Descartes.)

³⁰ Hay al menos dos textos significativos al respecto en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. En el primero afirma: "Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACION y de REFLEXION. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas." (I, I, II, SB p. 8. Citamos de acuerdo con la paginación de la edición de Selby-Bigge). En el segundo se señala: "Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos*, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si derivan del autor de nuestro ser. Por lo demás, este problema no tiene importancia en

tampoco interesa como tal, sino como hecho de conocimiento: interesa como intuición. Es decir, la afección, para Kant, coincide con lo que denomina sensación³¹, y por sí sola no es ningún conocimiento objetivo, aunque se presente como:

El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, [...] (A 19 = B 34).

Es sólo, la modificación en el estado del sujeto ante la presencia e incidencia receptiva de una materia sobre esa capacidad pasiva de representación que es la sensibilidad³². Pero esto que, desde lo que aparece —y que como tal se denomina fenómeno— es sólo materia, y que, desde el sujeto receptivo es mera sensación³³, no constituye conocimiento alguno abstraída como está todavía de una forma. Como conocimiento básico y primero, la sensación o afección tendrá que ser materia informada, es decir, intuición, y más precisamente, intuición empírica³⁴.

absoluto para nuestro propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos." (I, III, V, SB p. 84).

En Kant, en cambio, esto es algo más controvertido. Por un lado, se referirá a la afección o a la sensación como un "efecto" cuya "causa" es la operación del objeto sobre la sensibilidad pasiva y en tal sentido da a entender que el objeto es algo que ya está allí, que preexiste y es independiente del sujeto, para constituirse, justamente, en la causa de sus sensaciones. Sin embargo, por otro lado, el desarrollo de su doctrina acabada mostrará que tal objeto, en tanto objeto fenoménico, no puede ser sino el producto de las facultades y capacidades del sujeto. De allí que desde esta nueva perspectiva se imponga la interpretación de que el objeto como fuente de la materia de la sensación sea ese doble problemático —la cosa en sí o nómeno— que, desde la KrV, hay que postular como contracara de todo fenómeno para comprender aquello que el sujeto, desde su finitud, no puede haber creado.

Ahora, esta última interpretación, aun cuando sea la que muchos textos de Kant parecen finalmente imponer, es la que conduce a la KrV al callejón sin salida ya advertido por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819): "Sin la presuposición de la cosa en sí no puedo entrar en el sistema [de Kant], mas con esa presuposición no puedo permanecer en él". (Tomo esta cita de R. Torretti quien a su vez la toma de Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1955, p. 170. Cf. R. Torretti, (1967) ²1980, p. 491.) Por eso parece que, en este punto, Kant debiera asumir la actitud cautelosa de Hume, y decir al igual que éste, que desconocemos en principio el origen de la materia o sensación que es parte constitutiva de nuestras intuiciones o impresiones.

³¹ "Una percepción que se refiere simplemente al sujeto como modificación del estado de éste, es sensación (*sensatio*)". A 320 = B 376.

³² "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad*". A 19 = B 33

³³ "En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación." (A20 = B 34)

³⁴ "Una percepción objetiva es *conocimiento (cognitio)*. El conocimiento es o *intuición o concepto (intuitus vel conceptus)*". [Y habría que agregar una y otro pueden ser *empíricos o puros*, aunque unas líneas más adelante, Kant sólo lo afirme para los conceptos.] A 320 = B 376-377.

Pero esto, que Kant denomina "intuición", Hume lo ha llamado impresión, y por eso parece que podemos partir de allí. En efecto, las impresiones son también para Hume, y como buen empirista, algo que la mente recibe, algo que entra en ella y en ella *aparece o se manifiesta*.

A las percepciones que *entran* con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera *aparición* en el alma. (I, I, I, SB p. 1)

[...] una impresión *se manifiesta* en primer lugar en los sentidos [...] (I, I, II, SB pp. 7-8)³⁵.

De allí la estrecha coincidencia con el planteo de Kant³⁶. Éste ya puede, pues, acordar con el escéptico en que "Tenemos intuiciones (impresiones)". Esta es la verdadera, justificada, o en este caso más bien, no necesitada de justificación, y, por consiguiente, compartida premisa epistémica³⁷.

Esta intuición empírica, que, como se dirá, es lo correspondiente a las impresiones humeanas, aparece entonces en Kant y ahora en *aparente* contraposición con Hume, siempre como compuesta o compleja: como el compuesto de materia (sensación) y forma. Y esta misma estructura de materia y forma que, vista desde el sujeto, constituye lo que para él es el conocimiento objetivo propio de la sensibilidad —la intuición empírica— puede verse también desde el lado del objeto como la materia y forma del fenómeno, en tanto aparición. Es decir, el correlato objetivo de una intuición empírica, es el *fenómeno* (*Erscheinung*) pero sólo en cuanto "lo que aparece" (de aparecer, *erscheinen*), y por eso se lo explica cómo "El objeto indeterminado de una intuición empírica [...]" (A 20 = B 34), donde la palabra "indeterminación" o, más precisamente, el calificativo "indeterminado" (*unbestimmt*) que acompaña a objeto (*Gegenstand*) indica que el fenómeno, en tanto aparición, en tanto *Erscheinung*, es el objeto sólo considerado desde el punto de vista de la sensibilidad y carente aún de la determinación que sólo el entendimiento puede proporcionar mediante sus conceptos.

³⁵ Los énfasis más acentuados son míos.

³⁶ En todo lo que sigue dejaré de lado la cuestión acerca de si Kant leyó o no el *Tratado* de Hume. No he podido tener acceso al trabajo de Karl Groos, "Hat Kant Hume's *Treatise* gelesen?", (en *Kant-Studien*, V, 1901, pp. 177-181). A pesar de eso, me basta con saber por sus propias referencias en *Prolegomena* la influencia que tuvo sobre su pensamiento. A partir de ellas reconstruyo este camino en el que trataré de mostrar tal vez lo que a él mismo puede haberse escapado con respecto a la exacta medida a que llegaban sus coincidencias.

Acerca de la posibilidad o no de alguna lectura kantiana directa de las obras de Hume pueden encontrarse algunas indicaciones en R. Torretti, (1967) ²1980, p. 45, nota 110. Gómez Caffarena señala en una nota de su Estudio Preliminar a la *Dissertatio* que en 1769 Kant ya había leído, al menos, el *Enquiry concerning Human Understanding* (1751), que fuera traducido al alemán en 1755. Mientras que extractos de contenido escéptico más radical el *Treatise of Human Nature* fueron publicados en alemán en 1772. Véase nota 7, p. XIII de la edición del CSIC de Madrid.

³⁷ En la reconstrucción que hace Caimi de la estructura de la Estética, si bien se da un punto de partida, aparentemente semejante, se lo incluye como momento inicial de una argumentación que sirve a otros propósitos: "la argumentación se concentrará en este hecho primario: la intuición sensible, para hacerlo claro y distinto, aplicándole los principios del método filosófico en su versión sintética." (p. 32). Según Caimi el método

2.2. El segundo paso de la estrategia antiescéptica: Las condiciones de posibilidad del conocimiento. La forma de la intuición como condición del aparecer de su materia.

Se ha dicho que las intuiciones indican un dato recibido y eso supone una capacidad también pasiva de recibir: la sensibilidad. Ella es origen de la materia en tanto afectada —la sensación—, así como de ese aspecto de nuestro conocimiento que nos hace saber que en ello hay algo dado o que aparece —la intuición. Ahora bien, el contenido de lo que aparece, esto es, la materia o sensación, siempre lo hace bajo una cierta forma o relación de orden. Estos dos términos son tan inescindibles que, como se lo ha adelantado, no podemos concebir *como hecho de conocimiento* una mera materia aislada. Podemos distinguir efectivamente entre contenidos, pero cualquiera sean estos son contenidos informados.

En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno. A 20 = B 34.

Ahora bien, con respecto a esto, Hume creía lo mismo³⁸. Cuando al final de la Parte I, del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, aborda, en la Sección VII, el problema de las escolásticas y cartesianas distinciones de razón, señala que

La mente no habría soñado ciertamente nunca con distinguir entre figura y cuerpo figurado, cuando *en la realidad* ambos no son ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que incluso en esta simplicidad pueden contenerse muchas diferentes semejanzas y relaciones. Así, cuando se nos presenta una esfera de mármol blanco *recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma, y somos incapaces de separar y distinguir el color de la forma*. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con nuestro primer

desarrollado en esta parte de la KrV sería el método de la filosofía, expuesto por primera vez por Kant en la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [1763] y que, veinte años después, en los *Prolegomena* [1783], describiera como un procedimiento sintético. Más adelante (pp. 133-147) indicaré las razones por las que me opongo a cualquier interpretación que, sin previos reparos, haga de cualquier parte de la KrV una expresión de los métodos de análisis y síntesis, que la modernidad adoptó y adaptó a partir de su originaria aparición en la geometría antigua.

³⁸ En tal sentido, es ahora Hume el que debiera adoptar explícitamente una postura kantiana. Esto tendría que llevarlo a modificar su convicción en "impresiones" simples, pues como datos parecen presentarse siempre, también según él, como compuestos de materia y forma. Si fuera así, como "impresiones" —mas bien que como meras sensaciones—, siempre son impresiones complejas.

objeto, encontramos dos semejanzas separadas en *lo que antes parecía perfectamente inseparable* (y que *sigue siéndolo en la realidad*). Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una *distinción de razón*; es decir, consideramos que la figura y el color están unidos porque son *de hecho* la misma cosa, porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles. Cuando atendemos sólo a la figura de la esfera del mármol blanco, nos hacemos *en realidad una idea conjunta* de la figura y el color, pero tácitamente llevamos nuestra atención a su semejanza con la esfera del mármol negro; del mismo modo, cuando consideramos sólo su color dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. De esta forma hacemos acompañar a nuestras ideas de una especie de reflexión, de la cual somos en gran medida inconscientes a causa de la costumbre. *Quien nos pida que consideremos la figura de una esfera de mármol blanco sin que pensemos en su color, nos pide lo imposible*; lo que esa persona quiere decir en realidad es que consideremos el color y la figura juntos, pero atendiendo a la semejanza con la esfera de mármol negro, o con otra esfera de cualquier color o materia. (I, I, VII, SB p. 25)³⁹.

Cabe observar, por un lado, que aunque relaciones aparentemente más básicas, como por ejemplo la de semejanza, parecen estar operando aquí, lo hacen para que podamos distinguir, por un lado, contenidos entre sí —los distintos colores, los distintos sonidos, etc.— o los contenidos de sus formas —el color de la figura, el sonido de la duración. Por otro lado, Hume se refiere repetidas veces a lo que sucede "en realidad". Pero para un representacionista escéptico, la realidad se debe agotar en los *hechos de conocimiento* que son las percepciones. De tal modo que, la convicción de Hume, al igual que la de Kant, es la de que "en realidad" o en las impresiones sensibles como datos de conocimiento objetivo, *nunca hay una materia sensible* —color, sonido, etc.— *sin una forma*. Y esto se enfatizará aún más al entrar en la Sección III de la Parte II del Libro I.

El único punto de discrepancia vendrá a continuación, cuando Kant pase a defender que aquello que posibilita el aparecer bajo un cierto orden no puede ser *del mismo tenor*, ni, como sugiere Hume, *lo mismo* que aquello que aparece. De tal modo que si esto último es materia, y como tal debe ser recibida a *posteriori*, la forma que la recibe es en ese sentido, no adquirida, sino dada a *priori*; a lo sumo, se podría conceder que es también una adquisición, pero a diferencia de la otra, ella misma originaria⁴⁰. La materia es dada a *posteriori*, la forma *está dada a priori*:

³⁹ Los énfasis más marcados son míos.

⁴⁰ "La *Crítica* no admite en absoluto ninguna *representación* implantada (*anerschaffene*) o innata (*angeborene*). Las considera a todas ellas, pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento, como *adquiridas*. Hay, no obstante, una adquisición originaria (tal como la formulan los maestros del derecho natural), por consiguiente, también de aquello que previamente no existía, y, por tanto, no pertenecía a nada antes del acto. Tal es, como muestra la *Crítica*, en primer lugar, la forma de las

Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación. (A 20 = B 34)

Además, dos aspectos presentes en los textos de Hume, podrían servirle a Kant para conducir al escéptico hacia la aceptación explícita de la propuesta crítica. El primero, es la ya mencionada coincidencia que éste guarda con respecto a Kant, en la medida en que ambos consideran que las impresiones, o bien las intuiciones empíricas remiten a una materia que se presenta, manifiesta o aparece de modo pasivo⁴¹. En segundo lugar, es, según Hume, a partir de la aparición de contenidos sensibles *dispuestos de cierto modo* que la mente se forma las supuestas ideas abstractas de espacio o tiempo —o en su defecto sus "ideas complejas"— que como se sabe, pero también como se verá, son, para Kant, las formas de la intuición a la vez que intuiciones puras. Así, por ejemplo, con respecto al espacio, Hume dice:

No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que el del principio antes mencionado, según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible —incluso para la mente, que es quien las forma— decir exactamente su naturaleza y composición. Pues bien, vamos a aplicar dicho principio, con el fin de descubrir aún mejor la naturaleza de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Al abrir mis ojos y volverlos sobre los objetos circundantes, percibo muchos cuerpos visibles; al cerrarlos de nuevo y *considerar la distancia* que media entre esos cuerpos, *adquiero* la idea de extensión. Y como toda idea se deriva de alguna impresión exactamente similar a ella, las impresiones similares a esta idea de extensión deberán ser, o algunas sensaciones derivadas de la visión⁴²

cosas en espacio y tiempo, *segundo*, la unidad sintética de la multiplicidad en los conceptos; pues ninguna de éstas es derivada por nuestra facultad de conocimiento a partir de los objetos dados a ella como son en sí, sino más bien ella los extrae de sí misma *a priori*." I. Kant, *On a Discovery According to which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One* (*Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*). Trad. de H. E. Allison, 1973, p. 135. Cf. G. Zöllner, 1989, pp. 227-228. Para la acepción legal del término véase *Die Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, p. 368-369. Cf. también, D. Henrich, 1989, pp. 35-36.

⁴¹ Cf. más atrás, pp. 104-106.

⁴² Al final de la sección, Hume agrega a la visión el tacto. Dice: "Dos sentidos, la vista y el tacto, son los que proporcionan a la mente la idea de espacio: nada que no sea visible o tangible, se manifiesta como extenso. Esa impresión compleja que representa a la extensión consta de varias impresiones más pequeñas, indivisibles ante los ojos y órganos táctiles, y que pueden denominarse impresiones de átomos o corpúsculos dotados de color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo es preciso que estos átomos sean coloreados o tangibles para que se descubran a los sentidos; para que nuestra imaginación los comprenda es necesario que conservemos también la idea de su color o

[impresiones de sensación], o algunas impresiones internas surgidas de esas sensaciones [impresiones de reflexión].

Nuestras impresiones internas [impresiones de reflexión] son nuestras pasiones, emociones, deseos y aversiones; creo que en ningún caso se sostendrá que alguna de ellas es el modelo de que se deriva la idea de espacio. Solamente los sentidos, por consiguiente, pueden transmitirnos esta impresión original. ¿Pero qué impresión nos transmitirían en este caso nuestros sentidos? Esta es la cuestión fundamental, y que decide sin apelación posible en lo que respecta a la naturaleza de la idea de espacio.

Me basta con ver la mesa que tengo ante mí para proporcionarme *por su sólo aspecto* la idea de extensión. Esta idea, pues, representa, y procede de, alguna *impresión que en este momento aparece a los sentidos*. Pero mis sentidos me transmiten solamente *impresiones* de puntos coloreados, *dispuestos de cierta manera*. Si el ojo es sensible a algo más, deseo que alguien me lo señale. Y si es imposible mostrar algo más, podemos concluir con certeza que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y del *modo* en que aparecen⁴³. (I, II, III, SB 33-34)

Según este texto, ya en Hume se halla prefigurada la concepción del espacio como el *modo* en que aparecen las impresiones sensibles, sobre todo las propias del sentido de la vista —y su materia, las sensaciones de color—, así como las impresiones sensibles propias del sentido del tacto. No obstante, y para expresarlo de manera más precisa, se equipara a la extensión con los puntos coloreados o tangibles mismos *más el modo de su aparición*. Con ello, por un lado, la extensión o el espacio se manifiesta como la resultante compleja de esos dos elementos —y no exclusivamente como la forma o modo de disposición. Por otro lado, el componente sensible no puede sino hacer del espacio una representación empírica⁴⁴.

Sin embargo, cuando Hume pasa a referirse al tiempo, además de reiterarse esta idea de que se trata de un modo o forma de aparecer, ahora de la forma de aparecer de nuestras percepciones mismas (forma del sentido interno) o de ciertas percepciones que también se ligan a los sentidos externos (forma

tangibilidad. Solamente la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles para la mente. Si eliminamos las ideas de estas cualidades sensibles quedan aniquilados totalmente dichos átomos por lo que respecta al pensamiento o imaginación.

Ahora bien: tal como son las partes, así es el todo. Si un punto no es considerado como coloreado o tangible, no puede proporcionarnos idea alguna, y en consecuencia es imposible que exista la idea de extensión, compuesta por las ideas de estos puntos. Pero si la idea de extensión puede existir realmente —y nos consta su existencia— sus partes deberán también existir, y para ello deberán ser consideradas como coloreadas o tangibles. No tenemos, por tanto, idea alguna de espacio o extensión más que cuando la vemos como objeto de nuestra vista o de nuestro tacto.

El mismo razonamiento probará también que los momentos indivisibles del tiempo deben llenarse con algún objeto o existencia real, cuya sucesión es la que forma la duración y la hace concebible para la mente." I, II, III, SB 38-39.

⁴³ Los énfasis más marcados son míos.

⁴⁴ Cf. también lo que sigue al texto anteriormente citado, es decir, I, II, III, SB 34.

universal de la sensibilidad), comienza a imponerse la posibilidad de que más que las impresiones que dan contenido al tiempo (o al espacio), tiempo y espacio sean propia y simplemente el *modo* de su aparición.

La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según *el modo de manifestación* de las impresiones a la mente, *sin formar parte* de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea de tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión manifiesta al oído u otro de los sentidos. Tampoco es una sexta impresión que encuentre la mente en sí misma por reflexión. Estos cinco sonidos hacen su aparición de un modo particular; no excitan ninguna emoción en la mente ni producen afección de ningún tipo que al ser observada por la mente pudiera dar origen a una nueva idea. Y como esto es necesario para producir una nueva idea de reflexión, *la mente, aunque repase mil veces todas sus ideas de sensación, es incapaz de extraer de ellas ninguna nueva idea original*, a menos que la naturaleza haya constituido de tal modo las facultades de la mente que ésta sienta que de esa contemplación surge alguna nueva impresión original. Pero en el caso que estamos tratando *la mente se da cuenta sólo del modo en que los diferentes sonidos hacen su aparición*, así como de que puede considerar después ese modo sin atender a esos sonidos particulares, pudiendo unirlo en cambio a otros objetos cualesquiera. La mente debe poseer, ciertamente las ideas de algunos objetos; de otro modo le sería imposible llegar a concebir *el tiempo*, que, *dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo, esto es, sucediéndose uno tras otro.* (I, II, III, SB, pp. 36-37)⁴⁵

Como observa Félix Duque en una nota a su traducción del *Tratado*, Hume se expresa aquí de manera confusa. Pareciera que el tiempo no es, como se dice al final, "las distintas ideas dispuestas de cierto modo", sino, como se sugiere más arriba, "el modo mismo de disposición"⁴⁶. Si Hume aceptara aclarar esta ambigüedad, el resultado juega a favor de Kant. Por un lado, el tiempo es un modo de disposición u orden, pero, por otro lado, no es una impresión más, si por tal se entiende aquello que es recibido, y por tanto, es materia o contiene en sí materia, como la impresión sensible. Además, Hume mismo está señalando que, como modo de disposición tampoco es una impresión que pudiera pensarse como *formada* en la mente *a partir de* las impresiones recibidas. Parece que solo cabe que, como modo o forma de ordenación, sea algo propio de la mente misma: aquel marco de orden que posibilita las apariciones —en este caso, es decir, el del tiempo, es el orden de las impresiones como tales y no como referencias objetivas; el modo de ordenación de esto último es, como se viera, el espacio. De manera que, ahora podría transferirse a este último esta nueva

⁴⁵ Los énfasis más marcados son míos.

⁴⁶ Cf. D. Hume, TNH, Editora Nacional, 1977, p. 130, nota 38 del traductor, Félix Duque.

perspectiva que ha surgido con la consideración del tiempo. Es decir, pudiera ser que también el espacio no sea adquirido o formado a partir ni de los puntos coloreados y tangibles, ni de su modo o forma de disposición sino que el espacio sea algo propio de la mente o de la sensibilidad misma, la forma que posibilita las apariciones externas.

Es en base a estas consideraciones que, interpreto, el tercer párrafo del párrafo inicial de la Estética contiene, de una manera muy esbozada —o tal vez muy simple— y embozada —pero tal vez, luego puesta al descubierto—, el inicio de lo que Kant considera en la primera sección de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento una deducción semejante de las formas de espacio y tiempo, o más precisamente, el aspecto objetivo de la misma⁴⁷.

Tras afirmar en la primera sección de la Deducción trascendental de las categorías que en un lugar precedente pero no especificado, ha

perseguido hasta sus fuentes los conceptos⁴⁸ del espacio y del tiempo, mediante una *deducción trascendental* y [...] explicado y determinado su validez objetiva *a priori*⁴⁹, (A 87 = B 119-120)

⁴⁷ Para Caimi, en cambio, este párrafo y el siguiente sólo tienen por objeto desarrollar una exposición sucesiva de los elementos implícitos en aquella representación que se obtiene por la afección primaria, i. e., creemos, la impresión sensible. Como él observa, el hecho de que al final del cuarto párrafo Kant adelante que espacio y tiempo serán esas formas no es señal de prueba alguna. Por eso él desarrolla su artículo bajo la guía de probar que espacio y tiempo son candidatos adecuados para cumplir con la función de ser formas de la sensibilidad. Cf. M. Caimi, 1996, p. 34 y 36. Estoy de acuerdo en que los desarrollos kantianos del primer párrafo no tienen específicamente en cuenta ninguna representación en particular, pero sostengo que atienden a probar de modo general la necesidad de las formas. O sea, por un lado, creo y defiendo que hay allí una prueba. Por otro lado, si uno aplicara el criterio de Caimi para el caso de la deducción trascendental de las categorías —esto bajo la suposición de que la KrV sigue procedimientos argumentativos unívocos—, una vez que Kant repara en la necesidad de actos de enlace, lo que tendría que hacer, entonces, es mostrar, para cada categoría en particular, que ella es un candidato adecuado para esa función. No creemos que tal sea ni siquiera lo que Kant pretendió hacer en las pruebas de los Principios del entendimiento. Esperamos que quede claro en lo que sigue que mi propuesta, en cambio, es la de que Kant, primero, prueba la necesidad de la forma para la aparición de la materia, luego determina cuáles son ellas, para finalmente excluir otras posibles en un proceso muy semejante, tal vez, menos complicado, que el seguido en la Analítica de los conceptos.

⁴⁸ En este contexto Kant no hace uso, como cabría esperar, del término "concepto" en su sentido técnico, es decir, como el tipo específico de representación propio de una facultad activa y discursiva. Lo emplea, en cambio, de modo genérico, englobando las representaciones tanto de la sensibilidad como del entendimiento, y estas sus intenciones generalizadoras se hacen explícitas ya desde el título mismo del párrafo: "De los principios de una deducción trascendental *en general*" (A 84 = B 117, mi énfasis). Considero, pues, que para Kant la exigencia de una "deducción" trascendental

Kant explicita que ha podido hacerlo "con poco esfuerzo" (*mit leichter Mühe*), es decir, de modo simple. También deja en claro las razones en que basó su argumento y puntualiza todos sus resultados⁵⁰. Por ahora interesan esas razones que se condensan en que

sólo mediante tales formas puras de la sensibilidad puede aparecérsenos un objeto, esto es, ser un objeto de la intuición empírica⁵¹. (A 89 = B 121)

O sea, volviendo a la Estética como el lugar apropiado, y al diálogo con el escéptico humeano, aquí ya se habría argumentado que

- puesto que tenemos conocimiento de lo que aparece en términos de "intuiciones empíricas", y
- dado que no hay materia que aparezca sin forma o modo de disposición,
- son necesarias formas del aparecer.

Como este escéptico admite que algo se nos aparece, debe entonces asimismo admitir aquellas formas o modos, como quiera llamárselas, que posibilitan el

no es algo privativo de los "conceptos", sino que se extiende a cualquier "representación" *a priori*, y que este término—"representación"—hubiera sido el más adecuado en la frase que me ocupo ahora, así como en un párrafo anterior, que sirve para reforzar esta interpretación: "Ahora tenemos ya dos clases de *conceptos* de muy distinta especie, los cuales sin embargo concuerdan unos con otros en que ambas clases se refieren enteramente *a priori* a objetos; son, a saber, los *conceptos* del espacio y del tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías, como *conceptos* del entendimiento. Tratar de dar de ellos una deducción empírica sería un trabajo totalmente vano; pues lo distintivo de su naturaleza consiste precisamente en que se refieren a sus objetos, sin haber tomado de la experiencia nada para la representación de éstos. Si una deducción de ellos es necesaria, tendrá pues que ser siempre trascendental." (A 85-86 = B 118; de nuevo, mi énfasis).

Del mismo modo, veremos luego que una "exposición" tampoco se relaciona exclusivamente con las "intuiciones. Cf. más adelante, capítulo quinto, nota 56.

⁴⁹ El énfasis más pronunciado es mío.

⁵⁰ Cf. A 89 = B 121-122. Estos resultados ponen énfasis tanto en la validez objetiva de las formas puras de la sensibilidad, cuanto en su limitación a fenómenos u objetos de experiencia humana. Eso es algo digno de destacar, pues también podría aducirse que Kant no ve en principio la necesidad de una *deducción* trascendental de espacio y tiempo cuando estos son empleados, tal como lo hacen los matemáticos, dentro del ámbito de consideraciones de la naturaleza física. Ello puede dar a entender que la relación de estas formas con la objetividad empírica es *evidente sin prueba*. Serían sólo las trasgresiones de los metafísicos las que exigen esa deducción que entonces asume principalmente el aspecto que hace a la demarcación de los límites legítimos en el empleo de una representación *a priori* (cf. capítulo primero, pp. 28-29). Sin embargo, una vez que esto último acontece, es decir, cuando por ejemplo el espacio o la extensión es afirmado como atributo de un ente supraempírico (Spinoza) o de una sustancia independiente (Descartes), la validez objetiva misma queda cuestionada, si se objetara que tales atribuciones pueden ser ilegítimas. Siendo representaciones *a priori* y no válidas para objetos extra-empíricos, ¿qué las haría sin prueba representaciones válidas para el objeto de experiencia? Claramente se comprende que un argumento a favor de esto último pasa a ser del todo prioritario.

⁵¹ El énfasis es mío.

aparecer. Pero, como por cierto también replicará que puede haber otras, habrá que mostrarle aún que los objetos o las impresiones pueden aparecérsenos "sólo mediante esas formas". Y para eso tenemos que saber cuáles son o con más precisión qué son⁵². O sea, en primer lugar, Kant no ha dicho todavía que esas formas que posibilitan el aparecer de los fenómenos sean espacio y tiempo, y, por tanto, que no cabe pensar en alguna otra además de ellas. Pero, en segundo lugar y principalmente, todavía no ha demarcado el carácter que revisten. Ha argumentado a favor de que sean condiciones de posibilidad de las intuiciones sensibles empíricas, pero sin precisar para ellas mismas su estatuto intuitivo o conceptual. Así, debe mostrar que se trata de intuiciones puras y que sólo de esta manera pueden ser entendidas, para poder excluir entonces que sean nombres para ilusorias "ideas abstractas" (Hume), "ideas o conceptos innatos" (Descartes) o bien, pasando luego a terreno ontológico, cosas (Newton) o relaciones entre cosas (Leibniz).

⁵² Caimi tampoco hace hincapié en esta distinción entre "probar que hay formas", "probar cuáles son" y "probar que sólo son esas formas subjetivas". Sostendrá que Kant se apresta a demostrar que espacio y tiempo "pertenecen sólo a la forma de la intuición", tras lo cual observa que el hecho de que lo plantee como un problema estaría indicando que hasta allí —y eso es al promediar el párrafo que antecede a los argumentos de la exposición metafísica del espacio— nada ha sido demostrado. (Cf. M. Caimi, 1996, p. 35). Por mi parte sugiero, en cambio, que pudiera ser que se haya probado (a) que son necesarias formas —lado objetivo de la deducción trascendental, iniciado en el § 1—, (b) que son dos —espacio para el sentido externo, tiempo para el sentido interno; lado subjetivo de la deducción trascendental o deducción metafísica, esbozado al comienzo del § 2— y (c) que aún reste mostrar que *sólo* son ese especial tipo de formas subjetivas, es decir, que no cabe otra alternativa válida.

2.3. El tercer paso de la estrategia antiescéptica: la determinación del marco conceptual básico. La "deducción metafísica" de las formas puras de la sensibilidad.

Hasta aquí, entonces, ha resultado que la sensibilidad como capacidad humana de recibir intuiciones empíricas es origen de ciertas formas puras que permiten la aparición de las primeras. Por las citas dadas del *Tratado* de Hume se podría adelantar que, sí, como creo, ha tenido que acordar con Kant en esto, no tendrá reparo tampoco en admitir que estas formas son sólo dos: el espacio y el tiempo. De hecho ya se ha visto su referencia al tiempo como el modo de orden o disposición sucesivo de las impresiones o las ideas mismas que aparecen *en la mente*. De una manera semejante se refiere con respecto al espacio, con la única diferencia que en ese caso la disposición parece ser *de los objetos* mismos —si es que tal cosa puede ser consistentemente afirmada por Hume, es decir, de un modo que no entre en contradicción con otras afirmaciones del *Tratado*. Pero eso no nos ocupa ahora, ni nos ocupará. Lo que sí nos debe ocupar es esto que Hume afirma:

De igual modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, formamos la del tiempo en base a la sucesión de ideas e impresiones; el tiempo, por sí solo, no puede manifestarse ante la mente ni ser conocido por ella. (I, I, III, SB p.35)

Si bien esto constituye un buen precedente para la posición que va a querer respaldar Kant, ello no lo exime de hacer explícita su coincidencia con Hume, a la vez que dejar sentado por qué son esas y no otras las formas de la sensibilidad. En rigor, esto último no puede ser contestado de una manera absoluta. Como señala al finalizar el § 21 de la deducción trascendental de las categorías de la segunda edición, no se puede exponer el fundamento de "por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra intuición posible", de la misma manera como también es imposible hacerlo respecto del fundamento de "por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio" y, a partir de ello, por qué nuestras categorías son de una determinada especie y de un determinado número⁵³. Pero esto sólo significa que, a pesar de su necesaria *aprioridad*, las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia son, en cierto sentido, tan contingentes como ella. Se trata de condiciones *a priori*, pero no de condiciones "lógicamente" necesarias. Hubieran podido ser

⁵³ Cf. B 145-146.

otras y de allí que no pueda responderse de modo definitivo por qué son *precisamente* esas las que poseemos y empleamos.

Sin embargo, eso no significa que no se pueda y, es más, se deba, buscar algún medio que permita determinar exactamente cuáles son y cuál es su *nómina* completa. La completud es una característica que Kant le exige a una *ciencia* del conocimiento *a priori* y estima como tales tanto a la Estética como a la Lógica trascendental. Además, ha dado para esta última indicaciones del modo de lograrla: establecer la totalidad de los elementos de acuerdo con un principio⁵⁴. Para el caso de la Analítica de los conceptos éste se encuentra en la aclaración del entendimiento como conocimiento discursivo. A partir de esta consideración, podría pensarse entonces que así como Kant concibió que la acción propia del entendimiento —el pensar o el juzgar— podía servir de hilo conductor para el descubrimiento de esa precisa cantidad y tipo de conceptos que son las distintas categorías, lo propio de la sensibilidad —el recibir afecciones— podía servir de hilo conductor para la toma de conciencia de las formas en que las mismas se reciben⁵⁵. Y así como los tratados de lógica al uso

⁵⁴ Cf. A 64-65 = B 89-90 y A 67 = B 92.

⁵⁵ La metáfora del "hilo conductor" es, como bien se sabe, la que da título al primer Capítulo del Libro Primero de la Analítica de los conceptos, en el que se despliega la que luego, y sólo en 1787, será denominada "deducción metafísica" de los conceptos puros del entendimiento. El título en cuestión se encuentra en A 67 = B 92 y la designación de "deducción metafísica" en el § 26 de la DT de la segunda edición, que es en el único lugar de la obra donde Kant da esa denominación a toda esa tarea desarrollada previamente a la deducción trascendental. Dice allí: "En la *deducción metafísica*, quedó mostrado el origen de las categorías *a priori*, en general, por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar." (B 159)

Ahora bien, con respecto a esta propuesta de una correspondiente "deducción metafísica" de las formas de la sensibilidad puede surgir aquí una objeción de cierta importancia. Tal como se acaba de señalar, cuando Kant en la segunda edición de la KrV denomina "deducción metafísica" a aquella sección en la que desplegara el argumento por el cual puede descubrirse la *nómina* completa de categorías, indica que la misma permite poner de manifiesto "el origen *a priori*" de éstas por "su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento" (§ 26, B 159). Y esto condice de un modo más adecuado con el calificativo de "metafísica" dado a esa deducción. Lo metafísico se relaciona con el carácter "*a priori*" de las representaciones. De allí que una "exposición metafísica" exhiba los aspectos de éstas en cuando dadas *a priori*, y una deducción semejante muestre la aprioridad de su origen. Sin embargo, en el caso de la deducción metafísica de las categorías esto último parece cumplirse doblemente. Por un lado, las categorías aparecen como las funciones propias del entendimiento para el conocimiento de objetos. En tal sentido ellas se originan en el entendimiento mismo y hasta podría decirse que lo constituyen. Pero por otro lado, su precisa cantidad, sus denominaciones y la especificidad propia de cada una de ellas sale a la luz por esa mencionada concordancia con las operaciones intelectuales que son los juicios en tanto estudiados por la lógica formal. Ésta es tan *a priori* o pura, como por cierto lo son sus mismas formas. De allí que en el ámbito de la Analítica de los conceptos, el paralelismo de tablas se exhibe sin salirse del marco de la aprioridad. La reflexión se desplaza desde una tabla de formas puras en los juicios a una tabla de conceptos puros del

—desde los de Aristóteles hasta los contemporáneos de Kant— permiten reconstruir una tabla de juicios con cuatro títulos y tres momentos cada uno, también tiene sustento en la época una suerte de tabla de modalidades de la

entendimiento. Y se lo hace bajo la convicción de que: "*La misma función* que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición*, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento. *El mismo entendimiento*, y mediante *las mismas acciones* por las cuales produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, pone también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en general, 'un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual llámanse éstas conceptos puros del entendimiento, que se refieren *a priori* a objetos, cosa que la lógica general no puede llevar a cabo". (A 79 = B 104-105. Los énfasis más marcados son míos.)

De aceptarse, entonces, que se trata, de *una misma función* de unidad del entendimiento la que se ejerce sea en los juicios de la lógica formal como en las categorías de la lógica trascendental, esto, sin duda, garantiza *aprioridad* irrestricta. Sin embargo, eso mismo no puede cumplirse dentro del dominio de consideraciones estéticas. Por la naturaleza propia de la sensibilidad que recibe pasivamente el dato de experiencia, los modos de afección de lo sensible han de ser, sin lugar a dudas, empíricos. De allí que, resulte en principio cuestionable la pertinencia de denominar "metafísica" a una deducción que, también para el caso de la estética trascendental, busque establecer la nómina completa de formas de la sensibilidad.

Ahora bien, a pesar de que el desplazamiento en el dominio de la estética se ha de dar, entonces, desde los modos empíricos de afección a las formas puras de intuir, considero que ello no constituye un menoscabo para calificar de "metafísica" a esa "deducción". Como lo he señalado, según Kant, una deducción tal muestra el origen *a priori* de ciertas representaciones. De este modo, habría de hecho un problema si verdaderamente el origen *a priori* de espacio y tiempo fuera lo que se probara por esa concordancia entre formas o funciones que se presentan como aspectos correlacionados de una misma facultad. Sin embargo, creo que la caracterización que él da de lo que es propio de una "deducción metafísica" es una de las tantas expresiones "infelices" que recorren su obra. Podría decirse que en el caso de las categorías, su concordancia con las funciones del juicio sólo muestra, más bien, aquella conexión o relación por la cual hay cierta continuidad de denominaciones y concepciones cuando se pasa de las consideraciones de la lógica formal a las de la lógica trascendental, entre acciones que, si bien semejantes e intelectuales ambas, no son exactamente *las mismas*. Siendo así, de ningún modo las categorías *se originan* a partir de las formas del juicio. Su "*origen a priori*" sólo puede resultar de su filiación con, y su función en, el entendimiento mismo, pero como facultad estrictamente trascendental, esto es, como las acciones que confieren unidad a la multiplicidad de intuiciones sensibles y que nos permiten constatar "un múltiple". De ser así, la situación ya no es nada divergente a lo que acontece en la sensibilidad: también en ella el "*origen a priori*" de sus elementos se revela en el carácter por el cual son formas sensibles que condicionan la posibilidad de toda aparición empírica. También en este caso, las que se mostrarán como intuiciones puras son constitutivas de la capacidad sensible en tanto las formas necesarias para intuir los datos materiales, según lo ya argumentado por Kant. Eso no quita, que, desde otro punto de vista, puedan revelar también su continuidad o hermandad con esos otros aspectos de la misma capacidad sensitiva que son los modos de afección.

Por todo esto es por lo que sostengo además que una "deducción metafísica" no puede ser, en realidad, un argumento independiente. Ella sólo puede ser un momento de la deducción trascendental. Con más precisión, no aquel que muestra "el origen *a priori*" de una representación pura, ya que esto está más ligado con el reconocimiento de las mismas como formas o funciones, sino el que descubre cuáles y cuántas son éstas para cada facultad de conocimiento. Sea cual fuere ésta, por tratarse del descubrimiento de sus formas y funciones *a priori*, la deducción seguiría, no obstante, siendo "metafísica".

sensibilidad, que se agota en la distinción entre una sensibilidad externa y una interna⁵⁶. A partir de ella Kant puede decir iniciando ya el § 2 de la Estética trascendental:

Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todo ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mútua relación. El sentido interno, mediante el cual el espíritu se intuye a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan sólo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. Exteriormente no puede el tiempo ser intuido, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros. (A 22-23 = B 37)

Este párrafo, interpreto, tiene por objeto, si bien de una manera poco elaborada, establecer un paralelo entre nuestros modos de afección y nuestros modos de intuir, y por tanto descubrir y designar a estos últimos⁵⁷. Como bien

⁵⁶ Como señala Paton, la doctrina del "sentido interno" se encuentra en el *Ensayo* de Locke, II, I, 2; en la *Metaphysica* de Baumgarten § 535 (XV, 13) y según Erdmann también en Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. I, Versuch I, N° VII. Cf. H. J. Paton, (1935) ²1960, I, p. 100, nota 2.

Se podría agregar que incluso el mismo Hume en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, adopta las expresiones "percepción interna" y "percepción externa" (Sección 2, A., 1986, p. 34), "sentidos internos" y "sentidos externos" (Sección 7, Parte I, A., 1986, p. 86); e "impresión interna" (Sección 7, Parte I, A., 1986, p. 87), para referirse a lo que en el *Tratado* denomina "impresiones de sensación" y "de reflexión", respectivamente.

⁵⁷ El carácter de simple esbozo es más notorio para el caso de la forma del sentido interno, esto es, del tiempo, tal vez porque será a lo que dará mayor desarrollo en las conclusiones y observaciones finales. Cabe acotar, además, que sólo allí se hace más evidente esa relación entre sentido interno y tiempo, pues, en los argumentos de la exposición metafísica, al tiempo se lo relaciona con lo mentado por términos más neutros, como "algo" [*einiges*; (*sic*); A 30 = B 46], "percepción" [*Wahrnehmung*, *ibid.*] "fenómenos" [*Erscheinungen*; A 31 = B 46], "intuiciones" [*Anschauungen*, *ibid.*], sin especificar si se las considera externas o internas; en estos pasajes no se lo relaciona nunca, como se lo hará después, con estrictas "representaciones de nuestro estado interno" [*Vorstellungen in unserm innern Zustande*; A 34 = B 51] o afecciones "de nuestra propia actividad" (B 67-68).

Por lo que respecta a estos párrafos, Caimi sólo ve en ellos nada más que una suerte de verificación empírica del hecho de que 'nuestra mente' está dotada de ciertas propiedades —sentido externo e interno— por los que se representa objetos externos y a sí misma. Afirma expresamente que "No hay nada allí que equivalga a una demostración". (Cf. M. Caimi, 1996, p. 35) En nota agrega que lo único que puede merecer ese nombre es la frase "Exteriormente no puede el tiempo ser intuido, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros", con la cual, según él, Kant parece justificar la distinción entre sentido interno y externo. Dejando de lado el que Kant haya afirmado en la Doctrina trascendental del método que en filosofía no hay "demostraciones", creo que la frase citada es tan poco una "aserción demostrativa" como todas las anteriores. Ahora bien, lo que señalo puede ser una objeción a mi propia propuesta. Por eso he indicado que en vez de adoptar el carácter más elaborado de los argumentos para descubrir las funciones del entendimiento, aquí hay una especie de "sucedáneo" de aquellos. Pero también se debe recordar que Kant considera que toda esta tarea puede desarrollarse "*mit leichter Mühe*", es decir, con poco esfuerzo. Por otro lado, se puede incluso invocar la tarea más

señala Henry Allison, por el sentido externo podemos llegar a conocer perceptualmente objetos a partir de afecciones que nos remiten a algo "externo" o "fuera de nosotros" (*ausser uns*), en el sentido de lo que afectamos como *distinto de* nuestro yo y sus estados. Ahora, si en base a esas expresiones y a la que sigue, es decir, a que entonces por eso nos representamos a todos los objetos del sentido externo en el espacio, la afirmación se presenta en principio como circular o tautológica: porque la afección se experimenta como externa, hay espacio, y porque hay espacio, la afección se vive como externa⁵⁸. Pero lo que afectamos desde la sensibilidad —o desde los cinco sentidos— como *außer uns*, como externo a nosotros, puede que en principio lo sea porque lo afectamos como *distinto de* nuestro yo y sus estados. Es decir, más que como "externo" lo afectamos como "extraño", como aquello que nos resulta ajeno porque lo vivimos o experimentamos como distinto de nosotros mismos y como algo que no hemos podido producir. De modo semejante, aunque inversamente, por el sentido interno podemos llegar a conocer perceptualmente a partir de afecciones aquello que *no distinguimos de* nosotros y de nuestros estados, es decir, nosotros mismos como objetos fenoménicos (no, por cierto, como almas). Con ello, más que lo interno estamos vivenciando o experimentando lo íntimo, y recién a partir de allí, el intuir se presenta bajo la forma de lo que *nos sucede internamente*. O sea, esta distinción entre lo que nos es distinto o extraño —no, externo— y lo que nos es íntimo —no, interno— tiene paralelos en disposiciones espaciales y temporales: intuimos lo otro —lo extraño— como lo que se nos enfrenta o distancia —lo externo—, nos intuimos a nosotros mismos —lo que nos es íntimo— como aquello que nos sucede —lo que nos sucede internamente⁵⁹. A

difícil efectuada en la Analítica. Si en el juego de definiciones mutuamente excluyentes que pueden ir dándose de sensibilidad y entendimiento con el propósito de encontrar las características propias de este último, surge que, con respecto a los elementos de la primera "Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones" (A 68 = B 93), se puede completar el razonamiento análogo al que desplegara en la Sección titulada "Del uso lógico del entendimiento en general" (Cf. A 67-69 = B 92-94), teniendo como hilo conductor las características de nuestros dos modos de afección, para poder señalar cuales son las formas de orden que debe tener lo afectado. Es lo que intento hacer aquí. Ello, además, le permitiría a Kant haber desarrollado su tarea también según un principio, que, como se ha dicho, es lo único o al menos lo primero y primordial que debe tener para garantizar el orden y la unidad sistemática (Cf. A 66-67 = B 91-92). En este caso sería, como se ha adelantado, la aclaración de sensibilidad como capacidad de recibir afecciones (Cf. A 19 = B 34).

⁵⁸ En realidad, este carácter tautológico o circular no constituye un problema a esta altura de la argumentación, pero sí podría serlo cuando se pase al primero de los argumentos de la exposición metafísica. No obstante, al respecto véase la nota siguiente.

⁵⁹ Cf. H. Allison, 1983, p. 83 (1992, pp. 144-145). Allison señala, además, que dado que *ausser*, en el sentido de extraño no indica todavía referencia espacial alguna el primer argumento posterior de la exposición metafísica, que vuelve sobre el carácter de forma

una tabla con dos modos de afección —el de lo distinto o extraño y el de lo que nos es íntimo— le corresponde una tabla con dos modos de intuir —el de lo externo, el espacio y el de la sucesión interna, el tiempo.

MODOS DE AFECCION

distinto o extraño

indistinto o íntimo

MODOS DE INTUIR

externo o espacio

interno o (suceder en el) tiempo

De todas maneras estas interesantes reflexiones pueden sufrir una ligera alteración cuando se incorpora la idea de que el tiempo no sólo es la forma del sentido interno, sino incluso la forma universal de la sensibilidad. En la medida en que toda representación externa no sólo es externa, sino también representación, pasa a ser a la vez externa e interna, quedando tanto bajo la condición del espacio como de la del tiempo. En cambio, la percepción de las propias representaciones, según Kant, sólo es interna y no externa. Su forma es exclusivamente temporal⁶⁰. Como resultado se tiene, entonces, que temporales son todas las representaciones sensibles, mientras externas sólo algunas⁶¹.

del espacio no implica ninguna tautología, al igual que el correspondiente al tiempo. Cf. *ibid.*

⁶⁰ Al respecto, el apartado (b) del § 6 ("Consecuencias de estos conceptos") dice: "El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente, porque esa intuición interna no da figura alguna, tratamos de suplir este defecto por medio de analogías y representamos la sucesión del tiempo por una línea que va al infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie, que es sólo de una dimensión; y de las propiedades de esa línea concluimos las propiedades todas del tiempo, con excepción de una sola, que es que las partes de aquella línea son a la vez, mientras que las del tiempo van siempre una después de la otra. Por aquí se ve también, que la representación del tiempo es ella misma intuición, pues que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición externa." (A 33 = B 49-50).

⁶¹ Es lo que afirma, en este caso el apartado (c) del mismo § 6: "El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos. En cambio todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición mediata también de los fenómenos externos. Si puedo decir *a priori*: todos los fenómenos externos están determinados en el espacio y según las relaciones del espacio *a priori*, puedo decir, por el principio del sentido interno, con toda generalidad: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos son en el tiempo y están necesariamente en relaciones de tiempo. (A34 = B 50-51, mi énfasis)

Ello obliga, pues, a afinar las consideraciones acerca de los posibles modos en que afectamos la objetividad y que tendrían, según mi interpretación, sendos paralelos en las formas de intuir. Según lo que Kant ha dicho al inicio de la Estética, las afecciones son el efecto de los objetos en nuestra capacidad de representación. Por ellas reconocemos objetos extraños o distintos de nosotros a los que denominamos "objetos externos". Pero también hay un objeto del sentido interno. Éste, como se ha dicho, no es distinto de nosotros mismos y de nuestros estados. No hay distancia entre él y nosotros, pues él es nosotros. Sin embargo, afectamos allí *diversidad*. Nos reconocemos a nosotros mismos como un suceder de diversas y múltiples representaciones. Tal como lo señalará Kant más adelante, al comienzo de la deducción trascendental de las categorías en su versión de 1781, reconocer lo diverso como tal es reconocer el múltiple que hay en *toda* intuición —sea externa o interna—, y ello requiere el recorrido de la aprehensión, es decir, requiere de la sucesión temporal⁶². Afectar algo en *el modo de lo diverso* es lo que exige ahora al tiempo como forma de su intuición. Pero esa diversidad la podemos encontrar a la vez en el contenido afectado como distinto y en la intimidad de la que no nos distinguimos. La afección de lo extraño es a la vez de lo distinto y diverso. La afección de lo íntimo es sólo de lo diverso. La primera tiene por condición al espacio y al tiempo; la segunda sólo al tiempo.

MODOS DE AFECCION

distinto y diverso

íntimo y (sin embargo) diverso

MODOS DE INTUIR

espacio-tiempo

(sucesión en el) tiempo

⁶² En A 99, Kant afirma: "Cada intuición contiene en sí un múltiple que, sin embargo, no sería representado como tal si el espíritu no *distinguiera* el tiempo en la sucesión de una impresión a otra [*wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf cinander unterschiede*]; pues, en cuanto contenida en un instante, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que una unidad absoluta. Ahora bien, para que de esto múltiple surja la unidad de la intuición (tal como en la representación del espacio), es necesario primero recorrer la multiplicidad y luego reunirla [...]" (yo subrayo).

Dado que aquí Kant liga el reconocimiento de un múltiple como tal a distinguir [*unterschieden*] el tiempo, optamos por interpretar que se trata de afectar *lo diverso*, que en otro sentido, puede ser no obstante indistinguible (indistinguible de nuestro yo y sus estados o representaciones). En cambio eso que puede aparecer como algo distinto, Kant lo expresa en el primer argumento de la exposición metafísica relativa al espacio por medio del adjetivo que se deriva del verbo *verschieden*. De todos modos, como eso hace al contenido afectado que, en definitiva, cae tanto bajo la forma espacial como la temporal, lo ubicamos no sólo en distintos lugares [*in verschiedenen Orten*], sino también en distintos tiempos [*in verschiedenen Zeiten*], según las expresiones del primer argumento de la exposición metafísica relativa al tiempo. (Cf. A 23 = B 38 y A 30 = B 46)

Esto sin duda quiebra el estricto paralelismo y la relación uno a uno que podría estar presente en la posterior deducción metafísica de los conceptos puros del entendimiento⁶³. Sin embargo, deja de nuevo al descubierto la necesidad de esas dos formas —espacio y tiempo— como condiciones por las cuales todo aparecer —cualquiera sea el modo de su afección— se hace posible. Y como el escéptico no tiene mayores reparos en esto, puesto que, aun con sus connotaciones propias, se refirió a las mismas formas, la exclusión de posibles alternativas debe apuntar, pues, a otro blanco. Es el que Kant pasa a tener ahora en su mira, cuando luego de haber dado cuenta de cuáles son las formas, pasa a responderse qué son.

2. 4. El cuarto paso de la estrategia antiescéptica: La legitimación por exclusión de posibles alternativas.

Demasiado sabido es que espacio y tiempo eran el foco de discusión desde las perspectivas ontológicas o metafísicas de Leibniz y los seguidores de Newton. Por eso cuando Kant se pregunta a renglón seguido del último texto citado si espacio y tiempo son seres reales, sabemos a qué concepción se está

⁶³ Creo, no obstante, que de nuevo la situación no es muy disímil a la que Kant presenta en el marco de la deducción de la Analítica. Allí, por un lado, las tablas de juicios y categorías aparentan por las denominaciones mantener ese paralelismo uno a uno. Sin embargo, por otro lado, el carácter necesariamente tricotómico de los momentos de cada título de conceptos del entendimiento hace que la tercera categoría de cada clase surja de la combinación entre la segunda y la primera (cf. § 11, B 110). De allí que de algún modo las "conserven" y las contenga junto con sus rasgos propios. Pero también son estas consideraciones trascendentales las que obligan entonces a una enmienda de la tabla de los juicios a la manera tradicional, y que se distingan juicios que en la lógica general quedarían incluidos bajo otra rúbrica. Siendo esto así, aun cuando se acepten los considerandos que introducen, por ejemplo, los juicios infinitos, eso no quita que pueda entenderse que ellos son a la vez infinitos y afirmativos (cf. A 71-73 = B 97-98). Tendríamos así casos análogos al de la Estética en que un modo se presenta exclusivamente como el de lo diverso, mientras otro lo reitera juntamente con lo distinto.

refiriendo, y lo mismo sucede cuando reparamos en la pregunta acerca de si se trata de relaciones de las cosas en sí que pudieran corresponderles a éstas aun cuando no fuesen intuitivas⁶⁴. He aquí dos posibles alternativas y otros tantos portadores de reclamos de derecho. Parece, entonces, que es frente a ellos que Kant se apresta a desplegar los argumentos más discutidos de esta parte de la KrV, y que agrupa bajo la denominación —agregada en la segunda edición— de "exposición metafísica". Pareciera, además, que lo hace en apoyo de su propia posición, esto es, para mostrar que espacio y tiempo

se hallan sólo en la forma de la intuición y, por tanto, en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían esos predicados ser atribuidos a ninguna cosa"⁶⁵. (A 23 = B 37-38)

⁶⁴ Cf. A 23 = B 37.

⁶⁵ El énfasis es mío. Como ya se señalara (véase nota 52), Caimi no se refiere a la posibilidad de leer que la postura de Kant sea la de que "sólo" en "este especial tipo" de formas subjetivas intuitivas esté la única alternativa legítima. Es por eso, unido a que, para él, nada se ha probado hasta ahora acerca de espacio y tiempo, que observa, en las exposiciones que aquí se inician, una "ruptura" de la continuidad del texto, que quiebra el discurrir acerca de la sensibilidad y su forma —discurrir que, por otra parte, según su parecer sería mero relato y no prueba. Considera que esta "irrupción abrupta" —unas páginas después la denominará "arbitraria" (p. 39)— de espacio y tiempo es para presentarlos como "candidatos adecuados" para cubrir el papel de las formas de la sensibilidad que se están buscando. A su vez demostrar su efectiva idoneidad será la tarea particular de los argumentos tercero y cuarto (según las notaciones con base en la segunda edición). (Cf. M. Caimi, 1996, pp. 35-36). Más adelante haré algunas objeciones a esto último. Véase nota 74.

Ahora bien, por mi parte, ya he adelantado que mi interpretación del método trascendental difiere en algo de aquellas que se centran en la lectura de la KrV como expresión de los métodos de análisis y síntesis de la geometría griega o de su adaptación en la ciencia natural moderna. He sostenido que, en todo caso, pareciera tratarse de una combinación de éstos con aportes de la metodología jurídica. No obstante, considero que una serie de esas interpretaciones podría ser una alternativa a la lectura de Caimi que no lleve tampoco a hacer de las referencias iniciales a espacio y tiempo una irrupción abrupta o arbitraria. Tomo a Zeljo Loparič como uno de sus representantes. Loparič (1991, pp. 467-484), ha sostenido que Kant empleó una adaptación del método combinado de análisis y síntesis más allá del período precrítico, especialmente, para solucionar el problema básico de la filosofía trascendental en la KrV y en *Prolegomena*. Funda su propuesta, al igual que Caimi, en las referencias a dicho método presentes en la última obra indicada y en el escrito de 1763. Loparič alude además a una práctica que, según él, se retrotrae ya a los matemáticos antiguos y que vuelve a encontrarse en las descripciones newtonianas del método. Se trata de la separación de las que son en verdad fases de un único método como dos procedimientos, en cierto sentido, independientes. Esta separación conduciría a señalar al análisis como el método heurístico y de incremento del conocimiento, en el sentido de que descubre los principios. La síntesis sería, a su vez, el método de exposición del conocimiento que surge del ya encontrado. Por eso, aunque el análisis, como indica *Prolegómenos*, no es propiamente la ciencia, sino el plan de la misma, es no obstante una parte esencial, sin la cual la síntesis y, por consiguiente, el sistema de conocimientos, no pueden tampoco tener lugar. De allí que sólo pueda parecer 'ininteligible, poco fiable e inútil' (Ak. 263-264; Ch. 20) sólo para aquellos que no están directamente involucrados en la investigación, e incluso para ellos, sólo hasta que la ciencia misma no está concluida; cuando lo está, el plan encuentra, para todos, su clara razón de ser. (Se volverá a estos

En tal sentido, Kant creería que presentando claramente lo que pertenece a esas representaciones —pues de eso se trata en una exposición⁶⁶—, ya no cabrán dudas de quién detenta la legitimidad del derecho. Sin embargo, llama la atención, por un lado, el hecho de que tanto en el primer argumento como en el segundo, Kant se refiera a "experiencias" (*Erfahrungen*) y "fenómenos" (*Erscheinungen*), ya no a "seres" (*Wesen*) o a "cosas" (*Dinge*), términos que se entremezclaban, en cambio, en los argumentos de la *Dissertatio* donde la discusión de Kant se dirigía en lo esencial contra las posiciones de Leibniz y los seguidores de Newton⁶⁷. Eso corroboraría que, en la KrV, no son ellas a las que Kant dirige principal o inicialmente sus dardos.

Por otro lado, tanto el primer argumento con respecto al espacio, como el primero con respecto al tiempo, comienzan con la afirmación de que "no se trata de conceptos empíricos" sacados de experiencias externas, en el caso del espacio, ni de experiencia alguna, en el caso del tiempo⁶⁸. Y si bien esto apunta, por la negativa⁶⁹, a asentar la ya iniciada defensa de la aprioridad de

temas más adelante. Véase pp. 133-147). A partir de esas referencias puede interpretarse que los *Prolegómenos* son la versión por separado de la fase analítica del método combinado de análisis y síntesis, mientras la KrV lo es de la fase sintética. Loparic considera que, también en esto, Kant podría estar imitando el proceder de los geómetras griegos, que publicaban primero en forma sintética sus descubrimientos sin revelar el modo en que llegaron a iluminar los principios, ni el problema que diera inicio a su investigación. (1991, 474-475 y 478-479. Para otros representantes de esta posición véase más adelante, nota 91). Aunque el mismo Loparic sostendrá algo ligeramente diferente en la segunda parte de su trabajo (1992, pp. 361-382), creo que, en base a estas consideraciones de la primera parte, se podría pensar que para el caso específico de la Estética, espacio y tiempo no serían, entonces, elementos de aparición arbitraria ni abrupta, sino el resultado del procedimiento previo, aunque revelado tres años después en *Prolegómenos*. Allí el análisis parte de la suposición de los juicios sintéticos *a priori* de las matemáticas para ascender a las proposiciones más inmediatas acerca de los elementos que los posibilitan: espacio y tiempo. Ellas pasan a ser, entonces, el comienzo obligado de la fase sintética de la KrV. Esto estaría avalado por una nota de Kant al texto del Prefacio de la edición de 1787, en la que éste afirma: "En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento, análoga a esa hipótesis [la copernicana] y la expongo en la crítica, también sólo como hipótesis, aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodícticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan sólo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos." (B XXII, nota).

Cabe acotar, no obstante, que sigo sin suscribir estas interpretaciones y ellas son las que se hacen merecedoras de las críticas señaladas en la nota 20.

⁶⁶ "Por exposición (*expositio*) entiendo la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto; *metafísica* es la exposición, cuando encierra aquello que representa al concepto como dado *a priori*." (B 38; cf. también A 730 = B 758).

⁶⁷ Cf. A 23-24 = B 37-38 y A 30-31 = B 45-46.

⁶⁸ Cf. A 23 = B 38 y A 30 = B 46.

⁶⁹ Paton es quien agrupa estos argumentos iniciales en negativos y positivos. Según él, el primer argumento prueba que espacio y tiempo *no* son representaciones empíricas. El

las formas⁷⁰ e incluso a defender este mismo carácter formal, a la vez y destacado justamente por la expresión negativa, tiende a asestar otro golpe sobre el antiguo litigante: el escéptico humeano. Él también representa una alternativa, en la medida que por sus textos, si es que se vuelve a ellos, se puede reparar que negaba distinción de hecho entre materia y forma. Es decir, por un lado, y sobre todo para el caso del tiempo enfatizaba que éste *no* era una sensación o una impresión sensible adicional a las sensaciones auditivas o a los sonidos, sino más bien, el modo en que éstas eran afectadas o en que se manifiestan. Sin embargo, y en este caso sobre todo con respecto al espacio, indicaba que en la realidad o de hecho no podían distinguirse, ni separarse, figura y cuerpo figurado, extensión y color extendido en una mancha, duración o sucesión y nota durativa o melodía sucesiva. Es en este último sentido, en que surge ahora desde su posición, la posibilidad de que, de ser entonces tan empíricas la extensión y la duración o sucesión, como los contenidos que las ocupan o las llenan —es decir, los colores o texturas, y los sonidos—, también sean empíricas las ideas o conceptos que pudiéramos hacernos de espacio y tiempo, sea como ideas complejas o como presuntas ideas abstractas.

Más aún podría serlo una posición que abiertamente acepta no sólo el proceso de abstracción sino las ideas abstractas o generales mismas, como lo es el conceptualismo de Locke⁷¹. Y, efectivamente, Kant lo nombra como referente de sus críticas en un pasaje de las *Lecciones de metafísica* editadas por Heinze que data del período de la *Disertación*, es decir 1770.

Así pues el tiempo no es un concepto de la representación y el cambio internos, según dice Locke que nosotros hacemos abstracción de los cambios en la mente y así obtenemos el concepto de tiempo; pues no puedo formarme ninguna representación del cambio mientras no poseo el concepto de tiempo; éste está por

segundo prueba positivamente que son representaciones *a priori*. Cf. H. J. Paton, (1935) 21960, I, p. 110.

⁷⁰ He señalado más arriba que el argumento que Kant inicia en el § 1 de la Estética trascendental ya contiene indicaciones a favor del carácter *a priori* en general de la forma de la sensibilidad.

⁷¹ Con esto quiero evitar un malentendido. Con precisión, Hume en verdad no acepta algo así como ideas generales o abstractas. Si las representaciones en cuestión son "conceptos" lo son como resultado generalizado de lo que se pudiera abstraer de casos particulares, a alguno de lo cuales seguirían, no obstante, remitiendo tras la falsa apariencia abstracta o general de los términos con los que se los nombra. Es decir, estrictamente son sólo "nombres" de aplicación genérica pero cuya referencia es una idea singular. Cf. Hume, *Tratado*, Libro I, Parte I, Sección VII y Libro I, Parte II, Sección III.

lo tanto en la base de la experiencia del cambio y precede a toda experiencia; en consecuencia es un concepto *a priori*.⁷²

Por todo lo dicho, lo que resulte del primer argumento puede leerse, entonces, en primer lugar, como que, sea cual sea el caso, *no* se trata de representación empírica alguna —o sea, se trata en cambio de una representación *a priori*. Y, puesto que *no* se trata de representación empírica alguna, no sólo queda excluido, como ya lo había hecho el propio Hume, que sea *impresión* (*intuición*) empírica o *a posteriori*, sino incluso que sea *idea* o *concepto* empírico o *a posteriori*. Pero, en segundo lugar, también puede leerse como un fortalecimiento de aquella defensa de que ciertas representaciones sensibles *no* son materia alguna —es decir, son lo que posibilita las disposiciones de la materia, *i. e.* son formas. E incluso habría que reparar ahora en que no son sólo formas de aparición o manifestación de la materia del fenómeno o sensación, sino formas que posibilitan la *disposición* de cada materia en particular con respecto a nosotros mismos y de ellas entre sí. Por eso, consideraciones semejantes a las que esgrimió para mostrar que hay formas *a priori* en los pasajes iniciales —donde el énfasis, no obstante, estaba en "forma"—, le sirven ahora a Kant, para un doble propósito. Primero, para reforzar eso, es decir, el carácter de "formas" *a priori* para estos casos particulares —o incluso, como la prueba para estos casos particulares— que son espacio, para el sentido externo y tiempo, para el sentido interno. Y, segundo, para destacar el carácter "*a priori*" de representaciones que, no sólo funcionarán como formas, sino que exhibirán luego el estatuto distintivo de ser intuiciones y no conceptos.

De todos modos, a los efectos de una estrategia argumentativa basada en la carencia de alternativas, sea cual sea la lectura que prime en la interpretación de este primer par de argumentos, surge siempre que el objetivo está en mostrar que son representaciones *a priori*, con lo que queda excluida toda alternativa empírica, sea impresión o idea. Y ello equivale a un argumento que tiende a explicitar más claramente la diferenciación de la postura kantiana con la del oponente humeano, que la que pudiera guardar con aquellas de un Newton o de un Leibniz.

Por lo que a mí respecta, no creo necesario discutir aquí detalladamente estos argumentos que hacen a las exposiciones metafísicas de espacio y tiempo. Por un lado, mucha literatura hay sobre ellos. Por otro, hasta ahora nunca me

⁷² Ak. XVIII, 5.1, *Metaphysik L1K1H Teilstücke* Heinze, p. 673; reimpr. 1968, p. 180.

he propuesto determinar si algún argumento trascendental en particular, por completo o en alguna de sus partes, es válido o exitoso. Menos aún si pueden serlo en general. Sólo me guía el mostrar qué pretenden hacer, cómo lo hacen, y, ahora en especial cómo desplegó la mente kantiana algunos de ellos. Eso me permite reparar de preferencia en una nueva amenaza que deja abierta la exclusión de la alternativa humeana y que puede haber guiado el objetivo al que se dirigen los dos argumentos finales de dichas exposiciones. Se ha visto que la concepción de Hume lleva a la posibilidad de que espacio y tiempo sean conceptos. Sin embargo, hasta ahora solo ha surgido que, si los argumentos iniciales son válidos, espacio y tiempo no son conceptos *a posteriori*. Esto significa que cabe aún que se trate de conceptos *a priori*. Y esto permite suponer a su vez que en el transcurso de la jugada ofensiva contra Hume, los herederos de otro litigante también podrían hacerse presentes para unirse, desde otra posición, a sus reclamos: concepto es sinónimo de idea para la tradición racionalista, y concepto *a priori* es, hasta aquí, posibilidad de idea innata. El espectro de Descartes es una nueva amenaza que ha de ser neutralizada. De allí que la contraofensiva kantiana deba ser, en este caso, mostrar por la negativa que espacio y tiempo no son conceptos, es decir, mostrar positivamente que son intuiciones⁷³. La precedencia unitaria de la totalidad de las intuiciones frente a la parcialidad de sus posibles casos, a la par que dirigido contra el racionalista cartesiano, termina de abatir el reclamo de Hume. En efecto, el argumento de Kant, se centra ahora en que para el caso de

⁷³ Considero que esta nueva alternativa representada por la posición de Descartes puede estar insinuada ya en los pasajes finales del § 1, donde Kant, adelantando aquello que defenderá en las exposiciones metafísicas, despliega un argumento que recuerda las consideraciones cartesianas de la segunda *Meditación* referentes al trozo de cera. Dice Kant: "Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etc....., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame todavía algo, a saber, extensión y figura. Éstas pertenecen a la *intuición* pura, la cual se halla en el espíritu *a priori* y sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma de la sensibilidad." (A 20-21 = B 34-35; el subrayado más enfático es mío)

Según el conocido pasaje de las *Meditaciones metafísicas*, extensión, figura y movimiento son también para Descartes las representaciones básicas o esenciales a las que remite cualquier modo relativo a la sustancia extensa. En tal sentido, también en Descartes la extensión o el espacio se presenta como una representación lógicamente previa. Sin embargo, como sabemos, esto significa que se trata de una idea innata, más bien que *a priori*. Además, es aquello que capta el entendimiento más allá de los datos sensibles y de las configuraciones imaginativas. Se trata, pues, propiamente de un concepto aprehendido por intuición, pero en este caso, intuición intelectual. De allí que Kant, pese a la aparente semejanza de ciertos aspectos de su posición, enfatice que la KrV mostrará que esto último no es así, que el estatuto propio de esta representación *a priori* es el de intuición sensible, no el de concepto.

Con respecto a las nociones de "innato" y "a priori", véase. Günther Zöllner, 1989.

las intuiciones, el todo precede a las partes. En cambio son las instancias particulares las que se necesitan con precedencia para generalizar un concepto. Como espacio y tiempo son representaciones del primer tipo y no del segundo, ahora no sólo no son representaciones no empíricas, sino incluso no son conceptuales. La posición de Hume ya no se sostiene por ninguno de sus términos. Pero a su vez, el carácter sensible de la intuición kantiana excluye la posibilidad cartesiana de que espacio y tiempo sean ideas o conceptos *a priori* o innatos aprehendidos por intuición intelectual. Los dos últimos argumentos de ambas exposiciones tienen, fundamental o adicionalmente, esa función. Para decirlo una vez más, en primer lugar, prueban por la negativa, que espacio y tiempo no son conceptos, y por vía afirmativa, que son intuiciones. Pero, en segundo lugar, excluyen tanto los últimos vestigios de una posibilidad empirista, si es que aun cupiera, cuanto la posibilidad innatista instaurada por Descartes⁷⁴.

⁷⁴ Cf. A 24-25 = B 39-40. Como se señalara (véase nota 65), Caimi cree que particularmente el tercer y cuarto argumento de la exposición metafísica de la representación de espacio están dirigidos a probar que ésta cumple efectivamente los requisitos de ser forma de la sensibilidad, puesto que prueban que es intuición. (p. 36). Según Caimi, no con poco esfuerzo, sino muy trabajosamente Kant demuestra que el espacio es una intuición *a priori*. Eso lo hace coincidir con la forma del sentido externo, de la que —por lo que entendemos— él encuentra que en A 19 se ha afirmado que es intuición y en A 20 que es *a priori*. Por mi parte, por el contrario, no hallo en A 19 tal afirmación, aunque sí algo similar en A 20 = B 35-36 donde se lee: "Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma *intuición pura*". Ahora bien, no me parece adecuado, en el contexto crítico aceptar como verdaderas, sin prueba alguna, estas estipulaciones por las que se introducen los términos bajo los cuales se sostendrán las discusiones siguientes, incluso aun cuando pudieran ser más que definiciones nominales. Como señala Kant en un pasaje que sigue a otro que Caimi mismo cita (véase p. 33, nota 16), en matemáticas, puesto que las definiciones son genéticas, i. e. tales que a través de ellas el concepto (y el objeto) son dados, el "concepto no incluye más que aquello que la definición pretende que se piense por medio de él". Esa característica hace que tales definiciones no puedan ser erróneas. Las definiciones de la filosofía, a las que Kant denomina "analíticas" pueden por el contrario no ser verdaderas, "o bien por introducir características no contenidas realmente en el concepto, o bien por no ser exhaustivas" (Cf. A 731-732 = B 759-760. Interpreto que esta posición difiere de la sostenida por Kant en la *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, en la medida en que si bien esta obra también indica que la metafísica ha sucumbido hasta ahora por hacer uso de definiciones erróneas, acepta asimismo proposiciones inmediatamente ciertas o indemostrable a partir de conceptos iniciales confusos. Cf. Ak. II, pp. 281-282, 284 y 287-296. Una aproximación, podría decirse, (auto)crítica a esa posición hecha por el propio Kant puede encontrarse también en *Prolegómenos*, Ak. IV, 370-371; Ch. pp. 151-152). De ser así, y de definirse o caracterizarse a las formas puras de la sensibilidad como intuiciones *a priori*, habría que dar alguna prueba a favor de su verdad. Sólo entonces podría ser sólido un argumento por el que se concluyera que "el espacio es forma pura" en base a (1) "forma pura es intuición *a priori*" y (2) "espacio es intuición *a priori*". Por lo que a mí respecta, considero que Kant no está interesado en mostrar la equiparación de forma pura con intuición *a priori*, al menos en esos términos generales. Pienso que Kant podría estar intentando mostrar que, por un lado, espacio y tiempo son formas, entendiendo por

Ahora bien, así como las dos primeras ediciones de la KrV, presentan cinco argumentos en el caso de la exposición metafísica del "concepto" de tiempo, también son cinco los argumentos de la primera edición para el caso del espacio. El que resulta adicional a los cuatro más conocidos es el tercero. En él, y para cualquiera de las dos representaciones en cuestión, se incorpora como consideración metafísica algo semejante a lo que después, y sólo en la segunda edición, aparece bajo el título de "exposición trascendental". De este modo, en la edición de 1781, la continuidad del texto nos remite a lo que Kant presenta como "Conclusiones sacadas de los conceptos anteriores". Allí bajo los apartados (a) y (b), aparecen también argumentos por vía negativa y positiva, respectivamente. En (a) acontece la esperada exclusión de la posición de Newton —espacio y tiempo *no* son determinaciones absolutas, *ni* algo que existe en sí, *ni* ser real alguno— y de la de Leibniz —espacio y tiempo *no* son propiedades objetivas de las cosas que subsistan con independencia de las condiciones subjetivas de la intuición⁷⁵. En (b) vuelve a argumentarse, quizá ahora pueda decirse, definitivamente a favor de que

El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa. (A 26 = B 42)

El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. (A 31 = B 46)

Esto puede ahora concluirse, pues todas las alternativas han quedado efectivamente excluidas. Es decir, sostengo, además del punto central referente

este último término "lo que hace que lo múltiple del fenómeno [esto es, la materia] pueda ser ordenado". Luego muestra que espacio y tiempo, dichos ordenes evidenciados por el sucedáneo de "deducción metafísica", son "intuiciones puras" y, por tanto, *en ellos* vienen a coincidir intuición y forma.

Tampoco considero meramente como aceptada la identificación de espacio con forma de la intuición externa. Creo que probarlo es el cometido de lo que entiendo como la deducción trascendental-metafísica de dicha representación. Sin embargo, también creo que queda claro que no sostengo, como lo hace Caimi, que en cualquiera de esos casos (es decir, aceptar o probar que espacio y tiempo son formas), el tercer y el cuarto argumento de la exposición metafísica serían superfluos (p. 39). Ellos son esenciales para la exclusión de alternativas y para poder desplegar la prueba trascendental que encubre la exposición calificada por Kant de igual manera.

⁷⁵ Cf. A 26 = B 42 y A 32-33 = B 49. Si bien hasta aquí he estado sosteniendo, en parte, que Kant no pretendió excluir representaciones particulares, sino otras concepciones alternativas de las facultades (sensibilidad, entendimiento) y sus elementos (intuiciones, conceptos) no considero que la exclusión que está llevando a cabo ahora de las concepciones newtoniana y leibniziana de espacio y tiempo sean un caso divergente. La absolutización de estas representaciones hecha por Newton convierte a espacio y tiempo en "sensoria Dei". La abstracción leibniziana de los mismos como el sistema total de relaciones entre cosas los conceptualiza de una manera próxima a la de Hume.

a la deducción, que el texto de la Estética trascendental de la *primera edición* de la KrV muestra más claramente que el movimiento argumentativo de Kant se desarrolla no a través de dos pares de argumentos, sino de tres. Por los dos primeros pares, las alternativas excluidas resultan ser otras *condiciones subjetivas* posibles, aquellas representadas por las consideraciones empiristas de un Hume o de un Locke, que hacen de espacio y tiempo conceptos empíricos, y aquella representada por Descartes que hace de extensión y tiempo ideas innatas. Dicha exclusión da como primer resultado que la *única condición subjetiva* subsistente sea la defendida por Kant: espacio y tiempo son intuiciones puras. Pero para que valga *sólo* la condición subjetiva hay que excluir también la posibilidad de *condiciones objetivas*, aquellas representadas, esta vez, por las concepciones de un Newton o un Leibniz⁷⁶. A ello se dirige ese último par de argumentos que no se presenta estrictamente como tal, sino como una sencilla "conclusión"⁷⁷. No está mal que Kant así lo haga, pues también es eso: se trata de la conclusión de la búsqueda de alternativas a excluir.

2. 5. El tránsito de la deducción trascendental a la prueba trascendental: Las condiciones de posibilidad de las proposiciones matemáticas

Si bien el último argumento de las exposiciones metafísicas de espacio y tiempo prueba, del mismo modo que el que le antecede, que estos son

⁷⁶ Obviamente, "objetivo" se ha de entender aquí como referido a una objetividad trascendente y autosubsistente o a una propiedad intrínseca a los objetos y no como algo que corresponde a los objetos como fenómenos. Este último tipo de objetividad también para Kant será propia de espacio y tiempo en tanto poseedores de "realidad empírica". Cf. A 26-30 = B 42-45 y A 34-36 = B 51-53.

⁷⁷ Cabe señalar, que el hecho de que Kant debe considerar aún como válidos los argumentos de la Disertación puede contribuir a que la exclusión de que espacio y tiempo sean determinaciones *objetivas* aparezca como conclusión más que como argumento esencial a los propósitos de la Estética trascendental.

intuiciones y no conceptos, tiene al igual que aquel un propósito adicional: hacer patente que espacio y tiempo son magnitudes o cantidades. El primero muestra (o intenta mostrar) que son totalidades (o totalidades analíticas)⁷⁸, el segundo que son magnitudes infinitas dadas. Ese carácter hace de espacio y tiempo los objetos de las ciencias de la cantidad⁷⁹. Espacio y tiempo son el fundamento de las matemáticas. Al igual que cualquier ciencia, éstas han de articularse en conocimientos expresados por proposiciones o, como dice Kant, por juicios. Ahora bien, ya sabemos que espacio y tiempo son *a priori*, y esto indica que revisten carácter universal y necesario. Sin embargo, no son conceptos. Por tanto, no pueden dar lugar a juicios analíticos. Sus juicios deben ser sintéticos. Los caracteres transparentados por los argumentos de las exposiciones metafísicas permiten ahora mostrar cómo espacio y tiempo —aunque principalmente de nuestras experiencias— son también

⁷⁸ Caimi se opone en este punto a Robert Pippin, quien —se podría agregar al igual que otros— interpreta que la relación del espacio con sus partes es la de parte-todo, si bien con la característica de que el todo precede a las partes. En particular se opone a esta frase de Pippin que él mismo se encarga de citar: "*it is the necessary priority of the whole of space which allows Kant to make these remarks*" (Pippin, 1982, p. 65). Sostiene Caimi que en dicho argumento Kant no se refiere a la "totalidad", sino a la "unicidad" propia de lo que es un individuo. (Cf. M. Caimi, 1996, p. 37, nota 25.) Sin embargo, por un lado, en la KrV, A 25 = B 39 leemos: "*Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden.*" ("Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y *omnicomprensivo* [o bien, que lo comprende todo] como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas en él." El énfasis es mío.) Por otro, en la Observación sobre la segunda Antinomia, A 438 = B 466, Kant afirma: "En rigor, el espacio no debería llamarse *compositum*, sino *totum*, ya que sus partes sólo son posibles en el todo, no el todo a través de las partes." Para más indicaciones acerca de esta consideración de Kant acerca de que espacio y tiempo son totalidades analíticas pueden verse el estudio de H. E. Allison, 1983 pp. 42-45 y 91-94 [1992, pp. 86-90 y 156-160] y el artículo de Ricardo Gómez, "Totalidades analíticas un eslabón perdido entre Leibniz y Kant" (1991, pp. 133-151). Que este último autor afirme en su otro trabajo "Science and Analytic Wholes" (1991, pp. 463-472) que el todo que precede a las partes está relacionado también con la idea de sistema, —afirmación a la que remite Caimi—, no creo que lo haga apoyar que el mismo concepto no entre en una definición de intuición, como este último pareciera pretender.

Otras consideraciones relacionadas con espacio, totalidad y universalidad pueden encontrarse en G. Wohlfart, "Ist der Raum eine Idee?. Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants" (1980, pp. 137-154).

⁷⁹ Estrictamente el argumento de la exposición trascendental del tiempo liga a éste con la mecánica. Sin embargo, conocidas son las relaciones que Kant establece entre número y tiempo, por lo que éste último queda referido también a la aritmética. Cf. *Prolegomena*, § 10, Ak. 283; Ch., 1984, p. 44.

Para una discusión crítica de estas conexiones, véase R. Torretti, (1967) ²1980, pp. 186-188.

Como se señalara en el capítulo primero (nota 14), en el período crítico Kant ya no contraponía matemáticas y filosofía como ciencias de la cantidad y de la cualidad, respectivamente. Asimismo, tampoco se inclina por definir a la matemática como ciencia de la cantidad. Sin embargo, siempre verá en esta última su tema característico.

presuposiciones de conocimientos articulables en proposiciones sintéticas *a priori*.

Entiendo por *exposición* trascendental la explicación de un concepto como un *principio* por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para este propósito, se requiere: 1º, que esos conocimientos salgan realmente del concepto dado; 2º, que esos conocimientos no sean *posibles* más que *bajo la presuposición de un modo dado de explicación del ese concepto*⁸⁰. (B 40)

Puesto que "exposición" es para Kant sinónimo de "explicación"⁸¹, este modo único y *excluyente* de explicación de espacio y tiempo lo han dado las exposiciones metafísicas sumadas a las conclusiones que les siguen. Así concebidos espacio y tiempo permiten la articulación de aquellos principios que se presentan como presuposiciones de otros conocimientos. En el primer capítulo se ha sugerido que la prueba de esos principios o proposiciones trascendentales es la que Kant llama "prueba trascendental". De allí mi sospecha de que esa noción es la más acorde con las presentes exposiciones. Además, considero digno de señalar que, de ser así, el mismo punto que da término a la deducción trascendental —que incluye prueba de condiciones de experiencia y exposiciones metafísicas como parte del movimiento argumentativo por exclusión de alternativas— da inicio a las pruebas trascendentales —exposiciones metafísicas como explicaciones de los caracteres necesarios que tienen que tener las representaciones para poder fundar juicios sintéticos, en este caso, *a priori*. Del mismo modo, en la Analítica trascendental, cuando se han cumplido las deducciones trascendentales de la Estética y de la Analítica de los conceptos, ya se tienen las condiciones conjuntas —sensibles e intelectuales, los esquemas— para articular los principios del entendimiento que se han de probar como las presuposiciones de cualquier otra proposición acerca de la experiencia⁸². El aporte de deducciones trascendentales da inicio a pruebas semejantes.

No obstante lo señalado, todavía merecen hacerse algunas observaciones. En primer lugar, las indicaciones dadas arriba acerca del papel esencial que cumplen los caracteres de magnitud y de intuición de espacio y tiempo no bastan para responder por qué ellos pueden ser fundamento de una articulación de conocimientos, en la medida en que, justamente son intuiciones

⁸⁰ Los énfasis más marcados son míos.

⁸¹ Cf. A 730 = B758.

⁸² Véase capítulo cinco, pp. 185-186.

y no conceptos. O sea en su caso, lo que ellos contienen es una multiplicidad homogénea; no se trata de conceptos plenos de notas o características diversas que por análisis pudieran dar lugar a conocimientos derivados. Como ya se ha visto en el primer capítulo su función con respecto a las proposiciones matemáticas es más bien la de servir de marco para la construcción de la síntesis que ellas expresan y que no puede operarse sin la guía de conceptos. De allí que, hasta que una teoría de estos últimos no esté también desarrollada en una Lógica trascendental, propiamente no puede haber una explicación plena de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* matemáticos⁸³.

Tal vez más consciente de esto último, Kant no incluye en la primera edición esta explicación o, más bien, prueba de esa suerte de "principios de la sensibilidad", que vienen a ser las exposiciones trascendentales. Sólo hay unas ligeras insinuaciones, como ya se ha adelantado, en el tercero de los argumentos de las exposiciones metafísicas de cada una de las representaciones⁸⁴, a los que se suman los párrafos finales de los anteúltimos argumentos de las mismas⁸⁵. Tras la redacción de *Prolegómenos*, que como se verá hace del problema de los juicios sintéticos *a priori* su guía *expositiva*, Kant incluye en la Introducción a la KrV los apartados V y VI, de los cuales el primero retoma dicho problema dando ejemplos para cada una de las ciencias —matemática, física, metafísica— y señalando con base en ellos por qué las proposiciones de las mismas revisten ese carácter. En lo que sigue trataré de reforzar mi convicción de que si ese hubiera sido el punto de partida en la Estética, sea en la argumentación total o en la exposición trascendental, el escéptico bien pudiera objetar vicios de circularidad en ellas. Los caracteres que están en cuestión son los mismos que se presuponen para ser probados. Por eso, en mis referencias a las exposiciones trascendentales me he atrevido a

83 "[...] nos limitaremos a aquellos principios que se refieren a las categorías. Los principios de la estética trascendental, según los cuales el espacio y el tiempo son las condiciones de la posibilidad de todas las cosas, como fenómenos, así como la restricción de esos principios, a saber, que no pueden referirse a cosas en sí mismas, no pertenecen al delimitado campo de nuestra investigación. Tampoco los principios matemáticos constituyen parte alguna de este sistema, porque son sacados de la intuición solamente y no de los conceptos puros del entendimiento sin embargo su *posibilidad*, ya que son juicios sintéticos *a priori*, hallará lugar aquí necesariamente, no ciertamente para demostrar su exactitud y certeza apodíctica, cosa que no necesitan, sino para hacer comprensible y deducir la posibilidad de semejantes evidentes conocimientos *a priori*." (Analítica de los Principios, Segundo Capítulo: Sistema de todos los principios del entendimiento puro, A 149 = B 188-189.) El énfasis es mío.

84 Cf. A 24 y A 31

85 Cf. A 25 y A 32.

invertir la prueba. Si se siguen los textos⁸⁶ se podrá apreciar que Kant, en el caso del espacio, se pregunta por los caracteres que debe tener éste, para que sea posible la geometría como ciencia que determina sus propiedades "sintéticamente y, sin embargo *a priori*" (B 40). En el caso del tiempo, se pregunta por los caracteres que debe tener para hacer comprensibles "tantos conocimientos sintéticos *a priori* como hay en la teoría general del movimiento"(B 49). Obviamente esos caracteres son aquellos que, según Kant, ya han recibido justificación por los argumentos de la exposición metafísica. Pero se podría dudar aún si efectivamente las ciencias mencionadas contienen proposiciones del tipo pretendido por el filósofo crítico. Por eso, creo, merece ensayarse si al argumento no discurre en dirección contraria. Puesto que se ha probado que espacio y tiempo son *a priori* e intuiciones, y no conceptos, como fundamentos u objetos de ciencias de la magnitud, solo pueden dar lugar a proposiciones *a priori*, pero no analíticas, pues no se siguen de conceptos. *I. e.* dan lugar a proposiciones sintéticas *a priori*, dado que la dicotomía analítico-sintético se presenta como excluyente.

Así, después de haber reparado en la posible claridad que para la Estética trascendental trae el deslindar estos dos aspectos de prueba y deducción trascendental, y en los problemas de circularidad aparejados a las exposiciones trascendentales, debemos pasar a reforzar esto último haciendo algunas observaciones con respecto al método general de la *Crítica* por relación a *Prolegómenos* y a lo que allí se afirma acerca del método analítico y el sintético.

⁸⁶ Cf. B 40-41 y B 48-49.

3. Las argumentaciones de los *Prolegómenos* frente a las de la *Crítica de la razón pura*: Método analítico, método sintético y método trascendental.

Lo que aquí se ha sugerido, y ejemplificado en una primera instancia para el caso de la reconstrucción del argumento de la Estética, puede parecer que entra en conflicto con lo que expresamente Kant afirma en *Prolegómenos* acerca del método de exposición seguido en la KrV.

Según Kant, en esta última obra y con el fin de proporcionar la ciencia más preciada de la búsqueda humana dando respuesta afirmativa a la pregunta "*¿Es, en general, posible la metafísica?*", hubo de abocarse al pesado trabajo de investigar en la razón pura misma, único fundamento que allí podía considerar como dado. Emprendía esta tarea con el fin de determinar, según principios, los elementos y leyes de las facultades de la razón en su uso puro. En tal sentido aclara que intentaba

desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, *sin apoyarse en hecho alguno*.⁸⁷ (Ak. IV, 274-275)

Según las propias expresiones de Kant, los *Prolegómenos*, en cambio, fueron pensados como ejercicios preparatorios a dicha tarea. Ellos

[...] deben más bien indicar lo que hay que hacer para llevar a la realidad una ciencia, si ello fuere posible, que exponer la ciencia misma. Deben, pues, apoyarse en *algo conocido ya como seguro*, de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía, y cuyo descubrimiento no sólo nos explicará *lo que ya se sabía*, sino que nos mostrará a la vez una extensión de muchos conocimientos que surgen todos de las mismas fuentes. El procedimiento metódico de los prolegómenos, especialmente de aquellos que deben preparar para una metafísica futura, será, por consiguiente, *analítico*⁸⁸. (Ak. IV, 274-275)

A este método, que debe merecer también la calificación de expositivo, contraponen aquel en base al cual redactara la KrV, i. e., el *método sintético*⁸⁹.

⁸⁷ El énfasis es mío.

⁸⁸ Los énfasis más marcados son míos.

⁸⁹ "He aquí un tal plan que sigue a la obra acabada, un plan que puede ser trazado ahora según un *método analítico*, ya que la obra misma debió ser compuesta enteramente según el *modo sintético de exposición*, para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales, como la estructura orgánica de una facultad completa y particular de conocimiento." (Ak, IV, 263-264).

Por lo que respecta a aquel hecho, del que la *Crítica* carece, pero que puede ser el punto de partida de los *Prolegómenos*, las exposiciones más escolares de la filosofía de Kant tornan muy explícito que es el cuerpo de conocimientos sintéticos *a priori*, que si bien no encuentra su realidad en un concepto, aún problemático, de metafísica, se manifiesta, no obstante, efectivamente en la realidad de la matemática pura y de la ciencia pura de la naturaleza⁹⁰.

Muchos estudiosos de Kant han reparado en esta caracterización de los métodos de la *KrV* y de *Prolegómenos*, pero se han inclinado a comprender que ella no atiende a señalar diferencias meramente expositivas entre las dos obras, sino a la inserción de las mismas en las prácticas metodológicas que desde fines del siglo XVI fueran de influencia determinante en la revolución científica de los siglos posteriores⁹¹. Los historiadores de las ideas coinciden en indicar la importancia de las matemáticas en los cambios de método de la modernidad. Esta influencia si bien se hizo efectiva en parte por aportes de la tradición neoplatónica y pitagórica, provino fundamentalmente del redescubrimiento de los métodos griegos del análisis geométrico. Gracias a la edición y traducción de los textos originales de los matemáticos griegos, realizadas por los humanistas italianos de fines del siglo XVI, comenzaron a difundirse y asimilarse importantes nociones de la geometría antigua que revitalizarían el papel de las matemáticas, profundamente relegado en la escolástica medieval⁹². Dos de estas ideas clave son las de "análisis" y "síntesis",

⁹⁰ "Pero ocurre, por fortuna, que aunque no podamos admitir que es *real* la metafísica como ciencia, podemos sin embargo decir con seguridad que cierto conocimiento sintético puro *a priori* es real y está dado, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia pura de la naturaleza*; pues ambas contienen proposiciones que son reconocidas universalmente como independientes de la experiencia, en parte por la sola razón, con certeza apodíctica, en parte aun por el consenso general fundado en la experiencia. Tenemos, por consiguiente, al menos algún conocimiento sintético *a priori indiscutido*, y no necesitamos preguntar si es posible (puesto que es real), sino solamente: *cómo es posible*, para poder derivar, del principio de la posibilidad del conocimiento dado, también la posibilidad de todos los restantes." (Ak. IV, 274-275)

Al estudiar el problema de si Kant se ciñó al uso de estos métodos en cada una de sus obras, Vaihinger se refiere a los puntos de vista de aquellos intérpretes que, como Paulsen, indican que Kant se ajustó al método sintético en la primera edición de la *KrV*, pero luego de la redacción de *Prolegómenos*, en la segunda edición incorporó en la Introducción las consideraciones sobre los juicios sintéticos *a priori* presentes en la matemática y la física, dando cabida a que se mezclara con el sintético el empleo del método analítico. (Cf. H. Vaihinger, (1881) 1976, I, pp. 387-388.) Como se señalara en la nota 65, Loparic es otro representante de esta posición. Cf. Z. Loparic (1991, pp. 478-479 y 1992, pp. 361-363).

⁹¹ Además de los trabajos señalados en la nota anterior, pueden verse los de R. Hartman, 1972, pp. 18-35 y H. Duncan, 1986, pp. 273-306.

⁹² Cf. J. Echeverría, 1994, pp. 80-87.

términos que pronto sustituyeron incluso a aquellos latinos que se utilizaron para traducirlos: *resolutio* y *compositio*⁹³. Ambas se encuentran explicitadas en la obra que, a su vez, se coincide en señalar como la más importante, quizá, a la hora de producir los cambios metodológicos de la ciencia moderna por la vía matemática. Se trata de las *Collectiones mathematicae* de Pappus. De ella es esta cita, que se ha convertido ya en referencia obligada y que en este caso se ha extraído de la obra de Hintikka:

[...] el análisis es un método de tomar lo que se busca como si fuese admitido y pasar de ello a través de sus consecuencias con vistas a algo que es admitido como resultado de síntesis; pues en el análisis suponemos que lo que se busca ya está hecho (*ως γεγονος υποθεμενοι*), e investigamos qué es aquello de lo que esto resulta, y también cuál es la causa antecedente de lo último, y así hasta que, desandando nuestros pasos, nos topamos con algo ya conocido o que cuenta como un primer principio; y a tal método lo llamamos análisis, siendo una solución regresiva (*αναπαλιν λυσιν*).

Pero en la síntesis, procediendo del modo opuesto, suponemos ya hecho lo que se alcanzó finalmente en el análisis, y ordenando en su natural orden como consecuentes los que fueron anteriormente antecedentes y eslabonándolos entre sí, llegamos finalmente a la construcción de lo que se buscaba; y a esto lo llamamos síntesis.⁹⁴

Hintikka señala que durante la Edad Media prevaleció lo que él denomina la "interpretación *direcciona*l de las nociones de análisis y síntesis". Según ésta, lo único que se tiene en cuenta son las direcciones de las secuencias lógicas o de las consecuencias causales. En el análisis se procede en una dirección opuesta a la normal, entendiendo por esta última la que va de fundamento a consecuencia; en la síntesis la dirección seguida es, en cambio, la natural⁹⁵. Se trata de lo que Kant rotulará de método regresivo y progresivo⁹⁶.

Sin embargo, este aspecto no es el que interesa principalmente a un geómetra, pues por su práctica en la demostración de teoremas a partir de axiomas y proposiciones anteriores sabe que, por lo general, no basta con considerar la figura correspondiente al teorema. En casi todos los casos interesantes, a fin de llevar a cabo la prueba son necesarias construcciones

⁹³ Cf. J. Echeverría (1994, p. 85), quien se apoya para esto N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 82-83, al igual que J. Hintikka, 1973, p. 204, nota 14 (1976, p. 236, nota 14).

⁹⁴ Cf. J. Hintikka, 1973, pp. 199-200 (1976, pp. 231-232). También en J. Echeverría, 1994, p. 86; Z. Loparic, 1991, pp. 467-468, H. Duncan, 1986, pp. 297-298 y E. de Angelis, 1964, p. 60.

⁹⁵ Cf. J. Hintikka, 1973, p. 201 (1976, p. 233).

⁹⁶ Véase más adelante, p. 146.

auxiliares, i. e. complementar la figura dada trazando nuevas líneas, círculos, otras figuras, etc.⁹⁷ De este modo, cuando Pappus se refiere a que en el análisis se supone lo que se busca "como si estuviese hecho", podría estar mentando dichas construcciones auxiliares, que hay suponer que ya han sido llevadas a cabo para posibilitar la conclusión de la prueba. A partir de estas indicaciones, surge entonces una segunda interpretación de análisis y síntesis que puede llamarse "construccional". Según ella, el análisis se entiende como el procedimiento que no introduce ninguna nueva entidad geométrica, es decir, el que no comporta ninguna construcción. El procedimiento que introduce esas entidades o comporta esas construcciones es la síntesis⁹⁸. Esta segunda significación fue la que se extendió de modo natural desde las configuraciones geométricas a las configuraciones físicas o astronómicas. Al lograr así su incorporación dentro de las ciencias de la naturaleza, pudo, sobre todo en la física, asimilarse a los cambios metodológicos que se estaban operando en ella.

⁹⁷ Este proceder se lo adjudica Kant a Tales en el Prólogo a la segunda edición de la *KrV*, como ejemplo de la "revolución copernicana" en el ámbito matemático (Cf. B XI-XII). Sin embargo, como se ha visto en el capítulo primero, es justamente lo que él le da la pauta de que el proceder de la matemática es sintético, por construcción de conceptos, más bien que por análisis de conceptos dados.

⁹⁸ Hintikka alude a otra distinción presente también en Pappus, pero que corresponde a los diferentes objetivos a que puede apuntar el uso de análisis y síntesis. Pappus distinguía entre análisis teórico y problemático, teniendo en cuenta si el mismo se aplicaba a probar la verdad de un teorema o a resolver problemas. En tal sentido, Hintikka considera que el geómetra, también en estos casos, más que centrarse en la dirección que sigue el método, tendería a ver que tanto en la especie teórica como en la problemática, la similitud está en que las pruebas requieren de construcciones auxiliares. Cf. Hintikka, 1973, pp. 200-204 (1976, p. 232-236). Por el contrario, la caracterización de estos métodos que hace Loparic parece asociar por denominación las construcciones sólo con la especie problemática, si bien en la descripción de los mismos también señala la presencia de construcciones tanto en la especie problemática como en la teórica. Según él, lo que se busca resolver en los problemas teóricos son valores de verdad o procedimientos de prueba para teoremas conjeturados. La incógnita de los problemas de construcción son, en cambio, objetos de determinadas propiedades o los procedimientos de construcción que pueden generarlos. En ambos casos, tanto el análisis como la síntesis tienen a su vez dos fases: (1) análisis propiamente dicho o transformación y (2) resolución, para el caso del análisis; (1) construcción y (2) prueba, para el caso de la síntesis. En la especie teórica, el análisis parte de la suposición de que el teorema conjeturado es verdadero y que el objeto correspondiente tiene instancias construibles. Desde allí se asciende en la transformación en dirección hacia las premisas que permitirían deducir el teorema o los datos a partir de los cuales la instancia podría construirse. La fase de resolución tiene por objeto establecer la legitimidad de los resultados alcanzados en la fase anterior, i. e., tiene que probar la verdad de las premisas y el carácter dado o posible de los datos obtenidos. Al pasar luego a la síntesis, en la fase de construcción se genera efectivamente a partir esos datos la figura que instancia el teorema conjeturado y en la prueba se deriva el teorema de las premisas verdaderas alcanzadas por análisis, o de ellas y otros teoremas intermediarios, pero también ya legitimados. La especie problemática tiene la misma estructura básica de resolución-transformación, construcción-prueba, adaptada a lo que constituye su objetivo, i. e. como ya se señalara, la resolución de un problema. Cf. Z. Loparic, 1991, pp. 468-469.

También en los sucesos naturales podían suponerse como ya dadas —en el análisis— o se exigía producir —en la síntesis— condiciones experimentales adecuadas al fenómeno que se quiere explicar⁹⁹. De esta manera los científicos modernos, en contraposición a los medievales, además de reestablecer, en primer lugar, la conexión entre los sentidos geométricos y filosóficos de "análisis" y "síntesis", en segundo lugar, extienden el sentido geométrico al ámbito físico¹⁰⁰.

En dicho dominio la interpretación direccional indica que en el análisis (o *resolutio*) se ha de partir desde lo inmediato y evidente, los efectos, remontándose por inducción a las causas o principios ocultos. Una vez hallados se ha de proceder en dirección contraria, deduciendo, y por tanto explicando en la síntesis (o *compositio*), el efecto particular inicial a partir de los principios descubiertos. En estos contextos, la obra que influyera sobre las prácticas de los científicos europeos, en especial Galileo y Newton, fue —además de la de Pappus— el *Liber de regressu* de Zabarella en la que se acaba distinguiendo tres fases en este método combinado de análisis y síntesis, tal como lo evidencia esta cita que aparece en la investigación de Javier Echeverría:

El regreso consta necesariamente de tres partes; la primera de ellas es la demostración de qué, en la cual a partir de los efectos de un conocimiento confuso llegamos a un conocimiento confuso de la causa; la segunda es la consideración mental, en la cual a partir de la noticia confusa de la causa adquirimos el conocimiento distinto de dicha causa; la tercera, por último, es la mejor demostración en la cual a partir de la causa conocida distintamente llegamos asimismo al conocimiento distinto del efecto.¹⁰¹

Cabe destacar, que en esta búsqueda regresiva de los principios o causas, científicos como Galileo remarcaban que debía tenerse en cuenta, tal como lo hacían los geómetras, la necesidad de ascender hasta dar con la verdad. El científico traduce los fenómenos dados a términos matemáticos para, a partir de ellos, llegar a verdades evidentes o teoremas ya demostrados, en cuyo caso la síntesis debe reconstruir la prueba desde aquellos principios que justifican

⁹⁹ Nuevamente, Kant alude a estos procedimientos como ejemplos de "revolución copernicana", esta vez en el ámbito de la física, e incluso de la química, introducidos por Galileo, Torricelli y Stahl. Cf. B XII-XIII.

¹⁰⁰ Cf. J. Hintikka, 1973, pp. 198-205 (1976, pp. 231-238).

¹⁰¹ Iacobus Zabarella, *Liber de regressu*, cap. 5, 489 c-d, citado en J. Echeverría, 1994, p. 90. Cf. también E. de Angelis, 1964, pp. 61-62.

incluso a estos teoremas mismos¹⁰². Síntomas de no dar con la verdad, son, por el contrario, el hallazgo de contradicciones o el regreso al infinito, en cualquiera de cuyos casos el problema queda sin resolver o el fenómeno sin explicar¹⁰³.

Ahora bien, a medida que la introducción de estas nociones revolucionaba la ciencia de la época, ellas mismas iban transformándose al calor de los nuevos resultados que generaban. Las matemáticas mismas habían progresado dando cabida a nuevas formas de análisis. Al ser asumidas por la ciencia natural, ésta ampliaba su capacidad para descubrir la solución de nuevos problemas. Análisis y síntesis no parecen ya entonces procedimientos que involucran la relación entre teoremas desconocidos y fundamentos conocidos o entre hechos inmediatamente conocidos y principios autoevidentes o admitidamente aceptados, sino procedimientos que desde lo inmediatamente conocido pueden develar la verdad de lo oculto o desconocido. Lo que ponen al descubierto ya no es simplemente una prueba, es la ciencia misma como conocimiento de los primeros principios o causas.

En Filosofía Natural como en Matemáticas, la investigación de las cosas difíciles mediante el método del Análisis debería de preceder al método de Composición. Este Análisis consiste en hacer Experimentos y Observaciones, y en extraer conclusiones generales a partir de ellas por Inducción, no admitiendo otras objeciones en contra de las conclusiones más que aquellas que provienen de los experimentos o de ciertas otras verdades ... Mediante este tipo de Análisis podemos proceder de los compuestos a los ingredientes, y del movimiento a las fuerzas que lo producen; y, en general, de los efectos a sus causas, y de las causas particulares a las más generales, hasta que la argumentación concluya en la más general. Esto es el método de Análisis; y la Síntesis consiste en asumir las causas descubiertas y establecidas como principios, y explicar por medio de ellas los fenómenos que de ellas se derivan, y en probar las explicaciones.¹⁰⁴

Como puede apreciarse por este texto de Newton, el acceso a lo desconocido a partir de lo conocido está ahora apuntalado no solo por la expresión de los fenómenos naturales en términos de relaciones matemáticas, sino también por la posibilidad siempre creciente de contar con mejores datos observacionales registrados por instrumentos adecuados y en experimentos artificialmente

¹⁰² J. Echeverría indica que esto no significa, en cambio, que Galileo intentara axiomatizar las partes de la filosofía que matematiza, del mismo modo que no lo intenta tampoco Descartes. Cf. 1994, p. 94.

¹⁰³ Cf. J. Echeverría, 1994, pp. 93-94. Véase también, Z. Loparic, 1991, pp. 468-469.

¹⁰⁴ Isaac Newton, *Optics or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, 1704, citado por J. Echeverría, 1994, p. 99. También en E. García Belsunce, 1973, pp. 365-366; Z. Loparic, 1991, p. 472, R. Hartman, 1972, p. 18.

provocados. La verdad que no se hace evidente por sí en la contemplación teórica es obligada a desocultarse pasando a la práctica de laboratorio¹⁰⁵.

Si con base en estas consideraciones se vuelve ahora a los textos de *Prolegómenos*, podrá apreciarse que en ellos Kant relaciona el análisis con la búsqueda de los "ingredientes" o, más precisamente, principios que posibilitan la realidad de una ciencia, y la síntesis con el desarrollo de la ciencia misma. Además, enfatiza la fertilidad de la ciencia hallada, en la medida en que no sólo permite explicar ahora aquello desde lo que se ha partido, sino un sinnúmero de nuevos conocimientos. Por otro lado, señala también la necesidad de comenzar desde lo conocido y ascender hacia lo desconocido. La filiación al procedimiento de Newton es demasiado estrecha como para sustraerse de afirmarla. Más aún si se tiene en cuenta que en sus primeras preocupaciones por el método de la filosofía Kant ya había señalado expresamente que

El verdadero método de la metafísica es en el fondo el mismo que el que Newton introdujo en la ciencia natural y que tuvo consecuencias tan útiles.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. J. Echeverría, 1994, pp. 99-101.

¹⁰⁶ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat.* Ak, II, p. 286. El texto continúa de la siguiente manera: "Se dice allí que uno debe, a base de experiencias seguras, y en todo caso con ayuda de la geometría, buscar las reglas conforme a las cuales ocurren ciertos fenómenos de la naturaleza. Aunque uno no perciba en los cuerpos su fundamento originario, es seguro no obstante que ellos actúan conforme a esa ley, y los hechos naturales complejos se explican al mostrar nítidamente de qué manera están implícitos en estas reglas bien probadas. Lo mismo vale para la metafísica. Buscad mediante una segura experiencia interna, esto es, una conciencia inmediata y evidente, aquellos caracteres que ciertamente pertenecen al concepto de cualquier modo de ser general; aunque no conozcáis toda la esencia del objeto, podréis servirlos de éste con seguridad para derivar de aquí mucho acerca de la cosa misma." (*ibid.*)

Al comentar estos textos, Loparic encuentra en ellos la explicitación de tres reglas. La primera prescribe partir de ciertas experiencias; la segunda buscar principios —reglas, como dice Kant— que permitan derivar esas experiencias; la tercera, emplear esos principios en la construcción de explicaciones para otros fenómenos empíricos más complejos. Ellas permiten resaltar aún más la similitud con el método newtoniano que indicaría "aislar algo dado (un concepto, un objeto, etc.), ascender en la dirección de sus condiciones y descender después de eso a lo dado o a otras situaciones problemáticas posibles" (p. 472). Cf. Z. Loparic, 1991, pp. 471-472. Sin embargo, cabe aclarar que, si bien coincidentes en espíritu, las reglas del método dadas expresamente por Kant en la misma obra son sólo dos —aunque reconoce que habría otras— y más precisas. La primera, y que Kant considera además, principal, prescribe "no empezar con definiciones, a menos que se busque meramente la definición verbal, por ejemplo, 'necesario es aquello cuyo contrario es imposible'". Tras lo cual aclara: "Pero son pocos los casos en que se puede tan confiadamente fijar desde un principio el concepto nítidamente determinado. Más bien, debe buscarse primero en el objeto con diligencia lo que se sabe de él con certeza inmediata, aun antes de tener su definición. De ello hay que sacar conclusiones, buscando principalmente obtener sólo juicios verdaderos y enteramente ciertos sobre el objeto, sin vanagloriarse aún de una definición esperada, la cual jamás debe aventurarse

Sin embargo, las interpretaciones deberían reparar, como debió hacerlo el propio Kant, en el hecho de que a la filosofía le está vedado el componente experimental y observacional que, en el ámbito de la ciencia de la naturaleza, se transforma en esencialmente necesario para garantizar una verdad que no es evidente por sí¹⁰⁷. Frente a esta objeción cabe pensar, entonces, que Kant

sino sólo acogerse cuando se presente nítidamente como resultado de los juicios más obvios." Por lo que respecta a la segunda regla, ella prescribe que "se destaquen especialmente los juicios inmediatos acerca del objeto, referentes a aquello que primero se descubre con certeza en él y que, después de cerciorarse de que ninguno está contenido en los otros, se los anteponga como los axiomas de la geometría, a manera de fundamento de todas las conclusiones anteriores". (*Deutlichkeit*, Ak. II, p. 285).

En base a estos textos, considero también que Caimi hace una caracterización parcial y contradictoria del método cuando indica que es el que Kant está aplicando en la Estética trascendental en su versión sintética (Caimi, 1996, p. 32). Como sostiene, entre otros, Loparic, pudiera ser que la KrV sea el desarrollo de la síntesis que, inversamente al orden cronológico de aparición de las obras, siga al análisis contenido en *Prolegómenos*. (Cf. Z. Loparic, 1991, pp. 478-479). Lo que no puede ser, si sólo se está exponiendo el momento sintético, es que se señale como una de sus reglas algo que debe corresponder al análisis. Eso es lo que hace Caimi, quien encuentra en el final del § 1 de la Estética la regla de este método —aparentemente única— que "prescribe el aislamiento de los elementos de un concepto dado recibido como uno vago y confuso" (p. 32). Cabe aclarar que Caimi mismo nota en la página siguiente el carácter analítico de la misma, pero ello no lo lleva a desestimarla, ni a quitarle la prerrogativa de pasar a ser la denominación del proceder metódico mismo (p. 33). Cf. Caimi, 1996, pp. 32-33. (Recordamos que, en cambio, Loparic detalla la mezcla de procedimientos analíticos y sintéticos en la edición de 1787 de la KrV, en la segunda parte de su trabajo (Loparic, 1992)).

Por lo que a mí respecta, interpreto que lo que Caimi llama "aislamiento" se encuadra al nuevo método trascendental, propiamente crítico, relacionándose con la primer regla disciplinaria de la Disciplina de la razón pura a la que he denominado "reflexión sobre los principios de prueba". Véase más arriba, pp. 94-98.

¹⁰⁷ Valga al respecto esta cita de *Prolegómenos*: "[...] Otras ciencias y conocimientos tienen, ciertamente, su patrón de medida. La matemática tiene el suyo en sí misma, la historia y la teología en los libros profanos o sagrados, la ciencia de la naturaleza y la medicina en la experiencia, la ciencia del derecho en los códigos, e incluso los asuntos del buen gusto en los modelos antiguos. Pero para juzgar de la cosa que se llama metafísica, hay que encontrar primero el patrón de medida (yo hice un intento de determinarlo, y de determinar también su uso)". (Ak. IV, pp. 378-379) Cf. también E. García Belsunce, 1973, pp. 368-369.

En la KrV, sin embargo, Kant alude a la posibilidad de una especie de "experimento mental". Justamente, tras invitar en el Prefacio de la segunda edición de la KrV, a que la metafísica ensaye una revolución semejante a la ya operada en las matemáticas y en la ciencia de la naturaleza, Kant hace la siguiente caracterización del método, también transformado, para el pensamiento filosófico: "Ese método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura *en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus *objetos* (como en la física): será pues factible sólo con *conceptos y principios*, que admitimos *a priori*, arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: *por una parte* como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, *por otra parte* empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista,

podría, no obstante, no haberse equivocado en filiación metódica, sino sólo en referente. La metafísica puede exigir análisis y síntesis, pero en un sentido más acorde con los procedimientos matemáticos de Galileo que desde los fenómenos conocidos y traducidos a los caracteres adecuados trataba de ascender a verdades escritas en el mismo idioma. Sin embargo, ya sabemos cuáles son las nuevas dificultades que enfrentaría esta posición. Kant ha diferenciado el proceder de la filosofía del de la matemática, de tal modo que la primera no puede acceder a primeros principios, ya sea que se los conozca por una intuición evidente o por una construcción en la intuición pura, y menos aún acceder a ellos en el sentido de axiomas¹⁰⁸. Es decir, de poder cumplirse el

hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción." (B XVIII-XIX nota). Se ha de admitir, no obstante, que ésta es una noción muy laxa e imprecisa de "experimentación", y que no basta circunscribir un ámbito en el cual un principio no lleva a contradicción, sino que la cuestión debiera ser ¿cómo testear que de dicho principio —máxime cuando se trata de uno *a priori*— se sigue aquello, sea lo que sea, que se pretende que se sigue?

¹⁰⁸ Gordon G. Brittan objeta en este sentido que algunos comentaristas hayan trasladado la relación entre los principios que constituyen el marco conceptual posibilitante de la experiencia y la mecánica newtoniana o la geometría euclidiana desde su suelo de origen en *Prolegómenos* a sus interpretaciones de los procedimientos argumentativos de la KrV. Se refiere expresamente a Gottfried Martin, quien hace de los principios del entendimiento "los axiomas de la física clásica" (G. Martin, (1950) 1961, p. 85) y a Robert P. Wolff que presenta parte de las investigaciones de la primera *Crítica* como destinadas a mostrar "un conjunto de condiciones a partir de las cuales puede deducirse la geometría" (R. P. Wolff, (1963) 1969, p. 45). Considera, además, que esta imagen de un Kant racionalista comprometido con modelos axiomáticos-deductivos en sentido tradicional, se ve reforzada por los procedimientos que él mismo sigue en la obra que aparece entre las dos primeras ediciones de la KrV, los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*) y por las intenciones que persigue en su obra póstuma "Transición de los fundamentos de la ciencia de la naturaleza a la física".

Aparte de desacreditar (y hasta ridiculizar algunos de estos planteos; véase especialmente nota 54, p. 32), Brittan liga estas consideraciones al estudio de los argumentos kantianos en términos de "presuposición". Señala que estas interpretaciones que hacen de las formas y principios críticos las premisas de un argumento deductivo los convierten en presuposiciones en el sentido de un conjunto o parte de un conjunto de "condiciones suficientes", sea para la matemática, sea para la física. Por supuesto, también rechaza como inaceptable este planteo. Aduce para ello tres razones directas y una indirecta. Por lo que respecta a las primeras, señala que (1) no se efectúa en la KrV ninguna deducción en sentido lógico, y Kant se expresa con respecto a este término indicando su sentido legal; (2) si bien la interpretación puede encontrar eco en pasajes aislados de la obra, entra en conflicto con otros; (3) dado que muchos conjuntos de condiciones suficientes pueden servir para la derivación de la matemática y la física, los señalados por Kant no cumplirían con el requisito que él mismo exige de ellos, de ser los *únicos* que muestran la posibilidad de la experiencia como conocimiento. En cuanto a la razón indirecta, ella es la de que la interpretación alternativa de "presuposición" como relación semántica que proporciona Bas van Fraassen puede reconstruirse de un modo que se ajusta de manera más adecuada a la posición de Kant. Cf. G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 28-33.

análisis en su línea ascendente, en el período crítico ya no se cuenta con los instrumentos cognoscitivos que pudieran legitimar la verdad de los principios hallados y que es requisito necesario para poder desplegar la síntesis. Estas son las razones por las que he observado en ocasiones anteriores que no consideraba oportuno aceptar, al menos sin estos reparos, que el novedoso procedimiento kantiano sea una variante del método de análisis y síntesis. Pareciera nuevamente, e incluso desde esa posición, que a la hora de dirimir la cuestión acerca de la verdad o de la afirmación de los principios críticos se debe recurrir a otros ámbitos y otros procedimientos metódicos, tal vez a los que Kant encontró en el terreno jurídico.

Por todo ello también me inclino por dar otra interpretación a las indicaciones de Kant en *Prolegómenos* acerca del hecho en particular del que se debe partir en la búsqueda de la ciencia, y del método en general por el que se la halla y desarrolla. Creo que lo dicho allí al respecto puede ser justo en la medida en que se deje en claro que se trata solamente del *procedimiento expositivo*. Si uno analiza las obras, la de 1783 parte, en efecto, de la matemática como ciencia de conocimientos sintéticos *a priori* en su primera parte y de la ciencia de la naturaleza en la segunda. A su vez, en la KrV, la Estética parece comenzar con la aclaración de lo que es la Sensibilidad y la Analítica de los conceptos con una luego llamada deducción metafísica centrada en la declaración de lo que es entendimiento¹⁰⁹. Esto condice con su convicción de que el único hecho con que se cuenta en la *Crítica* es la razón misma. Kant ha comenzado desde los orígenes. Las facultades son las fuentes de las que dimanan los elementos del conocimiento¹¹⁰.

Consideraciones semejantes pueden encontrarse en los trabajos de Z. Loparic (1991, pp. 474 y 479-482 y 1992, pp. 361-363).

Como se podrá notar, parte de esto se relaciona con aquellos aspectos de los actuales argumentos trascendentales discutidos en el capítulo dos.

¹⁰⁹ Cf. A 19 – B 33 y A 68 – B 92-93.

¹¹⁰ Al respecto, llama la atención que N. Kemp Smith, quien toma conciencia de la distinción entre método sintético y método trascendental que estamos tratando de aclarar, por un lado, no parezca reparar asimismo en la diferencia que, con respecto al primero, puede hacerse entre método de exposición y método de justificación. Por otro lado, acentúa esa inquietud el hecho de que sitúe el punto de partida del método sintético en lo dado, pero refiriéndose a ello como "la experiencia ordinaria (en su más simple forma, como conciencia del tiempo)". Tal como la especifica el paréntesis, ésta puede ser en todo caso el punto de partida de la deducción trascendental, y por consiguiente, de uno de los ejemplos de método trascendental, en la primera edición, pero no de cualquier caso desarrollado en la primera *Crítica*. Cf. N. Kemp Smith, ([1918], ²1923), 1962, p. 44. (R. Torretti da este punto de partida para la deducción trascendental en su versión de 1781. Cf. R. Torretti, (1967) ²1980, p. 286.)

No obstante, cabe aclarar que Kemp Smith también desestima la posibilidad de que en la Estética se haya desarrollado una "deducción trascendental". Sobre eso dice de modo

Sin embargo, ninguno de estos dos métodos expositivos podía, por un lado, asimilarse totalmente a los métodos de la nueva ciencia —si por tal se entiende sólo matemáticas y física— sin entrar en conflicto con las posiciones ya propiamente críticas. Pero, por otro lado, ninguno podía además satisfacer al escéptico que cuestiona la justificación. En el primer caso¹¹¹ la circularidad es manifiesta. El punto de partida es tan fuerte que da por sentado lo que se pretende probar. Hasta Kant es consciente de ello. El segundo parece avalar lo dicho por Henrich, en la medida en que deja en claro que toda posible justificación de la ciencia está dada por haber partido del origen como fuente de legitimación. Pero, nuevamente, si ese origen es la razón, que entendida de modo amplio es, para Kant, la conjunción de sensibilidad-entendimiento y razón en sentido estricto, e incluso más precisamente la conjunción de sensibilidad-imaginación-entendimiento-Juicio y razón, no podía, por cierto, ser un punto de partida aceptable para un escéptico humeano. Éste, además de objetar el concepto de "razón" e incluso un lenguaje acerca de facultades, a lo sumo, admitiría elementos sensibles y principios de asociación.

El camino de *Prolegómenos* satisfecería más a un escéptico, siempre y cuando el filósofo crítico condescendiera en bajar sus pretensiones con respecto al punto de partida hasta los niveles del primero. Considero que eso es, precisamente, lo que hace, como *método de justificación*, la KrV, cuyo

expreso: "Con respecto a los axiomas matemáticos, el problema es completamente simple. Como veremos más adelante, en la *Estética*, ellos no exigen una deducción en el sentido estrictamente trascendental. En realidad, caen fuera de la aplicación del método trascendental. Ellos sólo exigen una 'exposición'." (Cf. ([1918]²1923) 1962, p. 50)

¹¹¹ Me inclino a sostener que, en rigor, el de *Prolegómenos* no es ningún método de justificación, ni siquiera de explicación como sugiere Kemp Smith (véase nota 116). En tal caso se podría considerar que es sólo *expositivo*, tal como creemos dan a entender estas palabras de Kant: "Pero la queja [acerca de falta de popularidad, amenidad o comodidad de la KrV] se justifica en lo que toca a una cierta oscuridad que procede de la extensión del plan, que es tal, que no permite *abarcarse bien los puntos principales de los que trata la investigación*; allanaré esta dificultad con los presentes *Prolegómenos*. Aquella obra [la KrV], que expone la facultad pura de la razón en todo su alcance y en sus límites, sigue siendo en esto siempre el fundamento, al cual se refieren los *Prolegómenos* como ejercicios preliminares." (Ak. IV, 260-261.)

Con respecto a lo sostenido por Kemp Smith, cabe aclarar que él, que expresamente afirma que en el método analítico las premisas son fundamentos de explicación pero no de prueba, refuerza esta convicción de que no se trata de un método de justificación al señalar, correctamente, que este procedimiento no admite ni siquiera el momento sintético del otro método, que es propiamente en el que se prueba la validez de los elementos y principios descubiertos en la fase analítica. Sin embargo, ello no lo lleva a reparar en que podría tratarse sólo de un instrumento expositivo. Cf. Kemp Smith, ([1918]²1923) 1962, p. 45.

método es trascendental¹¹²; lo es porque ella, a diferencia de lo que dice Kant con respecto a su forma de exposición, sí parte de algo dado y se remonta a sus condiciones de posibilidad —con lo cual ella también es regresiva—, y termina, en definitiva, mostrando de este modo que en lo dado había más que lo evidentemente dado. Al igual que el método prescrito por Newton, la *KrV* va de los hechos conocidos —las intuiciones sensibles, las mínimas experiencias complejas de un sujeto cognoscente— a los principios desconocidos. Pero carente de procesos experimentales y de intuición de principios al modo matemático debe justificar la verdad de lo hallado mediante otros recursos, como ya se sabe, los que ahora le suministra la práctica legal.

Por eso considero también que frente a lo que el escéptico admitiría como punto de partida de un argumento en el que se debe justificar y no sólo exponer la posibilidad de contar con un conocimiento genuino, Kant se acerca más a lo correcto en una nota posterior. En ella, refiriéndose nuevamente al método analítico y al sintético, se expresa de una manera más cauta y que recuerda ahora más a la tradición matemática de la que surge la distinción que a sus derivaciones físicas. Kant expresa allí que

El método analítico, en la medida en que es opuesto al sintético, [...] significa solamente que se parte de lo buscado *como si* fuera dado, y se asciende a las condiciones, sólo bajo las cuales ello sería posible [...] y podría llamarse mejor

¹¹² Kemp Smith también repara en la presencia de un tercer método, que considera debió ser clasificado por separado como tal en vistas a mayor claridad bajo la denominación de "método trascendental". Observa, además, que es el más importante y fundamental de los tres. Él cree que se trata del procedimiento analítico implicado en el método sintético como un todo, para luego aclarar: "Este nuevo método trascendental es prueba por referencia a la posibilidad de la experiencia. La experiencia es dada como un hecho psicológico. Las solas condiciones que pueden dar cuenta de ella como hecho psicológico, también bastan para probar su validez objetiva; pero al mismo tiempo ellas limitan esta validez al ámbito fenoménico" (p. 45). Ahora bien, en primer lugar, si el método trascendental es sólo la fase analítica del método sintético no se entiende por qué es el método de justificación de validez que se dice luego que es, pues tal como él mismo describe esa fase, ella sólo descubre, no prueba, las condiciones de la experiencia ordinaria, a menos que se suponga lo que se denomina la reversibilidad de los pasos de análisis (para esto último véase, por ej. Z. Loparic, 1991, p. 469). En segundo lugar, si lo que él entiende por "posibilidad de la experiencia" es "la experiencia [...] dada como un hecho psicológico", no se entiende, por un lado, por qué no es más bien la "realidad de la experiencia" y, por otro lado, tampoco se entiende por qué esto es justificación más bien que explicación, o incluso como él afirma justificación y explicación a la vez. Pareciera que si lo que está en juego es el conocimiento como hecho psicológico debiera tratarse de una explicación, que como tal pertenece a la ciencia y no a la filosofía, y cuyos fundamentos deben ser hipótesis científicas con posibilidad de cambio y alternativa, más que principios incommovibles. Cf. N. Kemp Smith, ([1918] ²1923) 1962, pp. 44-45.

método regresivo, para distinguirlo del sintético o *progresivo* ¹¹³. [Ak. IV, 276-277, nota]

Decimos que es más cauto, porque mientras aquí se afirma que el método parte de lo buscado "como si" fuera dado, ya se ha visto que las expresiones del cuerpo de la obra dan a entender que, el punto de partida de *Prolegómenos* es "algo conocido como ya seguro", algo "que ya se sabía"¹¹⁴. Pero justamente aquel a quien *Prolegómenos* celebra como el que encendiera la chispa que debiera dar origen a la luz crítica¹¹⁵ —esto es, nuevamente David Hume—, no podía aceptar el comienzo que le sugiere dicha obra, si tal comienzo son los juicios sintéticos *a priori*. Su chispa había nacido de frotar la piedra del escepticismo¹¹⁶. Así, aun cuando lo que en *Prolegómenos* se dice acerca del

¹¹³ El subrayado más enfático es mío. Si bien, como se señalara (véase nota 108), Brittan objeta esta referencia de Kant que condujera a interpretar los procedimientos críticos en términos de análisis y síntesis, cuando transcribe en parte esta cita resalta la palabra "sólo". La cita y el énfasis se dan en el contexto en que Brittan está indicando la posibilidad de entender el carácter de "condiciones necesarias" de las categorías como condiciones suficientes, pero "necesarias" en el sentido que son, además, las *únicas* condiciones suficientes. Considera que esta interpretación, si bien sujeta a las mismas objeciones a que lo está cualquiera que se haga de "presuposición" en términos de relación lógico-deductiva (véase capítulo 2, pp. 48-51), arroja luz sobre el texto, pues se enlaza con lo que él de modo similar a Bubner llama "exclusión de alternativas". Sin embargo, a diferencia de éste último, Brittan da una interpretación lógica de este proceso, apoyándolo en el principio de tercero excluido. Cf. G. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 34-42, p. 34, nota 5, p. 115 e *idem*, nota 40.

¹¹⁴ Hay, sin embargo, un pasaje del cuerpo de la obra de espíritu aparentemente semejante al de la nota. Dice así: "Al avanzar ahora hacia esta solución, y ello según un método analítico, en el cual *suponemos* que existen realmente tales conocimientos por razón pura, podemos remitirnos sólo a dos *ciencias* del conocimiento teórico (que es del único que se trata aquí), a saber, la *matemática pura* y la *ciencia pura de la naturaleza*; pues sólo éstas pueden presentarnos los objetos en la intuición, y por tanto, *si acaso hubiera en ellas algún conocimiento a priori*, mostrar la verdad o la concordancia del mismo con el objeto *in concreto*, esto es, *la realidad de tal conocimiento*, a partir de la cual se podría avanzar por el camino analítico, hasta el fundamento de su posibilidad. Facilita mucho la tarea este camino, en el cual *las consideraciones generales no sólo se aplican a los hechos, sino que hasta parten de ellos*, mientras que en el procedimiento sintético tienen que ser derivadas completamente *in abstracto* de los conceptos." (Ak. IV, pp. 279-280; los subrayados más enfáticos son míos).

Sin embargo, el texto es, en realidad, ambiguo, pues da a entender al principio que los juicios sintéticos *a priori* son una suposición y algo que aún no se sabe si es posible, para al final sostener que puede mostrárselos en los hechos. La continuación del texto muestra, además, que Kant pasa a afirmar, nuevamente, que las únicas dudas acerca de la posibilidad y que permiten sólo la suposición valen para los juicios de la metafísica. En cambio, los de las matemáticas y la ciencia pura de la naturaleza son reales.

¹¹⁵ Cf. *Prolegomena*, Ak. IV, 256-257 y 259-260.

¹¹⁶ N. Kemp Smith tampoco repara en esta sutil diferencia de expresión entre el texto y sus notas, y tal vez ello tenga incidencia en su posterior defensa de que el punto de partida del método analítico es independiente de cualquier consideración de una posición escéptica. Kant se habría preguntado no por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, de los cuales dudara Hume, sino por la conformidad entre el

método parece un calco de lo que sobre argumentos trascendentales dice Strawson, y aunque da una imagen del escéptico muy parecida a la enmienda

pensamiento y las cosas, tal como lo hace en la carta a Marcus Herz de 1772. Cf. N. Kemp Smith, ([1918] ²1923) 1962, p. 46. Sin embargo, podría replicarse que la respuesta al problema de la experiencia o conformidad conceptos-cosas que Kemp Smith considera independiente, no es, en verdad, algo ajeno al escéptico. Cuando Kant se pregunta por dicha conformidad lo hace teniendo en cuenta que los conceptos en cuestión son dados *a priori*. De tal modo que se pone él mismo en la posición de escéptico y partiendo, entonces, de lo que como tal admitiría, i. e., un esquema conceptual que incluye afecciones sensibles o impresiones o intuiciones, va mostrando cómo esa aceptación compromete con aquello que, en principio, parecería rechazarse. De este modo, el procedimiento crítico no necesita ni dar por sentada ni suponer la validez de los juicios sintéticos *a priori* para dar una solución que siga siendo en términos escépticos.

Según Kemp Smith, "el método analítico partiría 'de lo buscado *como si fuera dado*', esto es, de la existencia de juicios sintéticos *a priori*, y suponiéndolos como válidos, determinaría las condiciones bajo las cuales solamente tal validez puede ser posible" (p. 44. El subrayado más enfático es mío.). En tal sentido, *no intenta probar* la validez del conocimiento *a priori*, sino sólo descubrir las condiciones bajo las cuales puede ser válido, en caso de que se acepte la suposición. Y por eso afirma también que las premisas que sirven de fundamento, lo son de explicación, pero no de prueba. Por lo que respecta al método sintético, se refiere a él de una manera que lo equipara al método combinado de análisis y síntesis de los antiguos geómetras, en la medida en que repara que el mismo tiene dos momentos, el primero de los cuales es analítico, y el segundo el propiamente sintético. Su punto de partida es, para el caso especial de la KrV y como ya se ha dicho (véase nota 110), la experiencia ordinaria dada; parte de ella con el fin de *analizarla* y de ese modo llegar a descubrir sus elementos fundamentales y las condiciones que la generan. Este es, pues, su momento analítico (y a la vez trascendental). Pero, a partir de aquellas pasa a "deducir directamente la validez de los principios *a priori* que subyacen a la matemática y la física (en la *Analítica de los Principios*)" (p. 44). Este es su momento propiamente sintético. Sin embargo, debido a que la parte más difícil de su tarea corresponde a la fase analítico-regresiva, Kemp Smith sostiene que la fase sintético-progresiva no constituye el rasgo fundamental que diferencia este método del analítico. Encuentra que esa distinción esencial está en la actitud que cada uno asume frente a la cuestión de la validez del conocimiento sintético *a priori*. En vez de suponerla, el método sintético la prueba como consecuencia de esas condiciones de las que parte y cuya verdad ha sido establecida de manera independiente. De allí que en el método sintético las premisas que sirven de fundamento son a la vez fundamentos de explicación y de prueba.

En un contexto de consideraciones generales, es decir, no circunscriptas específicamente al estudio de los argumentos kantianos, Robert Nozick introduce la noción de "argumento trascendental" también por referencia a las de "prueba" y "explicación". Desde su perspectiva, aquél tiene rasgos semejantes a una explicación filosófica. Ambos son argumentos regresivos, donde la convicción va de la verdad de la conclusión a la de las premisas. Lo que los distingue es que, a diferencia de la explicación, el argumento trascendental no se limita a explicar cómo es posible la verdad de la conclusión, sino que intenta además ser una prueba de ella. En este sentido las premisas o condiciones aducidas no pueden limitarse a ser un conjunto de condiciones suficientes para la conclusión, sino también condiciones necesarias. Cf. R. Nozick, 1981, pp. 8-16, especialmente p. 15, nota.

Obviamente, estas reconstrucciones, sea del argumento o del método trascendental, resultan cuestionadas por consideraciones semejantes a las que he puntualizado por referencia a la relación de presuposición. (Véase cap. dos, pp. 48-51) El análisis de G. Brittan es el ejemplo más claro dentro de este contexto de discusión en el que se sitúan los abordajes metódicos de los *Prolegómenos* y la KrV. (Cf. G. Brittan, Jr., 1978, pp. 28-42)

efectuado por Walker, esa obra —de no introducirse el "como si"—, termina partiendo de un hecho tan fuerte que el escéptico no puede considerarlo ni como verdadero ni como justificado y que, por tanto, sólo podría darle el rótulo de "petición de principio".

Aclarado esto, podemos entonces ahora sí pasar a la relación entre deducción y prueba trascendental en el marco de la Analítica de los conceptos en su versión de 1787.

CAPITULO CINCO

LAS PRUEBAS TRASCENDENTALES KANTIANAS COMO EJEMPLOS DE ARGUMENTACION TRASCENDENTAL

Analítica trascendental

1. El argumento trascendental de la Analítica.

En el párrafo que en la versión de la segunda edición de la KrV llevará la indicación de § 13, Kant no sólo aclara, como se sabe, lo que se ha de entender por "deducción" e incluso por "deducción trascendental", sino que también plantea el problema que amerita la necesidad de efectuarla. En principio, éste es el de cualquier representación pura: qué la justifica en su aprioridad o pureza para que sea, no obstante, aplicada o empleada en la experiencia¹. Sin embargo, la dificultad se presenta como más grave en relación con las categorías, pues en su calidad de conceptos ellas guardan con los objetos y la experiencia mayor "distancia", por así decirlo, que las intuiciones. Esto se debe a que los conceptos son representaciones "mediatas"². De esta manera, Kant enfatiza la cuestión sugiriendo la posibilidad de que los objetos exijan, tal como ya se ha mostrado en la Estética, condiciones de la sensibilidad para su conocimiento, pero no necesariamente también condiciones intelectuales³. Si esto fuera en efecto posible, ello sería un motivo

¹ O como Kant se lo manifiesta a Marcus Herz en su carta del 21 de febrero de 1772: "¿sobre qué fundamento se basa la relación entre lo que se llama representación en nosotros y el objeto?" Ak. X, p. 130.

² Este carácter ya se sugiere respecto de los conceptos desde el inicio de la Estética trascendental por contraposición a la inmediatez de las intuiciones (cf. A 19 = B 33). Más adelante se les adscribe expresamente. En la Dialéctica se lee: "Una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es o *intuición* o *concepto*. La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere *mediatamente* al objeto, por medio de una característica, que puede ser común a varias cosas." (A 320 = B 376-377. El subrayado más enfático es mío.)

³ Cf. A 89-91 = B 122-123.

que se suma al de la pureza o aprioridad de las categorías para exigir una justificación de su derecho a la pretensión de ser conocimientos o condiciones de conocimiento de experiencia.

Sin embargo, de inmediato, en el § 14, Kant introduce la exposición del principio de solución. Refuerza lo que he pretendido defender en el capítulo anterior el hecho de que ese principio surja, además, reflexionando acerca de una deducción ya lograda, la deducción presente en la Estética y correspondiente a las formas puras de la sensibilidad. Kant nos recuerda allí, y contradiciendo inmediatamente aquella posibilidad expuesta en el § 13 —esto es, que con la sola sensibilidad pudieran presentarse objetos⁴— las dos condiciones que la KrV requiere para un conocimiento objetivo: intuición y concepto, recepción de la sensibilidad y espontaneidad del entendimiento.

Hay empero dos condiciones bajo las cuales tan sólo es posible el conocimiento de un objeto: primeramente *intuición*, por la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; y en segundo lugar, *concepto*, por el cual es pensado un objeto que corresponde a esa intuición. (A 92-93 = B 125)

Tras esto, Kant pasa a señalar una vez más en qué ha consistido o cómo ha logrado desarrollar la justificación de las condiciones puras del conocimiento en su aspecto sensible, es decir, la justificación de las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo. Como ya se ha indicado, el derecho de emplear en la experiencia dichas formas se basa en que *sólo* ellas se constituyen en la razón posibilitante de que algún fenómeno o algo objetivo *haya aparecido* ante nosotros o ante nuestro espíritu⁵. Por eso, de la misma manera, deberá ensayarse ahora si no hay una noción mínima que el escéptico acepte, ya no como conocimiento objetivo en el sentido de lo que como tal *aparece*, sino como conocimiento *de un objeto*. Pues, también de la misma manera, quizá pueda mostrársele que, para que tal conocimiento haya tenido lugar, son necesarias formas o condiciones, si bien ahora condiciones del conocimiento por el lado del pensar. Es decir, habrá que mostrar que sin las condiciones del entendimiento ningún objeto podrá ser pensado o, estrictamente, conocido como tal. Ese será el principio que guíe la deducción trascendental de las categorías. Teniéndolo en cuenta se reflexionará nuevamente en esa premisa básica y compartida por el escéptico que permita tener un punto de partida común para desplegar la argumentación. Antes de ir a su encuentro en el § 15,

⁴ Esta posibilidad remite a la que era la posición defendida por Kant en la Disertación de 1770.

⁵ Véase capítulo anterior, pp. 113-114.

se habrá de reparar, sin embargo antes, en la expresión del principio que resume y guía cualquier deducción trascendental de representaciones puras y en cómo de nuevo Kant lo articula, de un modo semejante a lo planteado en el ámbito de la Estética, pero esta vez para el caso específico de los conceptos puros del entendimiento o categorías.

La deducción trascendental de *todos* los conceptos *a priori* tiene pues un principio, hacia el cual debe enderezarse la investigación toda, y es a saber: que esos conceptos tienen que ser conocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (ya sea *de la intuición* que se encuentra en ella, o *del pensamiento*). Conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia, son necesarios, precisamente por ello. [...] Sin esa primordial referencia a la experiencia posible, en donde se presentan todos los objetos del conocimiento, no podría comprenderse la referencia de los conceptos a algún objeto⁶. (A 94 = B 126-127)

Es decir, se reitera una vez más y de manera general, que se ha de desarrollar una deducción trascendental para cualquier tipo de representación pura, sea de la sensibilidad —intuiciones puras—, del entendimiento o de la razón —conceptos puros o ideas puras. Y en todos los casos ella consiste en mostrar que esas representaciones se justifican si las mismas se exhiben como condiciones de posibilidad de la experiencia; ahora, y para el caso específico de las categorías o conceptos puros del entendimiento, si *sólo* por ellas un objeto de experiencia puede ser *pensado como tal objeto*, esto es, si *sólo* ellas son las condiciones de posibilidad del objeto en tanto objeto o, simplemente, las condiciones de la objetividad.

Ahora bien, se pregunta si no preceden también conceptos *a priori* como condiciones *bajo las cuales tan sólo* algo es, no intuido, pero sí pensado como objeto en general; porque entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a esos conceptos, porque, *sin presuponerlos, nada es posible como objeto de la experiencia*. Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, descansará en que *sólo* por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar). Pues entonces se referirán necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque *sólo* mediante ellas puede, en general, ser pensado un objeto de la experiencia.⁷ (A 93 = B 125-126)

Podría decirse que de modo análogo a la deducción trascendental de la Estética, nos encontramos aquí con distintas etapas en el proceso

⁶ Los énfasis más marcados son míos.

⁷ Los énfasis más marcados son míos.

argumentativo. De nuevo en diálogo con el escéptico humeano, el argumento se reduce a que:

- si se admite que algo no sólo se nos aparece sin más, sino que es intuido (impresionado) o pensado *como objeto*,

(1) se debe asimismo aceptar aquellas condiciones que posibilitan ahora dicha objetividad.

Pero también en este caso se podrá replicar que puede haber otras condiciones posibilitantes del objeto como objeto. De tal modo, habrá que mostrar además que estos o sus impresiones pueden concebirse

(3) "sólo mediante esas condiciones".

Para eso también

(2) habrá antes que saber cuáles son o aquí más claramente qué son —conceptos discursivos de enlace o de síntesis— donde el objetivo de Kant nuevamente no parece tanto ser el de excluir la posibilidad de otra tabla de categorías, sino principalmente, el de mostrar que los que confieren la unidad del objeto sólo pueden ser conceptos relacionados con un entendimiento discursivo y no intuitivo (sea en el sentido de Descartes, sea en el sentido de Hume), y ligados, además, a un entendimiento, que de enlazarse a una sensibilidad, lo haga a una estrictamente humana. De cumplirse todo ello, de nuevo

(4) resultará, la posibilidad de que esas mismas condiciones se constituyan en condiciones trascendentales de posibilidad de todo otro conocimiento de los objetos de experiencia. Dicho de otro modo, así como espacio y tiempo finalmente resultaban condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la matemática, las categorías articuladas en los principios del entendimiento serán, condiciones de posibilidad del conocimiento, sea sintético *a priori* o sintético *a posteriori*, de los objetos de la naturaleza, tal como lo constituye la ciencia física.

En lo que sigue, se tratará de mostrar cómo estas distintas etapas del argumento trascendental vuelven a presentarse en el desarrollo del argumento central de la Analítica.

2. Los ejemplos kantianos de argumentación trascendental en la parte Analítica de la Lógica.

2.1. La deducción trascendental de las categorías como argumento trascendental. Su carácter antiescético.

2.1.1. El primer paso de la estrategia antiescética: la búsqueda de una premisa epistémica adecuada

En el contexto de discusión de la Analítica trascendental, el escéptico humeano⁸ se presenta aceptando, en principio, la creencia en ciertos órdenes y uniformidades que rotulamos de "experiencia", e incluso admitiendo la idea de necesidad en el orden natural. A partir de allí se pregunta por su legitimidad⁹. Lo que su análisis arroja como resultado es, no obstante, el carácter injustificado, en el sentido de no racional, de dichas creencias. A lo sumo se habrá logrado una explicación, con base en consideraciones psicológicas y contingentes, que, como tales, se hallan expuestas a la duda de revestir una objetividad plena¹⁰.

Es por esto, que acabamos de afirmar en el capítulo anterior, que no parece adecuado como estrategia antiescética traducir a procedimiento argumental el camino expositivo que Kant toma en *Prolegomenos*¹¹. Partir de una premisa tan fuerte como lo es la afirmación de la física newtoniana, se presta a un doble cuestionamiento. Por un lado, parece incurrir en el círculo

⁸ En este caso, Kant se refiere expresamente a Hume en los párrafos finales del § 14, agregados en la segunda edición de la KrV. Cf. B 127-128.

⁹ "Hume partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la *conexión de la causa y el efecto* (también por consiguiente de sus conceptos derivados, de fuerza y acción, etc.) y exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno que le diera cuenta y razón del *derecho* con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa; pues eso es lo que dice el concepto de causa." [Ak. IV, 256-257. El subrayado más enfático es mío.]

¹⁰ "[...] [Hume] concluyó que la razón se engaña completamente con este concepto, que equivocadamente tiene por su propio hijo, pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual, fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de la asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de allí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia. De aquí concluyó que la razón no tenía absolutamente ninguna facultad para pensar, ni aun sólo en general, tales nexos [...]" (Ak. IV, 258-259)

¹¹ Cf. pp. 135-149.

de dar por aceptada la necesidad y universalidad que se pretende probar. Por otro, se trata de creencias efectivamente admitidas por el escéptico humeano como verdaderas, incluso como útiles para la práctica¹², pero de ningún modo como creencias justificadas o no necesitadas de justificación.

En tal sentido la KrV ofrece una vía mejor. Su punto de partida es más básico y, si bien más débil, tanto más capaz de sacar fuerzas de dicha debilidad. No apela a otra cosa sino a admitir la posesión —verdadera y justificada, incluso por Hume— de aquello que mínimamente llamaríamos conocimiento de experiencia: nuestras sensaciones o afecciones, impresiones o intuiciones, como se ha visto en la Estética trascendental y, especialmente, nuestras impresiones complejas, en esta parte Analítica de la Lógica. Es sobre esa base que cabe plantear, entonces, la reconstrucción de la deducción kantiana de la segunda edición como argumento trascendental.

Que el escéptico humeano debe aceptar este punto de partida es fácilmente demostrable. Hume mismo en la primera página de su *Tratado*, aclara que sólo hay dos tipos de percepciones que

"inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia",
(*Tratado*, I,I,I, SB. 1)

a saber, las impresiones y las ideas. Todos conocemos que tal afirmación no lo compromete, al menos en principio, con ninguna postulación acerca de un supuesto yo que sea el sujeto estable y permanente de esas sensaciones, pasiones, emociones, imágenes y pensamientos. Se ha de recordar la metáfora humeana de la mente como un teatro heraclíteo en continuo flujo:

"La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones [...] La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente."
(*Tratado*, I,IV, VI, SB. p. 253).

¹² "La cuestión no era si el concepto de causa era acertado, útil e indispensable para todo el conocimiento de la naturaleza; pues de esto nunca había dudado Hume. La cuestión era si es pensado *a priori* por la razón y de este modo posee una verdad intrínseca independiente de toda experiencia, y si acaso posee, por tanto, una utilidad más extendida, no limitada sólo a los objetos de la experiencia; sobre esto esperaba Hume alguna declaración. Era cuestión solamente del origen de este concepto, no de lo indispensable que puede resultar en el uso; si se hubiera averiguado aquello, se habría resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de la extensión en la cual tal concepto puede ser válido." (Ak. IV, 259. El énfasis más marcado es mío.)

Sin embargo, algunas de esas percepciones fugaces se presentan como relacionadas de algún modo a lo que, en especial los filósofos, suelen designar como "objetos". Se trata de las impresiones complejas que mentamos con términos tales como "manzana", "sombrero", "zapato", "piedra", "pluma", "papel". Se puede volver a invocar al propio Hume:

A fin de evitar toda ambigüedad y confusión a este respecto, señalaré que voy a explicar aquí las opiniones y creencia del vulgo en lo referente a la existencia de los cuerpos, y que, por consiguiente, tendré que amoldarme enteramente al modo que éste tiene de pensar y expresarse. Ahora bien, ya hemos hecho notar que, por mucho que los filósofos puedan distinguir entre objetos y percepciones sensibles (que suponen coexistentes y semejantes), ésta es con todo una distinción que *la generalidad de los hombres* no comprenden, ya que cuando perciben un solo ser no pueden asentir nunca a la opinión en pro de una doble existencia y representación. *Las sensaciones mismas que entran por los ojos o los oídos son para ellos, los objetos verdaderos*, y no pueden concebir fácilmente que la pluma o el papel que perciben inmediatamente representen otra cosa diferente, aunque semejante. Por tanto, y a fin de acomodarme a sus nociones supondré, en primer lugar, que hay una sola existencia, a la que llamaré indiferentemente *objeto o percepción*, según convenga mejor a mis propósitos; además entenderé por estos términos lo que cualquier hombre normal entiende por sombrero, zapato, piedra o cualquier otra impresión transmitida por los sentidos.¹³ (*Tratado*, I, IV, II, SB, p. 202)

Es decir, cuando nos referimos a una percepción sensible o a una intuición sensible, como la designaría Kant, con pretensiones de valor objetivo o referencia a objetos, nos referimos, por lo general, a lo que Hume llama al inicio del *Tratado* una impresión compleja, pues si bien se trata de *una* impresión o intuición, ella constituye una *unidad de algo múltiple*.

"Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean *cualidades que estén todas unidas en esta manzana*, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras¹⁴." (*Tratado*, I, I, I, SB, p. 2)

De lo que aquí se dice interesa ahora, no la posible distinción entre los elementos componentes, sino, por el contrario, esa su posibilidad de hallarse todos *unidos* en un solo complejo. Ello coincide con los términos con que Kant abre el § 15, que a su vez constituye el inicio de la deducción trascendental de las categorías. Dice allí:

¹³ Los énfasis más destacados son míos.

¹⁴ El énfasis es mío.

Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, mera receptividad¹⁵. (B 129)

Efectivamente tal es el caso. Se puede tomar uno de los ejemplos de Hume, a saber, la piedra. Al decir que percibimos la piedra, decimos que sentimos algo gris a la vista, frío y duro al tacto, que produce un sonido grave al ser golpeado, y posiblemente de olor y sabor amargos —y tal vez también poco agradables. En una intuición hay un múltiple de representaciones aprehendidas: coloración gris, frialdad, dureza, tonalidad grave, amargura. Por otro lado, y como lo ha mostrado la Estética, estas representaciones han podido ser aprehendidas, han podido aparecérsenos, han podido presentársenos o manifestársenos, sólo si nuestra facultad de representación contiene *a priori* formas que hacen posible dicha aprehensión:

[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* ¹⁶. (B 129)

Las sensaciones provienen de los sentidos externos y, unas más, otras menos, no se las puede pensar sino en una extensión espacial: el gris de la piedra es una mancha de cierta extensión, la dureza indica un espacio que resiste la penetración, el sonido grave recorre una distancia y dura un cierto tiempo. Como lo ha enseñado la Estética, aprehendemos las intuiciones sensibles en la forma de espacio y tiempo.

Ahora, espacio y tiempo, las formas puras de la intuición sensible, como se ha visto también, son ellos mismos intuiciones puras. El espacio es una intuición, e igualmente lo es el tiempo. Como tales ellos mismos contienen un múltiple: cualquier espacio es divisible en múltiples partes homogéneas, que serán a su vez otros tantos espacios homogéneos a los que los limitan y a aquellos en los que pueden subdividirse. Nada distinto sucede con el tiempo.

[...] [E]l espacio y el tiempo encierran un múltiple de la intuición pura *a priori*
[...] (§ 10, A 77 = B 102¹⁷)

¹⁵ El énfasis es mío.

¹⁶ El énfasis es mío.

¹⁷ También § 17, B 137-138: "Así la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es aún conocimiento alguno; sólo proporciona lo múltiple de la intuición *a priori* para un conocimiento posible. Mas para conocer algo en el espacio, v. g. una línea, tengo que *trazarla*, y así llevar a cabo sintéticamente un determinado enlace de lo múltiple dado [...]". Cabe acotar que Hume aceptaría la multiplicidad de partes, aunque

Es decir, sea que se trate de una intuición empírica, como la de la piedra o sus elementos componentes, sea que se trate de una intuición pura, como las de espacio y tiempo, intuición remite siempre a un múltiple de representaciones dadas. Que "tenemos tales intuiciones (impresiones) múltiples (complejas) y, no obstante, unitarias" es pues ahora la premisa epistémica que el filósofo crítico comparte como punto de partida con el filósofo escéptico.

2.1.2. El segundo paso de la estrategia antiescéptica: Las condiciones de posibilidad del conocimiento. La conciencia trascendental como condición de la conciencia empírica.

Sin embargo, este múltiple no basta por sí solo para dar cuenta de por qué decimos —tanto nosotros como Hume— no solamente que allí hay multiplicidad, sino también que hay *un* múltiple. Según Kant, si la sensibilidad es la que nos pone en contacto inmediato con la multiplicidad, sólo el entendimiento puede dar cuenta de esa unidad del múltiple, que a la sensibilidad se le sustrae. Esto es lo que pasa a mostrarle al escéptico.

Pero el *enlace* (*conjunctio*) de un múltiple en general no puede nunca venir 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 representativa y como esta facultad debe llamarse entendimiento, a diferencia de la sensibilidad, resulta que todo enlace, seamos o no conscientes de él, sea un enlace de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, y, en el primer caso de la intuición empírica o de la no empírica [de la pura], es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de *síntesis*, para hacer notar así, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto [*Objekt*], 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. (§ 15. B 129-130¹⁸)

no la infinita divisibilidad de espacio y tiempo. Véase *Tratado*, I, II, II. Sin embargo, Kant también es consciente de la antinomia.

¹⁸ También § 16. B 134-135: "Mas el enlace no está en los objetos y no puede ser tomado de ellos, v. g. mediante la percepción, y recogido así en el entendimiento; sino que es obra del entendimiento, el cual no es más que la facultad de enlazar *a priori* y reducir

Teniendo en cuenta esta tesis kantiana que es la que tratará de probar, se puede volver ahora a ese ejemplo que era uno de los tantos mentados por Hume. Admitimos una representación compleja y múltiple que no diferenciamos de su objeto y a la que denominamos "piedra". Ese complejo sensible que es nuestra intuición o representación, como este último término lo indica, nos representa algo. Para hacerlo, es decir, para representarnos algo, y no ser, por el contrario una pura nada, debemos conceder que un acto de conciencia o de pensar debe poder acompañarla.

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 significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible, o al menos *nada* para mí.¹⁹ (§ 16, B 132)

Hume, con su diferenciación entre impresiones simples y complejas, acepta también que podemos incluso distinguir entre los elementos componentes del complejo piedra -el color gris, el tacto duro y frío, el sabor amargo- y el complejo mismo -una piedra. Pero si esto es así, para que, en el conjunto, cada uno de los componentes nos represente algo, ha de poder, al igual que la impresión compleja misma, ser acompañado por un acto de conciencia o, como dirá Kant, por un "yo pienso"

La representación que puede ser dada antes de todo pensar, llámase *intuición*. Así pues todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso*, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado." (B 132)

Sin embargo, por lo que respecta a las impresiones elementales, Hume debe admitir, incluso *sólo puede* admitir, que es concebible o lógicamente posible pensar que cada una de las representaciones que colectivamente constituyen el complejo piedra sea acompañada por un acto de pensamiento, una conciencia o, en términos más kantianos, un sujeto pensante *distinto*. En tal caso se trataría de conciencias empíricas, correspondientes a sujetos empíricos, pero también pensantes, diversos.

La conciencia empírica que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto. (§ 16, B 133)

Podríamos tener un sujeto 1, que mediante un acto de autoconciencia o yo pienso, acompañe al gris, un sujeto 2 para la conciencia de dureza y un sujeto 3

lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción. Este principio es el más alto de todo el conocimiento humano".

¹⁹ El subrayado más enfático es mío.

para la conciencia del sabor. Sin embargo, cuando queremos referirnos a la impresión compleja misma, esto ya no es concebible. En tanto ella siga representándonos algo y no una pura nada, no basta sólo pensar que en el todo y las partes ha de haber un acompañamiento de conciencia, sino que esta conciencia ha de ser una y la misma para cada una de las representaciones múltiples. De tal modo que en este mismo proceso en que somos conscientes de algo como la unidad a la que referimos nuestros múltiples actos, somos conscientes de nosotros mismos como la unidad de pensamiento de la que emanan las distintas acciones del pensar. Es decir, la estrategia argumentativa de Kant contra Hume, consiste en mostrarle que su aceptación primera de una impresión que aparece como la unificación de algo múltiple va reñida con su ulterior negación de ese sujeto o conciencia estable. En todo caso, un "sujeto" de tipo humeano puede acompañar cada elemento componente y escindirse en un acto de conciencia distinta para cada uno de esos elementos, pero nunca alcanzaría para dar cuenta de la conciencia unificada de una impresión compleja o de un objeto. Tal conciencia unificada o *conciencia de unidad requiere* asimismo de una *unidad de conciencia*, es decir, de un "yo pienso" único, que no sólo acompañe —o más bien, pueda acompañar— con conciencia cada representación, sino que sea el mismo para todas y cada una de las representaciones, es decir, que sea idéntico.

[...] Pues las múltiples representaciones, que son dadas en una cierta intuición, no serían todas ellas *mí*s representaciones, si no perteneciesen todas ellas a una autoconciencia, es decir, que, como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales), tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan sólo pueden coexistir en una conciencia universal [en el sentido de *a priori*, trascendental], pues de otro modo no me pertenecerían todas absolutamente. (§ 16. B 132-133)

Resumiendo, pues, Kant llega en primer lugar a la conciencia de una necesidad y, más precisamente, a la conciencia de la necesidad de una posibilidad. Lo que es necesario, y por tanto insoslayable, es que en la medida en que nuestras representaciones complejas pretendan funcionar como *representaciones de algo*, al menos deben poder adecuarse a esta primera condición de ser acompañadas por una y la misma autoconciencia o "yo pienso". Ésta ya no es la mera conciencia empírica del contenido puntual de la representación, sino una conciencia trascendental que, como dirá también Kant, aparece hasta aquí como una unidad analítica de la apercepción.

Para comprender esto último se debe reparar que, en principio, y tal como ya se lo recordara, en la Introducción, Sección VII, Kant ha definido "trascendental" como

"todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos en cuanto éste debe ser posible *a priori*". (A 11-12 = B 25)

Además, por un lado, se acaba de señalar que el yo pienso idéntico es una condición de posibilidad de la conciencia empírica, esto es, es una conciencia de conciencia o un conocimiento posibilitante del conocimiento. Por otro lado, esta autoconciencia es una condición *universal y necesaria* de toda conciencia empírica de representaciones. Necesidad y universalidad son los dos rasgos del *a priori*²⁰. Por lo tanto, se tiene en ella todos los caracteres de una *conciencia trascendental*²¹: aprioridad y metaconocimiento.

Pero a su vez, esta conciencia implica dos aspectos:

1. yo pienso idéntico (unidad analítica de la apercepción) y
2. identidad de enlace en una única autoconciencia (unidad sintética de la apercepción).

O sea, hasta aquí Kant ya ha probado en qué aspecto él se considera autorizado a sostener más que lo que Hume sostiene. Incluso se podría decir que le ha mostrado que, como escéptico que aceptó un esquema conceptual que incluye conciencia de impresiones complejas o un múltiple de intuiciones, también él debe sostener un sujeto idéntico como otro de sus componentes. Es decir, ya debe, también aquí en la Analítica de los conceptos, como debió hacerlo en su momento en la Estética, comenzar a renunciar a ciertos aspectos de su escepticismo o bien renunciar a su propio esquema conceptual.

Pero incluso, Kant pasa a sostener que él puede dar un paso más en la aclaración de esta conciencia trascendental que la Crítica ha puesto al descubierto, pues ella propiamente no se agota en la mera posibilidad de acompañar a cada representación con la conciencia "yo pienso". Ella también supone la conciencia de la posibilidad de una síntesis, esto es, de un acto de enlace. Su argumento discurre comenzando nuevamente con aquello que el escéptico admitiría:

²⁰ Cf. Introducción, B 3-4.

²¹ "A su unidad doy el nombre de *unidad trascendental* de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori* nacido de ella" (§ 16, B 132).

"la conciencia empírica, que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto " (B 133);

para luego agregar la enmienda que el argumento le ha exigido hasta aquí, ya que se ha mostrado que tener conciencia de una impresión compleja requiere como efectiva esa relación que aquel niega.

"Para que esa relación [con la identidad del sujeto] suceda no basta pues que yo acompañe con conciencia cada representación" (B 133).

Y aquí se debe tener cuidado de no confundir dos aspectos, que tal vez la expresión de Kant no esté distinguiendo cuidadosamente:

1. Uno ya es conocido: el mero acompañar *de hecho* sólo alude a una conciencia empírica, que en tanto tal y ateniéndonos únicamente a ella solo nos proporciona un sujeto escindido y múltiple.
2. Pero, tampoco basta para llegar a probar la necesidad de la identidad de la conciencia, la conciencia trascendental de la posibilidad de acompañarlas conscientemente a cada una. En otras palabras, Kant nos está diciendo que la conciencia trascendental que tenemos hasta ahora, si bien, y acorde a su carácter trascendental, es una condición necesaria, aún no es una condición suficiente.

Por eso de inmediato pasa a explicitar que esta conciencia a su vez supone:

" *añadir* [hinzusetzen] una a la otra [esto es, una representación a otra] y ser consciente de la *síntesis* de las mismas²²." (B 133)

Se puede tratar de aclarar aún más lo que Kant quiere decir volviendo al ejemplo de la piedra. Se había señalado que mientras se tiene el color, la textura y el olor de la piedra también se puede tener un sujeto 1 para el gris, un sujeto 2 para la dureza o la frialdad y un sujeto 3 para el sabor amargo. Pero la conciencia de la unidad piedra supone la conciencia de la unidad o identidad numérica del yo o sujeto que piensa cada una de las representaciones implicadas, es decir la conciencia de que A, B y C son *mis* representaciones. Ahora, dado que el mero acompañar de una conciencia empírica no justifica esa necesaria identidad de sujeto, e incluso tampoco lo hace el mero acompañar de una conciencia trascendental o *a priori* —si por ello se significa solo

²² El énfasis es mío.

analíticamente el acompañar con conciencia²³—, cabe, entonces, volver a inquirir por aquello que efectivamente la posibilita²⁴. Surge así que tal identidad es imposible sin a la vez suponer un acto de *pensar juntas* esas representaciones, y por tanto de *combinarlas o enlazarlas entre sí* en esa única conciencia. Saber de A, B y C como *mis* representaciones, es también saber de la relación de A con B, de A con C, de C con B, incluso si esa relación es la de exclusión. Como dice Kant:

Así pues, sólo porque puedo enlazar en *una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente *la identidad de la conciencia en esas representaciones mismas*²⁵. (B 133)

O sea, la condición necesaria y suficiente de la identidad es una conciencia enlazante y sintética, y no meramente una conciencia acompañante. Ésta es la unidad sintética de la apercepción²⁶.

Se podría notar de paso que, según esto, tampoco puede haber ninguna conciencia cartesiana del yo pienso desligada de un proceso de conocimiento de objetos. La que luego será llamada la Refutación del idealismo parece cumplida antes de encontrarla. Nuestra posibilidad de decir yo y de reconocernos como tales va unida al proceso por el cual reconocemos a un objeto como tal. Y esto lo

²³ En tal sentido entendemos que Paton sugiere que la unidad analítica de la apercepción alude al "yo pienso" como concepto o conciencia que todo otro concepto supone. Cf H. J. Paton, (1935) ²1960, I, p. 514, nota 2.

²⁴ Para tomar otro ejemplo que suele ser habitual, podemos suponer que en diferentes cartulinas están escritas las letras P, I, E, D, R, A, e incluso en otra la palabra PIEDRA, y que ellas son entregadas a distintos sujetos, sujetos que son conscientes y que, por lo tanto, acompañan con conciencia ya sea las letras elementales o la palabra como un todo. Pero ese acompañar, como mero acompañar, no nos dice nada acerca de si el sujeto es uno y el mismo, incluso en el último caso —el del sujeto que tiene la cartulina con una palabra o agregado complejo de letras. (Se trata de una variante del ejemplo dado por Brentano y al que se refieren entre otros Norman Kemp Smith, Robert P. Wolff y Henry E. Allison, por intermediación de la referencia que de él hiciera William James. Cf. N. Kemp Smith, ([1918] ²1923) 1962, p. 459, nota, R. P. Wolff, (1963) 1969, pp. 105-106 y Henry E. Allison, 1983, p. 138 (1992, p. 225).)

²⁵ El subrayado más enfático es mío. O como dice el pasaje paralelo de la primera edición: "Somos conscientes a priori de la completa identidad del yo en relación con todas las representaciones que pueden pertenecer a nuestro conocimiento. Tal conciencia la consideramos como una necesaria condición de la posibilidad de todas las representaciones, ya que éstas sólo representan algo en mí en la medida en que forman parte, con todo lo demás de una misma conciencia y, consiguientemente han de poder estar, al menos dentro de ésta, ligadas entre sí." (A116)

²⁶ "La unidad sintética de lo múltiple, como dada *a priori* [unidad sintética trascendental de la apercepción], es pues el fundamento de la identidad de la apercepción misma [unidad analítica de la apercepción], que precede *a priori* a todo mi pensamiento determinado [conciencia empírica de tal o cual representación]." (§ 16, B 133-134)

hacemos en la medida en que desplegamos actos de síntesis que enlazan unas representaciones con otras y que, para reconocerlas en unidad de enlace, exigen reconocer al mismo tiempo la unidad de los actos de síntesis como referidos a un mismo sujeto. Para decirlo nuevamente de modo conexo:

[...] esa completa identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y no es posible sino por medio de la conciencia de esa síntesis. Pues la conciencia empírica, que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto. Para que esa relación suceda no basta pues 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. Así pues, sólo porque puedo enlazar en *una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* mismas, es decir, que la unidad *analítica* de la apercepción no es posible sino presuponiendo alguna unidad *sintética*. (§ 16. B 133)

Recapitulando, se podría afirmar que Kant ha reflexionado hasta aquí del siguiente modo:

- a. Tenemos *conciencia empírica* de representaciones, entendiendo por ésta la conciencia intelectual que *de hecho* acompaña a cada una de ellas.
- b. Esta *conciencia empírica* de representaciones no puede proporcionarnos conciencia de un sujeto único. Pues las conciencias empíricas distintas son lógicamente compatibles con un sujeto escindido o con una pluralidad de sujetos.
- c. Pero cuando admitimos la conciencia empírica de *una* representación compleja encontramos como condición necesaria de posibilidad de la misma *una conciencia trascendental*, entendida como conciencia de un yo numéricamente idéntico que dé cuenta de esa conciencia unitaria. Dicho de otro modo: La conciencia empírica de la unidad de lo representado supone la unidad de la conciencia o con un mejor juego de palabras debido a H. Allison, la conciencia de unidad supone unidad de conciencia²⁷.
- d. O sea, un yo *pienso* idéntico (unidad analítica de la apercepción) debe poder acompañar toda representación que represente algo para ese yo. Pero
- e. La conciencia de un yo *pienso idéntico* es lógicamente inseparable de la conciencia de la posibilidad de un enlace universal de todas las representaciones en ese mismo sujeto (unidad sintética de la apercepción), pues reconocerse a sí mismo como idéntico, y que todas las representaciones le pertenecen a uno —es decir, que todas mis representaciones son mías—,

²⁷ Cf. H. E. Allison, 1983, p. 139 (1992, p. 228).

supone establecer conexiones entre unas representaciones y otras en esa conciencia idéntica²⁸.

2.1.3. El tercer paso de la estrategia antiescéptica: la determinación del marco conceptual básico. Enlaces, juicios y "deducción metafísica" de los conceptos puros del entendimiento.

Se ha explicitado, pues que, para Kant, el entendimiento es en definitiva acción sintética y unidad de acción.

Así la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo uso del entendimiento y la lógica misma, y con ella la filosofía trascendental; es más, aquella facultad es el entendimiento mismo. (B 134, nota)

Ahora bien, desde los tiempos de Aristóteles se conocen ciertas funciones por las cuales el entendimiento ejerce sus acciones de unidad entre las representaciones. Estas son los juicios.

²⁸ Cabe acotar, que a pesar de que la condición última de la conciencia es una unidad sintética, Kant afirma que el principio que la expresa es analítico. Lo hace en el § 16, B 135, donde se lee: "Este principio, empero, de la necesaria unidad de la apercepción, aunque es idéntico y, por tanto, proposición analítica, declara sin embargo necesaria una síntesis de lo múltiple dado en una intuición, sin cuya síntesis no puede ser pensada aquella completa identidad de la autoconciencia." De modo semejante se expresa en el §17, B 138: "Esta última proposición misma es, como he dicho, analítica, aun cuando hace de la unidad sintética una condición de todo pensar [...]"

Esto difiere de lo que Kant había expresado en la primera edición, donde caracteriza no sólo a la unidad, sino también a su principio, como sintético: "La proposición sintética: que todas las diversas conciencias empíricas deban enlazarse en una única autoconciencia, es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensamiento en general." (A 117, nota).

Allison, quien sostiene en este punto una discusión con otros intérpretes como Guyer (cf. H. E. Allison, 1994), desarrolla su análisis del § 16 haciendo hincapié en el carácter analítico del principio de la autoconciencia (cf. H. E. Allison, 1983, p. 137-144 (1992, pp. 225-235). Considero que esta indicación merece tenerse en cuenta como favorable a aquellas lecturas que ven en el argumento de la deducción trascendental un argumento deductivo en el sentido más usual. Cf. capítulo tercero, pp. 79-82.

Todos los juicios son [...] funciones de unidad entre nuestras representaciones²⁹.
(A 69 = B 94)

Además, estas acciones de unidad se efectúan con el propósito de conocer el objeto. Cada vez que se establece un enlace entre una representación más específica —el sujeto— y una más genérica —el predicado—, se lo hace con el propósito de que en la subsunción operada por el segundo concepto con respecto al primero, éste quede más determinado, más conocido. Como lo dice Kant, unas representaciones son puestas bajo otras —son subsumidas— con vistas al conocimiento. De allí que no se pueda entender los conceptos, sino en relación a su operación efectiva en juicios, o más bien, en actos de juzgar. Así como las intuiciones indicaban pasividad, recepción y se apoyaban en afecciones, los conceptos suponen juicios, actos, operaciones del entendimiento por los cuales se establecen enlaces o síntesis de representaciones. Es por todo esto que a esos actos de unidad que son los juicios, Kant los llama también "funciones".

[...] el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones; los conceptos, en funciones. Mas por *función* entiendo la *unidad de la acción* que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común. Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. De estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar por medio de ellos³⁰. (A 68 = B 93).

Ahora bien, aquí sí cabe enfrentar un problema pues el conocido oponente, el escéptico humeano parece no admitir tales actos. En este punto su oposición con la tradición y en especial con las escuelas parece ser total. Al

²⁹ Puede notarse que en esta aclaración de lo que son los juicios, Kant ya no los define como se lo hace tradicionalmente, esta vez, en plena consecuencia con lo que dirá más tarde en el § 19: "Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general. Según ellos dicen, es el juicio la representación de una relación entre dos conceptos. Sin disputar aquí con ellos acerca del defecto de su explicación, que en todo caso, conviene sólo a los juicios categóricos, y no a los hipotéticos y disyuntivos (estos últimos no contienen una relación entre conceptos, sino entre juicios), hago notar tan sólo prescindiendo de que muchas consecuencias desgraciadas se han originado en ese defecto de la lógica), que no se determina en qué consiste esa *relación* . (§ 19, B 140-141.)

³⁰ Los énfasis son nuestros. El pasaje continúa estableciendo cada vez más la relación entre juicio, unidad de acción y unidad de representaciones por la cual resulta que la acción de unidad que el juicio es en tanto función, consiste en *reducir bajo* un concepto unificado una multitud de otros concimientos (y con ello Kant está pensando fundamentalmente en la subsunción del concepto sujeto bajo el concepto predicado, subsunción que puede extenderse a toda otra instancia semejante a ese concepto sujeto e incluso a otros conceptos que sean aún más específicos. Cf. A 68-69 = B 105-106.

menos, eso es lo que se desprende de una nota que Hume anexa a un texto de la Sección VII de la Parte III del Libro I del *Tratado*, en la que señala que:

Podemos aprovechar ahora la ocasión para indicar un error muy notable, que al ser inculcado con tanta frecuencia en las escuelas ha llegado a convertirse en una especie de máxima establecida, y universalmente admitida por todos los lógicos. El error consiste en la división común de los actos del entendimiento en *aprehensión, juicio y razonamiento*, y en las definiciones que damos de ellos. Se define a la *aprehensión* como examen simple de una o más ideas. El *juicio*, como la separación o unión de ideas diferentes. El *razonamiento*, como la separación o unión de ideas diferentes mediante la interposición de otras, que muestran la relación que aquéllas tienen entre sí. Pero estas distinciones y definiciones son falaces en puntos muy importantes. *Primero*: porque está lejos de ser verdad el que, en todo juicio que hagamos, unimos dos ideas diferentes; en efecto, en la proposición *Dios existe*, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta. *Segundo*: igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos. En general, todo lo que podemos afirmar con respecto a *estos tres actos del entendimiento* es que, examinados desde una perspectiva adecuada, *se reducen al primero*, no siendo sino formas particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un solo objeto o varios, ya fijemos nuestra atención en estos objetos, o pasemos de ellos a otros distintos: en cualquier forma u orden en que los estudiemos, *el acto de la mente se limita a ser una aprehensión simple*.³¹ (Nota al texto de SB p. 96)

En este curioso texto donde la reducción de todos los actos de un entendimiento —que, cabría agregar, no puede ser sino sensible— a una aprehensión simple evoca, casi naturalmente, expresiones racionalistas para la intuición intelectual, como *simple inspectio mentis*, se tiene una suerte de sensibilidad capaz de captar siempre en unidad y simplicidad todo lo que después el análisis podría distinguir³². Incluso, Hume extiende esa convicción para la relación causal. Sin embargo, en un texto precedente, su posición parece diferir en algo, principalmente con respecto a esta relación de causa-efecto, y por extensión al proceso de pensamiento que le es asociado y que, en ambos contextos, designa como "razonamiento". Según esta nueva perspectiva

Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando sólo uno lo está. *Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la*

³¹ Los subrayados más enfáticos son míos.

³² Quizá por ello, Kant enfatice que la sensibilidad no puede dar la unidad como tal al inicio del § 15.

relación, llamamos a *ello* percepción, más bien que razonamiento; y *no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna* —hablando con propiedad—, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar, no deberemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones* de *tiempo* y *lugar*, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Sólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción. [...]

Parece, [...] que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*." (*Tratado* , I, III, II, SB pp. 73-74)

Si bien se roza aquí esos momentos en que lo lógico se confunde con lo psicológico, este texto ya indica frente al anterior una diferencia en cuanto a lo que en este lugar se llama "razonamiento". En efecto, en él se admite que frente a la pasividad de los sentidos, los casos que pueden recibir con propiedad aquella designación importan algún ejercicio o acción del pensamiento. Además, de estos, el paradigmático es el de la relación causal. O sea, aun cuando para mantener la consistencia con el texto anterior se pueda suponer que Hume parece estar haciendo una distinción entre las ideas ya formadas, que, según la nota, en todos los casos y solamente serán pasibles de una aprehensión o examen simple, en el proceso de formación hay casos de acciones del pensamiento, de los cuales uno de ellos es el nexo causa-efecto. Y esto último es todo lo que Kant necesita que se conceda. Pues en ello está implicado que, en algunos casos al menos, para conocer algo como enlazado hay que *operar* enlaces, ejercer *acciones* ³³. Por otro lado, a estos casos se los está llamando "razonamiento", pero su ejemplo lo es de lo que tradicionalmente es un "juicio", el causal. De modo que aquí también puede valer el dicho del propio Hume, para quien

Siempre que estemos de acuerdo sobre la cosa es inútil discutir sobre los términos. (*Investigación sobre el entendimiento humano*, V, II, SB p. 49)

³³ Si Hume dijera que siempre hay aprehensión simple, ya sea de lo que también es simple o de lo complejo, el kantiano tendría que contraatacar mostrándole que, de ser así, debiera, entonces, renunciar a los principios de asociación, pues estos parecen superfluos en su función de unificar los datos más elementales. Además, al igual que en el caso de la aprehensión simple, pero intuitiva de Descartes no se entendería entonces por qué nuestras aprehensiones son, a veces, incompletas; cuando aprehendemos algo tendríamos que aprehender todo lo que ello implica.

Y puesto que el de "juicio" es el término más extendido para la cosa que ya no está en cuestión, bien podría renunciar al empleo de "razonamiento" el aislado disidente.

Ahora bien, en ese proceso argumentativo por el cual Kant lo ha conducido al escéptico al reconocimiento de un sujeto sintetizante y a los enlaces que éste opera, lo lleva a aceptar también este otro punto. Puesto que sintetizar es establecer relaciones entre las representaciones —la piedra es gris y dura y fría y de olor y sabor amargos y sonido grave—, ello equivale a llevar todas estas representaciones a la unidad de la autoconciencia. Se las está llevando a esa unidad de conciencia o unidad de acto que es una y la misma en la operación de los enlaces de unas representaciones con otras. Con base en esto es que Kant puede ahora, desde la filosofía trascendental, y más específicamente, desde la lógica trascendental, modificar la definición tradicional de juicio como relación entre conceptos —o modificarla aún más, si se repara en el hecho de que en la "deducción metafísica" ya ha alterado dicha definición³⁴. Puede decir que

un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción [o autoconciencia trascendental]. (§ 19, B 141)

De esta manera, así como en la Estética se podían ver los elementos de la sensibilidad como modos de ser afectado y como modos de intuir, también aquí se tiene una doble perspectiva con respecto al juicio. En todo juicio, además de poder quedar enlazadas las representaciones que hacen al contenido de los mismos como conocimientos posibles del objeto, surge a la vez la conciencia del nexo que opera para hacer de eso conocimiento de un objeto en cuanto tal y que, en definitiva será lo que constituya la objetividad misma de aquel. Pues, si bien la piedra puede ser gris o blanca, lisa o rugosa, y si bien el golpearla puede causar sonido o rotura, el enlace que constituye el juicio se ha producido según formas invariables que indican que para conocer objetos enlazamos, por ejemplo, mediante la cópula "es" un sujeto con un predicado, o establecemos relaciones de fundamento a consecuencia, establecemos una cierta cantidad o afirmamos o negamos un grado de cualidad. No podemos en el juicio hacer uso de conceptos para conocer objetos, sin que el objeto conocido no quede determinado por los conceptos del acto de síntesis mismo que están a la base del juicio y que no son otros que las categorías.

³⁴ Véase más atrás nota 29.

[L]as *categorías* son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de éste es considerada como *determinada* con respecto a una de las *funciones lógicas* en los juicios³⁵. (§ 14, B 128)

De allí que Kant, considere que, al ser una y la misma la acción del entendimiento, se reflejan como paralelas a las funciones del juzgar, ejercidas en el juicio tal como se las ha clasificado tradicionalmente, aquellas acciones por las cuales un sujeto confiere a las representaciones la unidad de un objeto. Habrá, pues, tantos conceptos de objetividad en las categorías como funciones lógicas de unidad hay en los juicios.

Analíticamente son diferentes representaciones reducidas bajo un concepto (de este tema trata la lógica). Mas reducir a conceptos no las representaciones, sino la *pura síntesis* de las representaciones, es lo que enseña la lógica trascendental. Lo primero que tiene que ser dado, para el conocimiento de todos los objetos *a priori*, es lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y descansan en el entendimiento.

La misma función que da unidad a las diferentes representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición*, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento. *El mismo entendimiento* pues, *y mediante las mismas acciones* por las cuales produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, pone también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual llámanse éstos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, cosa que la lógica general no puede llevar a cabo.

De esta manera 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 [la tabla de los juicios del § 10]; pues el entendimiento queda enteramente agotado por las referidas funciones y su facultad totalmente abrazada. Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según *Aristóteles*, pues que nuestra intención es la misma que la suya, en un principio si bien se aleja mucho de ella en su desarrollo.

Tal es el inventario de todos los conceptos primariamente puros de la síntesis, contenidos en el entendimiento *a priori* y por los cuales tan sólo es éste un entendimiento puro, pues que sólo por ellos puede comprender algo, en lo múltiple de la intuición, es decir, pensar un objeto de la misma³⁶. (§ 10, A 78-80 = B 104-105)

³⁵ Tras la definición Kant da el siguiente ejemplo: "Así la función del juicio categórico es la de la relación del sujeto con el predicado, v. g., todos los cuerpos son divisibles. Mas con respecto al uso meramente lógico del entendimiento, queda indeterminado a cuál de los dos conceptos se ha de dar la función del sujeto y a cuál la del predicado. Pues se puede decir también algo divisible es cuerpo. Mas, por medio de la categoría de sustancia, cuando pongo bajo ella el concepto de cuerpo, queda determinado que su intuición empírica en la experiencia tiene que ser considerada siempre sólo como sujeto, nunca como mero predicado; y así con todas las restantes categorías." (§ 14, B 128-129)

³⁶ Los subrayados más enfáticos son míos.

Estos textos lejos están de expresarse con claridad meridiana³⁷. Ellos también se presentan entremezclando referencias que sólo serán comprensibles después, bien entrada la segunda parte de la deducción trascendental, a la síntesis de la imaginación³⁸, y que por ahora hubiera sido conveniente dejar de lado. Tampoco son exentos de ambigüedad o confusión los términos con que Kant introduce las categorías, pero creo, no obstante, que puede rescatarse la convicción kantiana de base que anima estos textos y que volveré a repetir integrándola al resto de la prueba.

Según la argumentación de los §§ 16 y 17, el entendimiento no es una facultad inútil o sin operación indispensable. Por el contrario, es una facultad absolutamente necesaria como condición de posibilidad de cualquier conciencia de unidad entre representaciones. Por otra parte, es un entendimiento necesariamente activo, enlazante, sintético, ahora como condición de posibilidad de cualquier *conciencia de identidad* unida a aquella anterior *conciencia de unidad*. Por tanto, esa unidad sintética es al mismo tiempo una *autoconciencia*, o lo que es lo mismo una *apercepción*, término que Kant retoma de Leibniz³⁹. La lógica, como ciencia de ese entendimiento, conoce y despliega en una nómina todas las conciencias básicas de unidad por las cuales el entendimiento manifiesta esas sus funciones o acciones. Se trata de los juicios, que por consiguiente, tienen una referencia necesaria con ese yo pienso, autoconciencia o apercepción, en tanto la condición de posibilidad de que sean ellos mismos una conciencia de unidad. Ahora, esas conciencias de unidad que son los juicios vistos desde la lógica formal o general, si bien objetivas, en el sentido de conciencias *necesarias* de unidad, se desentienden de sí en ello hay conocimiento de un *objeto* plenificado o determinado intuitivamente. Pero esto último es lo que le interesa a una lógica trascendental. Según ésta el entendimiento no es sólo una facultad para conferir unidad a representaciones cualesquiera por actos de *reducir* lo múltiple *bajo* un concepto común; el entendimiento es también la facultad que con sus enlaces une todas las representaciones del múltiple intuitivo en la

³⁷ Por ejemplo, en el capítulo anterior, nota 55, ya adelantamos algunas objeciones a que se trate como Kant dice de una "misma" función.

³⁸ Incluso guardan mayor afinidad con lo que al respecto se dice en la versión de la deducción de la primera edición de la KrV.

³⁹ Cf. por ejemplo, Monadología § 14: "El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la substancia simple, no es más que la llamada *percepción*, que se debe distinguir con cuidado de la *apercepción* o de la *conciencia*". (GP, VI, 608-609)

conciencia unificada de un objeto; es la facultad de *reducir a conceptos lo múltiple*.

O sea, de manera análoga a lo que afirma Hume, también Kant equipara intuición compleja con objeto, pues si la primera se presenta, como hemos visto, como conciencia de un múltiple, el segundo es entendido del mismo modo como conciencia de unidad, aquella en la que se reúnen los múltiples elementos de una intuición dada.

Objeto empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*. (§ 17, B 137)

Esa equiparación es la que permite ahora que el objeto se someta a las mismas condiciones de posibilidad que se fueran develando en el análisis de aquello que hace posible la unidad de las intuiciones o impresiones. También el objeto es la unidad de algo múltiple, por una parte, *dado* a la sensibilidad, y como tal sometido a las formas necesarias del aparecer que son espacio y tiempo⁴⁰. Pero, por otra parte, es *conciencia* de unidad, que como Kant acaba de argumentar se funda en la unidad necesaria de la autoconciencia, no sólo analítica, sino principalmente, sintética⁴¹. Son nuevamente los actos de enlace del entendimiento los que confieren la unidad del objeto⁴². Sin embargo, no necesitan ser funciones divergentes a las funciones de unidad de los juicios. Pueden y deben ser esas mismas funciones, en la medida en que el entendimiento es uno solo, lo único que lo son retraducidas en funciones de unidad con vistas a la objetividad con la que en definitiva lograremos enfrentarnos. De allí que para cada una de las funciones del pensar en el juicio, haya una función de unidad para conocer objetos a partir de la multiplicidad de las intuiciones. Estas últimas son las categorías o conceptos puros del entendimiento. Como lo dice Kant más claramente en una interesante nota al Prefacio de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* donde se refiere a la deducción de las categorías en general (es decir, englobando sus aspectos metafísicos y trascendentales):

⁴⁰ "El principio supremo de la posibilidad de toda intuición con respecto a la sensibilidad, era, según la estética trascendental: que todo lo múltiple de aquélla se halla bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo". (§ 17. B 136)

⁴¹ Cf. § 17, B 136-137.

⁴² "La unidad sintética de la conciencia es pues una *condición objetiva* de todo conocimiento; no que yo la necesite sólo para conocer un objeto, sino que es una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición, *para llegar a ser objeto para mí*, porque de otro modo, y sin esa síntesis, lo múltiple no se uniría en una conciencia." (§ 17. B 137-138. El subrayado más enfático es mío.)

[Con esta intención] la deducción [se conduce *suficientemente lejos*, cuando muestra que las categorías pensadas no son otra cosa que las simples formas de los juicios, en tanto se aplican a las intuiciones (que para nosotros son siempre sólo sensibles), y que por dicha aplicación nuestras intuiciones adquieren primero objetos y devienen conocimientos⁴³. (MANW, ed. Weischedel, pp. 19-20)

Este es el resultado que en la KrV expositivamente adelantara en la que luego llamará "deducción metafísica"⁴⁴, pero que es el que Kant está, o tendría que estar teniendo en cuenta aquí —especialmente entre los §§ 19-20— para llevar a su término el aspecto más básico de la deducción trascendental y concluir de este modo lo que quería demostrar:

Así pues lo múltiple en una intuición, dada se halla necesariamente bajo categorías⁴⁵. (B 143)

O como lo expresa el título del § 20:

Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, que son las condiciones bajo las cuales solamente lo múltiple de aquellas intuiciones puede comprenderse en una conciencia. (§ 20. B 143)

⁴³ Hasta dónde llega la equiparación entre las categorías y las formas del juicio es un punto que ha merecido un amplio debate en conexión, además, con la posible distinción entre categorías puras y categorías esquematizadas. Para ello véase mi artículo de 1987.

⁴⁴ Cf. B 159.

⁴⁵ El párrafo único que constituye el § 20 reconstruye todos los pasos del argumento hasta esta conclusión deseada: "Lo múltiple dado en una intuición sensible está necesariamente bajo la unidad sintética originaria de la apercepción; porque sólo mediante ésta, es posible la *unidad* de la intuición (§ 17). Aquella acción empero del entendimiento, por medio de la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) *es reducido bajo* una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§ 19). Todo lo múltiple pues, en cuanto es dado en *una* [Una] intuición empírica, está determinado con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios, por medio de la cual *es reducido a* una conciencia en general. Mas las *categorías* no son otra cosa que esas mismas funciones en los juicios, en cuanto lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas (§14). Así pues lo múltiple en una intuición dada se halla necesariamente bajo categorías. (§ 20. B 143)

2.1.4. El cuarto paso de la estrategia antiescéptica: La legitimación por exclusión de posibles alternativas.

Ahora bien, si volviendo hacia atrás se presta atención nuevamente a los argumentos desarrollados hasta ahora se podrá apreciar que en ellos, al igual que en las exposiciones de la Estética, Kant ya ha excluido eventuales reclamos de derecho, en este caso, y de manera ligeramente diferente a lo que acontece en aquel lugar, los reclamos de otras figuras que pudieran asumir nuestras facultades de conocimiento⁴⁶. Por un lado, Kant ha probado la necesidad de un entendimiento que opera como conciencia trascendental, esto es, universal, necesaria y *a priori*. En tal sentido, si bien no se excluye la presencia de una suerte de "conciencia empírica", ella no es el fundamento último de derecho o de legitimidad, ni siquiera de conocimientos tan ordinarios como representaciones complejas de piedras, manzanas, zapatos y sombreros. Si Hume era en eso una posible alternativa, ya no lo es lícitamente. Como tampoco lo es si reivindica una sensibilidad que por sí sola opere aprehensiones simples de lo múltiple. Una multiplicidad sensible exige para dicha unidad una conciencia intelectual que la confiera por actos de enlace⁴⁷.

O sea que, por otro lado, esta conciencia trascendental se ha manifestado como una conciencia discursiva y sintética. De allí que nuevamente se avecine un viejo fantasma, pues, si pensar fuera un acceso intuitivo a nuestras representaciones unitarias, cualquiera —o especialmente Descartes— podría objetar que la identidad de conciencia no tiene por qué implicar una necesidad de identidad de enlace o de síntesis dado que lo propio de un entendimiento intuitivo es captar de una sola vez lo diverso como uno. Por eso Kant adelanta esta objeción:

"Mas este principio [de la unidad sintética originaria de la apercepción] no es sin embargo un principio para todo entendimiento posible en general, sino sólo para aquél, cuya pura apercepción en la representación: "yo soy" no proporciona nada múltiple. Aquel otro entendimiento, cuya autoconciencia proporcionase al mismo

⁴⁶ En el caso de los argumentos de la Estética trascendental, éstos se desarrollan poniendo más peso en una consideración de los elementos, que en las facultades de los que dimanar.

⁴⁷ Cf. § 15, B 129-130; § 16, B 134-135 y más arriba, pp. 156-171. Cabe acotar, que el mismo Hume parece reconocer esta limitación de la sensibilidad en la medida en que no le atribuye a ella, sino a la imaginación con sus asociaciones la facultad de unir ideas simples en colecciones complejas. Consideramos que si bien siempre se refiere a que esa operación concierne sólo a ideas, eso no indica que las "impresiones" complejas puedan ser meramente sensibles, sin injerencia imaginativa.

tiempo lo múltiple de la intuición, un entendimiento, por cuya representación existiesen al mismo tiempo los objetos de esa representación, no necesitaría acto alguno particular de síntesis de lo múltiple, para la unidad de la conciencia." (B 138-139)⁴⁸

Para contrarrestar esta nueva posibilidad de un entendimiento intuitivo es que pasa a ser crucial ese otro aspecto de la argumentación de Kant que ponía énfasis en la conciencia, ya no de un algo unitario, sino en la conciencia de la representación de un yo. Esta puede expresarse tanto como "yo pienso", como "todas mis representaciones son mías". Según el planteo kantiano, ella es la que tiene como condición de posibilidad una conciencia sintética de las representaciones. De esta manera, podría decirse, aunque Kant no sienta este punto tan explícitamente, que su enfrentamiento a Descartes pasa ahora por sostener que es incomprensible la afirmación de un yo a partir de una conciencia intuitiva, a menos claro está, que el *ego* mismo sea también una idea innata puesta en nosotros por Dios⁴⁹. Algo, esto último, que ni Kant ni un escéptico admiten. Es decir, ante la intuición de ser pensamiento —aunque no tan claramente ante la intuición de ser sólo duda— por un lado, no se comprende aún, por qué haya de suponerse también la intuición de un yo. Puede haber en ello conciencia, conciencia de una unidad, pero no se comprende por qué ha de ser *auto*-conciencia, conciencia de sí, en la medida en que no hay ningún otro frente al cual, a la vez actuar y distinguirse. Por otro lado, y admitiendo ahora desde un principio que se trate de una *auto*-conciencia, no se entiende por qué no es la de Dios mismo, a la que sí le cabe diferenciarse como un yo, pero de lo otro que ella misma produce, otro que no debe entonces sintetizar con vistas a su unidad, sino sólo intuir como tal⁵⁰.

Ahora bien, según lo planteado por la Estética, Kant ya ha argumentado contra esta última posibilidad. Allí, la intuición se ha presentado como receptiva de lo otro y no como creadora de ello. En tal sentido se la caracteriza como sensible, no como intelectual. Por lo mismo, el entendimiento no puede ser, entonces, intuitivo, sino discursivo. De allí que Kant aclare:

Pero el entendimiento humano necesita ese acto porque piensa solamente, y no intuye." (§ 17, B 139)

⁴⁸ Estas expresiones del § 17 son las más directas, pero la idea ya se hace presente en el mismo párrafo en el que se argumenta a favor de la autoconciencia sintética o discursiva, esto es, el § 16. Cf. B 134.

⁴⁹ Cf. Epístola de Descartes al Marqués de Newcastle, marzo o abril de 1648, AT, V, 137-138.

⁵⁰ Cf. Carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, Ak. X, 130.

O sea, así como en Hume cabía la presencia de una conciencia solo empírica, cuando se incorpora a la argumentación la discusión contra los racionalistas también cabe la posibilidad de otra conciencia intelectual y pura. Pero esta sería de un entendimiento divino y no humano. Lo que Kant está argumentando frente a Descartes es que si se acepta la alternativa propuesta —un entendimiento intuitivo—, lo único que queda es divinizar el entendimiento. La otra opción racionalista —que es la seguida por Descartes—, es hacer de la sensibilidad entendimiento confuso. Pero esto es una suerte de contradicción. Lo es, pues en ese caso, se está sosteniendo, por un lado, que sólo hay entendimiento; por tanto, que la sensibilidad no subsiste como algo que sea propiamente tal. A ella sólo se la ve, en principio, como fuente de confusión más que de aporte de materia para el conocimiento. Por eso, bajo tal perspectiva, la consecuencia que se impone es que sin algo a lo que se lo entienda como verdaderamente otro, no se comprende por qué las conciencias intelectuales deben distinguirse y conocerse como yoes. Sin embargo, y por otro lado, no es del todo incorrecto el planteo de Descartes. Éste acepta la sensibilidad en su impronta, la confusión. Incluso ése es efectivamente el punto de partida del escéptico cartesiano. Descartes duda del conocimiento a partir de la confusión de lo sensible. Ello indica que su primera aceptación es la de nuestra finitud. Pero la finitud habla de un límite que, al oponérsenos, habla también de lo otro que el yo no es. De tal modo que ahora el dilema queda del lado de la posición cartesiana. Si Descartes quisiera preservar el entendimiento intuitivo, debe renunciar al esquema conceptual que incluye la sensibilidad como facultad de la confusión y la limitación, pues él conduce a sostener un entendimiento discursivo capaz de enlazar esa multiplicidad que la sensibilidad le presenta ahora como la alteridad que lo limita. Esto nuevamente es tanto como aceptar consecuentemente sólo la infinitud de lo divino. La infinitud sólo queda para Dios, quien intuye todo con claridad y distinción, e incluso que puede, por esa misma intuición, crear lo otro de sí. De lo contrario, el cartesiano debe aceptar las condiciones del esquema conceptual del que partió, ése en el que no sólo hay entendimiento, sino también sensibilidad. Pero, repitámoslo una vez más, ésta última, no para confundir, sino para aportar multiplicidad, riqueza, materia, incluso alteridad, como condición para reconocerse en la propia mismidad. Y entendimiento, no para intuir, sino para enlazar todo lo múltiple y reconocerse en ello como unidad de enlace y unidad de conciencia. Pareciera que aquí, entonces, la única contrapartida a la posición kantiana es una posición absoluta, y eso sea tal vez lo que entendieron los sucesores idealistas de Kant.

Se ha de notar, sin embargo, que cuando Kant se plantea la eventualidad de que otros posibles entendimientos reclamen su derecho a conocer surge otra alternativa, aunque esta vez dentro del admisible entendimiento discursivo. Esta ya es negada juntamente con aquella del entendimiento intuitivo en el transcurso del § 17 cuando Kant expresa:

Mas para el entendimiento humano es aquel principio [el de la unidad sintética originaria de la apercepción] inevitablemente el primero, de tal modo que el entendimiento humano no puede formarse el menor concepto de otro entendimiento posible, ya sea uno que intuya por sí mismo, ya sea uno que aunque provisto de intuición sensible la tenga de otra especie que la que se base en el espacio y el tiempo. (§ 17, B 139)

De acuerdo con el final de este pasaje, aun falta excluir la posibilidad de un entendimiento que sea no obstante sintético, pero que pudiera requerir para ejercer su síntesis de intuiciones sensibles distintas de la humana. A eso es a lo que Kant, después de reforzar el carácter discursivo y judicativo de los conceptos del entendimiento, se aboca, en lo que, para algunos, es una segunda prueba, para otros, un segundo paso en una argumentación compleja, pero que en mi propuesta es el momento final de esta estrategia por exclusión de alternativas⁵¹.

⁵¹ En un artículo que se ha tornado clásico, Dieter Henrich estudia la estructura argumentativa de la segunda versión de la deducción trascendental. Sostiene que si bien los § 20 y § 26 presentan aparentemente una misma conclusión expresada con ligeras variantes dando a entender que hay dos pruebas para una sola proposición, la estructura de la deducción es la de "dos argumentos con resultados significativamente distintos que, juntos, proporcionan una sola prueba" (p. 642). Se trata de lo que, con otras palabras, denomina también "los dos pasos de la prueba", a los que Kant aludiría, además, en sus expresiones del § 21, B 145. (Cf. D. Henrich, (1968) 1969, pp. 640-642.) Henrich reseña asimismo distintas interpretaciones de la tesis contraria, i. e. aquella en la que se sostiene que se trata de dos pruebas, completas cada una de ellas, para una misma conclusión. De este modo, pasa revista a la lecturas de Adickes y Paton, quienes entenderían que la única diferencia entre ambos tramos de la deducción está dada por tratarse de una prueba de validez objetiva de las categorías que finaliza en el § 20, mientras que aquella que concluye en el § 26 muestra las condiciones subjetivas del uso de los conceptos puros del entendimiento. En cambio, según la interpretación de Erdmann y De Vleeschauwer, pero siempre bajo la perspectiva de Henrich, la estructura de argumentación de la deducción de 1787 seguiría una pauta que es posible rastrear también en la de 1781. Con base en una jerarquía de facultades que coloca al entendimiento en posición más elevada, a la sensibilidad en lo más bajo y a la imaginación en el intermedio, Kant puede argumentar "desde arriba", es decir, partiendo del entendimiento, o "desde abajo" comenzando con la sensibilidad. En 1787 haría lo primero entre los §§ 15 y 20, mientras que la prueba del § 26 se desarrolla siguiendo la segunda perspectiva. (Cf. D. Henrich, (1968) 1969, pp. 642-645) Luego de objetar ambas posiciones, Henrich defiende su propia interpretación. Con base en la escritura con mayúsculas del artículo indefinido "Una" ("*Eine*") en la expresión del §20, B 143, "en Una intuición" ("*in Einer Anschauung*"), Henrich entiende que Kant quería resaltar que el resultado de la prueba de la deducción se había alcanzado hasta allí con una limitación, según la cual, "las intuiciones se hallan bajo las categorías en tanto que ,

Tras dejar en claro que considera lo realizado hasta aquí como "el comienzo de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento" (B 144), Kant indica que en ella sólo ha atendido a la unidad que el entendimiento confiere o añade a la intuición por medio de la categoría. Y explica que la razón de ello reside en que esos conceptos "se originan sólo en el entendimiento" (*ibid.*), es decir, son independientes de la sensibilidad. Sabemos que esa unidad conferida es la unidad del objeto⁵². La validez objetiva parece, pues, que encuentra en el descubrimiento de las acciones originarias uno de sus pilares fundamentales. Ahora, debido a esa independencia del elemento sensible, también quedó entre paréntesis el "modo cómo lo múltiple para una intuición empírica es dado" (B 144). Por tanto, para que el propósito de la deducción sea obtenido por completo, incluso desde la perspectiva de *nuestro* entendimiento, resta mostrar la validez *a priori* de las categorías "con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos" (B 145), algo que sólo se logra si se pone en conexión estas funciones de enlace con la especial manera en que, en *nuestra* sensibilidad, es dada la intuición empírica. Puesto que el problema del que se partió era el de la búsqueda de las condiciones del conocimiento, y como éste supone las acciones que confieren unidad a un contenido sensible, si se prescindiera de esto último no se tendría un pleno conocimiento, sino un mero pensamiento.

Por consiguiente, las categorías no nos proporcionan, por medio de la intuición [pura o general], conocimiento alguno de las cosas, a no ser tan sólo por su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, que sirve sólo para la posibilidad del *conocimiento* empírico. Éste empero se llama *experiencia*. Por consiguiente, no obtienen las categorías uso para el conocimiento de las cosas, más que en cuanto éstas son admitidas como objetos de experiencia posible. (§ 22, B 147-148)

Es en esto en lo que Kant no está solamente señalando lo que resta por hacer. Está indicando, además, otra alternativa que excluir. Es lógicamente

como intuiciones, poseen ya unidad" (p. 645). Falta, entonces, mostrar el alcance dentro del cual pueden encontrarse intuiciones unitarias, alcance que se hace irrestricto en la medida que se incorpora al argumento la consideración de que para nosotros *todas* estas son sensibles y *todas* tienen la unidad de las condiciones de su aparición, espacio y tiempo. De este modo, el papel del § 26 es el de superar la limitación que aún subsiste en el § 20, mostrando que sin excepción la multiplicidad que nos es dada está sujeta a las categorías. (Cf. D. Henrich, (1968) 1969, pp. 645-659).

Como ya se ha señalado, el mismo Henrich en su trabajo posterior de 1989, sin renegar de lo sostenido anteriormente, pero después de reparar en las connotaciones de argumentación jurídica que Kant da a lo que entiende por deducción, insta, sin embargo, a buscar una pauta común que satisfagan las pruebas críticas kantianas. Por eso, en este caso, he preferido seguir esta su última sugerencia, antes que discutir todas aquellas propuestas de estructuración, incluida la que Henrich defiende en (1968) 1969, y de las que, como es notorio, me separo.

⁵² Cf. más arriba, pp. 170-171.

posible que existan sensibilidades, que si bien sean intuitivas, no lo sean bajo las formas de espacio y tiempo. Es decir, cabe la posibilidad de sensibilidades no humanas, pero que no necesariamente impliquen una intuición infinita o divina. En tal caso, como la sensibilidad es aquello que nos pone en contacto inmediato con los objetos, para saber de ese modo inmediato no hay otra vía sino experimentarlo⁵³. Sin esa experiencia sensible efectiva, cualquier cosa que se pudiera decir acerca de esas sensibilidades serían hipotéticas sugerencias por la vía negativa y lo mismo ocurriría con respecto a sus referentes objetivos. Tal vez se podría decir de cualquiera de ellos

que no es extenso o no está en el espacio, que la duración del mismo no es tiempo, que en él no hay variación (sucesión de determinaciones en el tiempo), etc. (§ 23, B 149).

Pero lo que se buscan son condiciones del conocimiento y

no es propiamente conocimiento el exponer tan sólo lo que *no* es la intuición del objeto, sin poder decir lo que en ella está contenido; pues entonces no he representado la posibilidad de un objeto para mi concepto puro del entendimiento, porque no he podido dar intuición alguna que le corresponda sino sólo decir que la nuestra no vale para él. (*ibid.*)

Nuevamente se enfrenta aquí uno de esos casos en que la alternativa propuesta no produce verdadero conocimiento, o bien en que para concebirla sólo se lo puede hacer en términos de aquella otra a la que debía oponerse⁵⁴.

Ahora, al igual que en la Estética, donde Kant juega argumentativamente con las oposiciones concepto-intuición, *a priori* - *a posteriori* y sus cruces, también aquí en la Analítica ha planteado dicotomías excluyentes pero exhaustivas. Su movimiento va de entendimiento intuitivo-entendimiento discursivo a su cruce con sensibilidad receptiva humana-no humana. De tal modo que puede decirse sin dudas que han quedado definitivamente excluidos todos los casos de y combinaciones posibles entre sensibilidad y entendimiento que nunca se podrían constituir como condiciones de posibilidad de la experiencia. Conversamente, ha quedado en claro la única alternativa válida: un entendimiento discursivo y sintético que enlaza en unidad el múltiple de

⁵³ Dicho en términos de los problemas de la traducción: al pensar en otras formas de conceptualización distintas de las nuestras, si por ser formas de comprensión podemos comprenderlas, es porque las hacemos nuestras. En el caso de la sensibilidad, si la hacemos nuestras es porque hemos podido sentir las: ya no son otras.

⁵⁴ Cf. Capítulo tres, pp. 66-69.

una sensibilidad pasiva y receptiva dentro de parámetros estrictamente humanos.

Hecho esto, a Kant sólo le resta argumentar que ha de haber entonces una facultad intermedia —la imaginación— de operación en gran medida misteriosa, pero con características adecuadas, como condición de posibilidad de la conexión efectiva entre nuestras formas de intuir y nuestras funciones de pensar⁵⁵. Tras ello la deducción puede llegar finalmente a su término.

2. 1. 5. Tránsito de la deducción trascendental a las pruebas trascendentales. Condiciones de posibilidad de la experiencia y condiciones de posibilidad de las proposiciones empíricas.

Al introducir el tramo final de la deducción, Kant se expresa con estas palabras:

Ahora debe *explicarse* la posibilidad de conocer *a priori*, *por categorías*, los objetos que *puedan presentarse a nuestros sentidos*, no según la forma de su intuición, sino según las leyes de su enlace, la posibilidad pues de prescribir la ley, por decirlo así a la Naturaleza y de hacerla incluso posible. (B 159)

Dos aspectos deben llamar nuestra atención en este texto. El primero de ellos es el empleo de la palabra "explicación" y no "justificación". Este empleo que, estrictamente, habría que señalar como poco cuidado, es, no obstante, para nosotros, una posible nueva indicación de que Kant no hacía una distinción tan tajante entre los procedimientos llevados a cabo en la Estética y en la Analítica. Además, el término se usa justamente cuando comienza a mostrarse que ciertos conocimientos *a priori* son condiciones de posibilidad de otros conocimientos, ya sean estos entendidos como la experiencia de objetos, o como el conjunto de fenómenos o leyes empíricas que constituyen el aspecto

⁵⁵ Cf. § 24.

material de la Naturaleza. Nuevamente pareciera que donde concluye una deducción comienzan las exposiciones⁵⁶ o las pruebas trascendentales.

⁵⁶ Cuando Kant, al inicio del párrafo citado, se refiere a que "Ahora debe *explicarse* la posibilidad de conocer *a priori*, por categorías, los objetos que puedan presentarse a nuestros sentidos" utiliza el verbo "*erklären*", es decir, como aparece en la traducción, "*explicar*". Ahora bien, por un lado, en la Doctrina trascendental del método señala expresamente que las diversas palabras de raíz latina que pueden emplearse como sinónimos de "exposición" confluyen en la palabra alemana "*Erklärung*". Dice allí:

"Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explikation, Deklaration und Definition nichts mehr, als das Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen, und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch zur Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die ersteren ihn nur erklären." (A 730 = B 758)

"La lengua alemana no posee para expresar los términos "exposición", "explicación", "declaración" y "definición" más que la palabra *Erklärung*. Tenemos, pues, que suavizar el rigor que antes nos hizo negar a las explicaciones filosóficas el honroso título de definiciones. Nos limitaremos a observar que las definiciones filosóficas no son más que exposiciones de conceptos dados, mientras que las definiciones matemáticas son construcciones de conceptos producidos originariamente; las primeras sólo se originan analíticamente, por descomposición (sobre cuya completud carecemos de certeza apodíctica), mientras que las segundas surgen sintéticamente, éstas *producen*, pues, el concepto, mientras que aquéllas se limitan a *explicarlo*."

En función de esta equiparación, entiendo que si Kant adelanta que a partir de aquí debe "explicarse" la posibilidad de conocer por categorías objetos de experiencia o la posibilidad de que las categorías se articulen en las reglas que legislan *a priori* la Naturaleza, le hubiera sido indistinto afirmar que lo que comienza es algo que debe "exponerse".

Ahora, por lo que respecta a las "exposiciones" tanto metafísica como trascendental de la Estética, que según mi interpretación son con propiedad parte de una "deducción" e incluso "prueba" trascendental, puede que surja aquí una objeción. La palabra que Kant emplea para designarlas es la palabra germana "*Erörterung*", que, curiosamente, no indica en el contexto de la Doctrina trascendental del método como sinónimo de "exposición" o "explicación". Sin embargo, tal cosa sugiere el hecho de que, al aclarar lo que se ha de entender por una "exposición metafísica" [*metaphysische Erörterung*] Kant establezca la equiparación con "exposición" a través del término latino "*expositio*" que señala entre paréntesis:

"Ich verstehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört [...]" (A 23 = B 38)

"Por *exposición* (expositio) entiendo la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto [...]"

Refuerzan esta convicción las palabras con que Kant se expresa al aclarar luego de qué se trata en una "exposición trascendental" [*transzendental Erörterung*]:

"Ich verstehe unter einer transzendentalen *Erörterung* die *Erklärung* eines Begriffs, als ein Prinzip, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann." (B 40. El subrayado más enfático es mío)

"Entiendo por *exposición* trascendental la *explicación* de un concepto como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*."

Considero, pues, que los términos empleados permiten incluir también a *Erörterung* como sinónimo de *Erklärung* y *Exposition*.

Y esto nos lleva a la segunda observación. Kant parece aludir en forma conjunta a lo que en realidad son dos tareas y que, de algún modo él mismo así desarrolla. La primera de ellas es la de justificar —más bien que explicar— las categorías como condiciones de posibilidad de la experiencia, definida como "conocimiento por percepciones enlazadas" (B 161). La segunda es la de justificar esas mismas categorías como conceptos que prescriben *a priori* leyes a la Naturaleza, como conjunto de todos los fenómenos.

Por lo que respecta a la primera, es la única que puede obtener aquí un tratamiento acabado. Los elementos que se han ido justificando desde la Estética hasta ahora así lo permiten. Partiendo allí de la intuición empírica como conocimiento de un sujeto dotado de sensibilidad, es decir, como percepción o conciencia empírica de una materia sensible, se probaron espacio y tiempo como las formas *a priori* necesarias para dar cuenta de su aparición o manifestación. En el camino ya recorrido de la deducción trascendental, se probó a su vez la necesidad de una acción sintética unitaria para conferir a la multiplicidad material su propia unidad. Ahora bien, las categorías no pueden producir esa unificación en la materia sensible sin unificar a la vez a su forma. A la unidad de espacio y tiempo que está dada en ellos como totalidades homogéneas se le suma a través de la unificación de los contenidos la unidad que a los mismos les confieren las categorías⁵⁷. Pero esto indica a su vez que las categorías en su operar efectivo no pueden sino quedar modalizadas o estar modalizadas por la manera particular en que nos son dadas las intuiciones empíricas —espacio-temporalmente— o, al menos por aquel modo que se encuentra en todas ellas —el tiempo⁵⁸. Así, y sólo así, las categorías se constituyen verdaderamente en condiciones de la más simple percepción y, a

Finalmente, llaman mi atención los ejemplos que Kant da en la Doctrina trascendental del método para indicar conceptos —en el sentido genérico de "representaciones"— que sólo pueden exponerse y no estrictamente definirse como los matemáticos. Ellos son los de "sustancia", "causa", "derecho", equidad". Si bien les sigue un "etcétera" en el que otros deben incluirse, lo que sorprende es que se señalen explícitamente dos categorías o conceptos puros del entendimiento, que en la KrV serán sujetas a una "deducción" tanto metafísica como trascendental, mientras no se nombra justamente a aquellas representaciones de la Estética que, según los títulos, son objetos de "exposición", esto es, espacio y tiempo. Puede que ellos estén entre esas "demás" representaciones que incluye el "etcétera", pero, de ser así, ello sólo sirve para reforzar su hermandad con toda otra representación *a priori*, más directamente aún con las categorías. Es decir, tal como antes he señalado que toda representación *a priori* exige una deducción, considero que ahora puede observarse que todas ellas merecen una exposición.

⁵⁷ Cf. B 160-161.

⁵⁸ Recuérdese que Kant hace del tiempo no sólo la forma del sentido interno, sino la forma universal de la sensibilidad. Cf. capítulo anterior, p. 119.

su vez, en condiciones de la experiencia como "conocimiento por percepciones enlazadas".

La segunda tarea, si bien ya merece de parte de Kant algunas indicaciones en un apartado final, sólo puede tener su consecución plena desplegando pruebas para lo que serán esas leyes que la Naturaleza presupone *a priori*, y que no son otras que las que expresan los principios del entendimiento. Esta tarea exigirá, pues, nuevos argumentos, aquellos que en la doctrina trascendental del método llamara "pruebas trascendentales".

Ahora bien, el hecho de que Kant se refiera confusamente en unidad a estas dos tareas lleva a reparar en una equivocidad conexas, y es la que se esconde tras el implícito término "experiencia". Kant pasa a explicitarlo cuando considera finalmente demostrado cómo las categorías pueden valer para los "los objetos que puedan presentárenos a nuestros sentidos" (B 159). Allí concluye que

Por consiguiente toda síntesis, mediante la cual incluso la percepción se hace posible, está bajo las categorías; y como la experiencia es conocimiento por medio de percepciones enlazadas, son pues las categorías condiciones de la posibilidad de la experiencia y valen por tanto *a priori* también para todos los objetos de la experiencia. (§ 26, B 161)

Si se observa atentamente, las categorías, como los conceptos por los que el entendimiento opera sus enlaces, son afirmadas, por un lado, como las condiciones de posibilidad de una síntesis, que Kant ha llamado síntesis de la aprehensión; ésta posibilita a su vez lo que se denomina "percepción". Por otro lado, se las afirma también como condiciones de posibilidad de la experiencia, la cual aparece, entonces, como una suerte de síntesis de síntesis, en la medida en que es el enlace de esas percepciones aprehendidas ellas mismas de modo sintético. Esto significa que si bien las categorías están a la base de todo enlace que se pueda llamar "experiencia", éste también admite matices o gradaciones. En efecto, aquí ya se presenta lo que se podría designar como un grado mínimo o concepto débil de "experiencia" mentado por el término "percepción" que no es más que la mera *conciencia empírica* de la composición de un múltiple. Ese es el grado aceptable incluso para el escéptico humeano y que diera inicio a la deducción.

Ante todo, advierto que por síntesis de la aprehensión entiendo la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir, la *conciencia empírica* de la misma (como fenómeno)⁵⁹. (B 160)

Sin embargo, en algunos casos, y como ya señalara Hume, trascendemos esas conciencias puntuales presentes a nuestros sentidos para ir más allá hacia existencias o fenómenos distintos o aun ausentes. En tales casos unimos percepciones con percepciones en experiencias que entendemos ahora como enlaces de las anteriores. Este segundo grado de experiencia no necesita, pues, entenderse necesariamente como más fuerte, sino sólo como más complejo o más abarcador. Aun puede ser un mero nexo asociativo como lo es para el escéptico humeano. Sin embargo, así como el primero, también este segundo sentido remite como condición de su posibilidad a las acciones sintéticas que tienen su origen *a priori* en las facultades intelectuales de un sujeto. Por tanto, finalmente se puede reparar en que el resultado sólo puede ser, ahora sí, un concepto fuerte de experiencia, según el cual la asociabilidad misma de las percepciones depende de una más básica y fija acción categorial. Experiencia es conocimiento por percepciones categorialmente enlazadas⁶⁰.

Pero si todo esto ha aportado las condiciones del conocimiento entendido como la capacidad cognoscitiva de un sujeto, aun cabe otro sentido de

⁵⁹ El subrayado es mío.

⁶⁰ Cabe aclarar que, según lo que se dijo anteriormente, también la percepción supone enlaces categoriales. No es pues, la ausencia de estos lo que determina que algo sea rotulado de "percepción" por contraposición a lo que estrictamente pueda valer como "experiencia". Tanto la percepción, por decirlo así, aislada de otras percepciones, como la síntesis de percepciones que es la experiencia están sometidas a las categorías. Y como éstas remiten a la unidad de la autoconciencia, también ambas están sometidas a esa unidad, que, según los desarrollos de los §§ 17 y 19, es asimismo una "unidad objetiva". De este modo, considero que es sólo la presencia o no de ciertos enlaces categoriales la que marca la diferencia entre una y otra, y que esto señala una desviación de la doctrina que Kant sustentara con anterioridad en *Prolegómenos* con respecto a lo que allí denomina "juicios de percepción" y "juicios de experiencia". Como se sabe, en la obra de 1783, Kant sostiene que el primer tipo de juicios no está sometido a las categorías y que con posterioridad a la subsunción categorial solo algunos juicios empíricos de percepción podrán transformarse finalmente en juicios del segundo tipo y adquirir referencia objetiva (Cf. *Prolegomena*, Ak. IV, 297-302). Las expresiones del §26 de la KrV, en cambio, no dejan duda de que Kant sostiene que "toda síntesis, mediante la cual *incluso* la percepción se hace posible, está bajo las categorías" (B161). Sin embargo, al ilustrar allí mismo eso con los ejemplos de la percepción de la casa y de la transición del agua de líquida a sólida, Kant da a entender que para la percepción basta la acción categorial representada por los dos primeros momentos de la tabla de las categorías bajo los títulos de la cantidad y de la cualidad, y que denomina "categorías matemáticas". La experiencia, en cambio, es el resultado de enlaces dinámicos representados por las categorías de la relación (cf. B 162-163). De manera consecuente, los principios del entendimiento correspondientes al primer grupo de categorías son "axiomas de la intuición" y "anticipaciones de la percepción", mientras los dinámicos son "analogías de la experiencia".

experiencia. La deducción trascendental puede haber culminado, pero ha dado inicio a otro proceso argumentativo, pues el sujeto puede articular lo que sus facultades le proporcionan como conocimientos objetivos en proposiciones empíricas. Puede hacerlo del mismo modo que puede articular la conciencia reflexiva que va tomando de las propias condiciones bajo las que opera y plasmarla en aquellas proposiciones *a priori* que sirven a la legalidad de la experiencia. Ésta toma entonces, finalmente, dimensiones de Naturaleza. Por un lado, se extiende hasta incluir el conjunto de todos los fenómenos o, lo que en cierto sentido es lo mismo, el conjunto de todas las leyes particulares —empíricas, sintéticas y *a posteriori*— sobre ellos. Por otro lado, se despliega en el conjunto de todas las leyes *a priori* que gobiernan a las anteriores, no ejerciendo sobre ellas poder de principios deductivos, sino el incluso más coercitivo que detenta aquello que, de contradecirse, las reduciría a la nada⁶¹.

Puesto que las leyes empíricas son proposiciones, deben entenderse como afirmaciones de un significado. De modo que su posibilidad de ser reducidas a la nada equivale, según algunas posiciones filosóficas, a la pérdida de esto que afirman. Dicho de modo más simple, se reducirían a nada de ser sin-sentidos. A su vez, como las leyes *a priori* que los principios del entendimiento expresan son las condiciones de las leyes empíricas, ellos deben ser esas condiciones o presuposiciones de la significatividad de toda proposición empírica. Y eso es finalmente lo que se ha leído en aquellas indicaciones de Kant acerca de las pruebas trascendentales y dirigidas a la prueba de principios y que encontraba su punto crucial en la distinción principio-teorema. Como se recordará en ella la proposición trascendental era denominada "principio". Pero, dado que se afirmaba también que ella requería prueba, debía justificarse aquella denominación, diferenciando a la vez a la proposición trascendental de aquellas otras que, en el dominio matemático, exigían una demostración —i. e., los teoremas. La razón de la denominación se encontraba en la peculiaridad de que sólo las trascendentales eran presuposiciones de su propio fundamento: la experiencia⁶². Y ahora resulta más claro lo que Kant quería indicar con ello. El hecho de que podamos, en algunos casos, afirmar proposiciones empíricas, aun cuando por su contenido puedan ser rotuladas de falsas tras los procedimientos adecuados, supone la condición mínima de concordar con aquellas leyes que confieren la seguridad de que tienen una referencia objetiva. Y dichas leyes pueden otorgar esa seguridad porque son las

⁶¹ Cf. B 163-165.

⁶² Cf. Capítulo dos, pp. 45-46.

expresiones exhaustivas de aquello que consideramos en general como objeto⁶³. La proposición trascendental es condición de posibilidad de la proposición empírica y la proposición empírica prueba con su posibilidad la verdad de la proposición trascendental.

Cabe acotar que esta lectura encuentra un punto de apoyo adicional en aquellas expresiones de Kant por las cuales indica a los "esquemas trascendentales" como aquello que confiere a las categorías su "sentido y significación" (B 148). Justamente cuando Kant se plantea la posibilidad de otras sensibilidades finitas pero no humanas, su argumento se dirige a señalar que, en tal caso, tampoco nos servirían a nosotros en nada nuestras funciones intelectuales de enlace imposibilitados de aplicarlas a la condición sensible que nos es ajena⁶⁴. Dichas funciones para la unidad de un objeto, y, por consiguiente, nuestros conceptos de objetividad sólo adquieren significado al incorporar la condición sensible que les garantiza, a la vez, la posibilidad de un contenido efectivo⁶⁵.

Mas esa extensión de los conceptos, mayor que la de *nuestra* intuición sensible, no nos sirve para nada. Pues son entonces conceptos vanos de objetos, de los cuales no podemos juzgar, ni siquiera si son posibles o no; son meras formas del pensamiento, sin realidad objetiva, porque no disponemos de ninguna intuición, a la cual pueda aplicarse la unidad sintética de la apercepción, que sólo aquellas formas contienen, y por cuya aplicación pueden determinar un objeto. *Nuestra* intuición sensible y

⁶³ Por eso se debe advertir también que la premisa epistémica de la cual Kant parte en la deducción trascendental afirma la experiencia, como saber de un sujeto, en un sentido general, o como también podría decirse, sin más. O sea, lo único que se toma en consideración es su carácter de representación compleja, sin tener en cuenta ningún contenido específico u objeto determinado. En tal sentido, aquello que nos ha guiado como ejemplo, esto es "piedra", sólo sirve de mera ilustración, y también lo hace cualquier posible alusión, en el transcurso del argumento, a componentes como "gris", "frío", "amargo". Esto se indica porque, aun cuando en las caracterizaciones contemporáneas del argumento trascendental se alude también a la posibilidad de que dichos argumentos prueben condiciones para tener experiencia con un contenido específico determinado, esa no es en absoluto, o no lo es sin ulteriores aclaraciones, la posición de Kant. El interés de éste se centra, como sabemos, en los rasgos *a priori* de la experiencia en cuanto tal y, por consiguiente, en la objetividad también como tal. Cualquier contenido específico de la experiencia que se relacione con algún objeto determinado requiere otras consideraciones de índole *a posteriori*, es decir, con base en observación y experimentación. Del mismo modo, cuando se remarca el carácter de presuposición que los principios trascendentales reclaman en relación con sus premisas empíricas en tanto condiciones de su posible verdad o falsedad también ellas se entienden como las condiciones básicas de posibilitar la referencia como referencia a un objeto en general. Por eso, por lo que respecta a la decisión con respecto a la efectiva verdad o falsedad, serán necesarias consideraciones adicionales, así como también son necesarias otras consideraciones si lo que se tiene en cuenta son significados más específicos.

⁶⁴ Cf. B 148.

⁶⁵ Cf. A 136 = B 175.

empírica es la única que puede proporcionarles *sentido y significación*⁶⁶. (§23, B 148-149)

Esa condición sensible es esa suerte de "figura" temporal que traduce a cada categoría pura en un "concepto sensibilizado" de tal modo de quebrar, con vistas al logro del conocimiento efectivo, la heterogeneidad o hiato entre lo que es propia y autónomamente intelectual y lo que es propia y autónomamente sensible⁶⁷. Es el, en muchos aspectos enigmático, esquema trascendental.

Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son pues las verdaderas y únicas condiciones que permiten proporcionar a esos conceptos una relación con los objetos y por ende una *significación* y las categorías, al cabo, no tienen más uso posible que uno empírico, pues que sólo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis, mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (a causa de la necesaria reunión de toda conciencia en una apercepción originaria) y capacitar esos fenómenos de ese modo para un enlace general en una experiencia. (A 145-146 = B 185)

Dado que los principios del entendimiento surgen como la articulación de las categorías que han dejado de ser puras o generales para transformarse en categorías esquematizadas capaces de relacionarse a través de esta condición sensible que el esquema es con los aspectos materiales de la experiencia, ellos mismos, al igual que sus esquemas pueden considerarse como condiciones de la significatividad. Y los argumentos que los justifican finalmente pueden mostrar su adecuación a las características de las pruebas para las cuales Kant reservara la denominación de "pruebas trascendentales".

⁶⁶ El subrayado más enfático es mío.

⁶⁷ Cf. A 137-138 = B 176-177. Para la relación entre heterogeneidad, homogeneidad y esquema, véase mi trabajo de (1987) 1992.

2. 2. La "Refutación del Idealismo". Un caso controvertido.

2. 2. 1. La Refutación del Idealismo, argumento trascendental y escepticismo.

Al igual que en el caso de la Estética trascendental esta reconstrucción que he dado de los procedimientos argumentativos de la Analítica sólo han tenido el objeto de mostrar cómo se despliegan como ejemplos de argumentación trascendental. Nunca ha entrado en discusión la posible validez de las pruebas por las que Kant trata de sustentar sus particulares tesis. Recordaré, pues, nuevamente, que si lo hice así es porque mi objeto era sólo mostrar si ellos se adecuaban o no a la noción de argumento trascendental en sentido contemporáneo que he propuesto al finalizar el capítulo tercero. Considero que, he podido mostrar que lo hacen con respecto a los ejemplos elegidos. Ahora bien, en ese mismo sentido la Refutación del idealismo se presenta como un caso controvertido. A menudo ella es considerada como el argumento trascendental paradigmático⁶⁸. Tal consideración surge en los contextos de estudio del argumento trascendental que toman como básicos los planteos de Strawson y la relación de estos argumentos con una posible refutación escéptica. Como se recordará en ellos, Strawson indicaba que, tras la prueba, el escéptico se enfrenta al dilema de aceptar las condiciones del empleo del esquema conceptual del que partió, so peligro de caer en incoherencia, o de renunciar al esquema como un todo.

Ahora bien, las intenciones del argumento que Kant llamara Refutación del idealismo son declaradamente antiescépticas. Como bien se sabe, éste la elabora

⁶⁸ Los que consideran a la Refutación del idealismo como argumento trascendental paradigmático suelen destacar su carácter de prueba indirecta, rasgo que otros cuestionan como ejemplificador de una prueba trascendental kantiana, dado que Kant afirma que las mismas deben ser sólo directas. Cf. A 789 = B 817 y, A. C. Genova; 1984, pp. 494-495. Para una discusión de la Refutación del Idealismo como argumento trascendental véase los siguientes trabajos: Moltke S. Gram, 1971, pp. 20-22; Moltke S. Gram, 1974, p. 309, nota 14 y Jaakko Hintikka, 1972, pp. 276-277; Henry E. Allison, 1983 (1992), pp. 294-297 y 303; Dulce M. Granja Castro, 1984, pp. 82-83; Eckart Förster, 1989, p. 14; Graham Bird, 1989, pp. 24-27

Si bien centrados en la Deducción trascendental, también pueden consultarse los trabajos de Anthony L. Brückner, 1983, pp. 551-575; y 1984, pp. 197-225; especialmente en la nota 11 (p. 222) del último artículo citado, donde Brückner analiza y critica la reconstrucción del argumento de la refutación dada por Guyer, a la que denomina "argumento trascendental epistemológico". Paul Guyer expone su interpretación en "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism", 1983, pp. 329-359.

para poner fin al escándalo⁶⁹ que representan para la filosofía y la razón humana aquellas doctrinas que sólo admiten por fe, y no en base a prueba alguna, la existencia de cosas externas. Si bien incluye en ellas el idealismo problemático de Descartes y el dogmático de Berkeley, la argumentación se centra exclusivamente en el primero, por la razón de que considera que la refutación del segundo ya ha sido establecida suficientemente en la Estética trascendental⁷⁰.

Con respecto a la posición cartesiana, Kant comienza señalando el carácter razonable, fundamentado y filosófico de un idealismo que sólo

"[...] *pretexta* la incapacidad de demostrar por experiencia *inmediata* cualquier existencia que no sea la nuestra" (B 275).

Para Kant, es conforme a la razón no permitirse ningún juicio definitivo antes de haber hallado una prueba suficiente. Pero también considera que esa incapacidad parece un mero pretexto, pues ella se diluiría tan pronto como el cartesiano cayera en la cuenta de que la experiencia interna misma que no pone en duda, sólo es posible bajo la presuposición de la experiencia externa⁷¹.

Esto es, pues, lo que puede interpretarse como una indicación de que Descartes no se percató que allí cabía la posibilidad de un "argumento trascendental". En especial, uno que pudiera tener la forma que, como se viera, Walker considera que tiene. Se trata de los que de una manera muy general parten de una premisa que afirma que hay experiencia o conocimiento, por ejemplo, conocimiento de alguno de los contenidos de nuestros propios pensamientos o experiencia interna o que la experiencia está dispuesta en cierto orden temporal. A ésta se le suma aquella segunda premisa de forma condicional, i. e. aquella que tiene el sentido de que, si la primer premisa es verdadera, entonces la conclusión lo es. De este modo, la verdad de la

⁶⁹ "Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por fe y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria." (B XL).

⁷⁰ Cf. B 274. Como también se sabe, si bien Kant creyó que la refutación del idealismo berkeleyano era más directa, su propia doctrina fue confundida con dicho idealismo (cf. el comentario de Ch. Garve y J. G. H. Feder a la *Crítica de la razón pura* en los *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 19 de enero de 1782, pp. 40-48). Ello motivó las aclaraciones de Kant que aparecen en el Apéndice de los *Prolegómenos*, Ak. IV, 373-376.

⁷¹ Cf. B 275.

conclusión se muestra como una condición necesaria de la verdad de la premisa o, según Kant, como una condición de su posibilidad⁷². Así, para el caso de Descartes, dado que éste afirma la verdad de "p", donde "p" es -para Kant, y se deberá analizar si también lo es para Descartes- "Tengo conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia", basta mostrarle que "q" es una condición necesaria de la posibilidad de la verdad de "p", para que deba afirmarlas a las dos. Según Kant, lo que el cartesiano no puede hacer es afirmar su experiencia interna y al vez negar la experiencia externa, pues ésta última es condición necesaria de la primera⁷³. O, en términos del dilema de Strawson, el escéptico se ve enfrentado a las siguientes posibilidades: o afirma las creencias que su esquema conceptual incluye junto con las condiciones necesarias que se le muestran renunciado de ese modo a su escepticismo, o rechaza de plano su propio esquema conceptual.

En la reconstrucción de la noción de argumento trascendental que aquí se ha efectuado, se tuvieron en cuenta estas indicaciones de Strawson y Walker. Pero a ellas se sumaron las de otros autores. Por consiguiente, aquellas sólo entran, como partes de una estructura más compleja. A ésta se pudieron encuadrar los ejemplos de la Estética y los señalados de la Analítica. Sin embargo, este caso en ese sentido es más simple. Por otro lado, para luego poder dar cabida en Kant a dos subclases de argumento, la noción reconstruida debió tomar en cuenta el que las pruebas en cuestión están dirigidas a probar condiciones de objetividad del conocimiento o bien de valores de verdad o significatividad de otras proposiciones. Como nada de esto es tema de la Refutación del Idealismo, vemos que si se acepta acordar en que se trata no obstante de un argumento trascendental, debe, sin embargo, presentar características especiales. Que sea trascendental puede admitírsele bajo la consideración de que también ella se presenta como estableciendo que cierta experiencia (conocimiento) —la externa— es condición necesaria de otra experiencia (conocimiento) —la interna. Como se viera, todo conocimiento que diera cuenta de otro en un sentido muy básico podía y, hasta debía, ser denominado trascendental y probarse por un argumento del mismo carácter. Se acaba, además, de resaltar su sentido antiescético. Al menos, pues cumple, con dos aspectos centrales en las argumentaciones que nos ocupan. Ahora bien, con respecto a esto último, es decir, a su sentido antiescético, no basta meramente con declararlo, sino que debe dar evidencias de poder cumplirlo.

⁷² Cf. R. C. S. Walker; 1989, p. 67.

⁷³ Cf. Graham Bird, 1989, pp. 24-27; Henry E. Allison; 1983, pp. 296-297 y 303 [1992, pp. 450-451 y 459]; y Dulce María Granja Castro, 1994, pp. 82-83).

Para ello debe, entonces, adecuarse también a todos los pasos de una, aunque más reducida estrategia antiescéptica. Como para establecerla se había, además, señalado en qué medida era justo hacer las enmiendas exigidas por Walker al planteo de Strawson, esta estrategia rectificadora debiera ser la que al menos el argumento pudiera mostrar que satisface, para considerarlo como un argumento trascendental genuino. Eso es lo que, sostengo, el argumento, en este caso, no logra.

Como se recordará, Ralph Walker defendía el carácter antiescético de los argumentos trascendentales bajo la sola condición de que las premisas de las que parte el argumento sean tales que el escéptico las acepte no sólo como verdaderas sino también como justificadas o como no necesitadas de justificación. Basaba esta aclaración en que, contrariamente a lo que dejaba entrever el planteo de Strawson, los escépticos no niegan tanto las creencias como la justificación de las mismas. Habrá que analizar, pues, si la prueba de la Refutación del idealismo cumple con las condiciones establecidas; en otras palabras, si Descartes aceptaría las premisas kantianas como verdaderas y justificadas.

2. 2. 2. El primer paso de la estrategia antiescéptica. La búsqueda de la premisa epistémica adecuada.

La refutación se inicia formulando la tesis de la siguiente manera:

"La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí" (B 275).

La prueba se articula en cinco pasos⁷⁴, el primero de los cuales es el que establece la premisa de cuya verdad supuestamente el cartesiano no duda:

I. "Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo." (B 275)

En principio, no es evidente a primera lectura que éste sea el punto arquimédico hallado por Descartes. Se sabe por el itinerario seguido en las Meditaciones primera y segunda que la verdad básica que Descartes ha establecido es el *cogito*, la intuición directa del ser en el pensar: "pienso, existo". A su vez, por el desarrollo de la Deducción trascendental se sabe igualmente que la expresión "yo pienso" alude en Kant al acto que enlaza sintéticamente en una apercepción a todas mis representaciones, acto al cual no tenemos un acceso intuitivo⁷⁵. O sea, a diferencia de Descartes, Kant no sostiene un acceso intuitivo al yo y lo presenta como pura espontaneidad, como acto puro, vacío de *cogitationes*, y no como posible sustrato de éstas. No obstante, Kant también admite, de manera semejante a Descartes, la relación de este "yo pienso" con el "yo existo"⁷⁶, pero sin que ello signifique, tener un

"[...] conocimiento del mismo y, por tanto, tampoco conocimiento empírico o sea experiencia; para ésta hace falta, además del pensamiento de algo existente, la intuición - y aquí la interna- con respecto a la cual, es decir, al tiempo, debe ser determinado el sujeto [...]." (B 277)

Esta aclaración indica que, a diferencia de Descartes, en Kant se puede encontrar un desdoblamiento del sujeto en sujeto trascendental y sujeto empírico, o bien, entre apercepción y sentido interno. El sujeto trascendental o apercepción es un sujeto lógico, el polo de referencia de toda representación en tanto él es la actividad sintética que las une, o sea, es el sujeto que conoce. El sujeto empírico o sujeto del sentido interno, en cambio, es el sujeto que es conocido sobre la base de las representaciones que se suceden en este sentido interno adoptando su forma temporal; como el conocimiento de cualquier otro

⁷⁴ Seguimos a Allison en esta división (Cf. Henry E. Allison, 1983, pp. 297-304 [1992, pp. 451-461].

⁷⁵ "La conciencia de mí mismo, en la representación *Yo*, no es intuición, sino una representación meramente *intelectual* de la propia actividad de un sujeto pensante." (B 278)

⁷⁶ Esto se hace notorio por esta expresión de la *Observación primera*: "Ciertamente que la representación "yo soy", la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto." (B 277)

objeto, el conocimiento que el sujeto puede tener de sí es un conocimiento de él mismo no en sí, sino como fenómeno⁷⁷.

De esta manera, la conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo, a la que alude el primer paso de la prueba, es la conciencia del yo del sentido interno. En base a ello podría establecerse, entonces, que la verdad indubitable más adecuada como punto de partida de la argumentación, no es propiamente la proposición cartesiana "pienso, existo", sino más bien, una proposición subsidiaria que Descartes establece también en el transcurso de la Segunda Meditación, cuando tras haber llegado a estar cierto de que es, se percata de que no *conoce* aún bastante claramente *lo que es*:

"[...] encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí. *Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir."
(*MM*, AT, IX, 21)

Sólo esta afirmación da a entender que al igual que el yo empírico kantiano, el yo de Descartes es un yo determinado en el tiempo. Recién ahora se puede aceptar —al menos provisoriamente—, entonces, el carácter cartesiano de la verdad de la cual Kant ha partido. Sin embargo, se debe evaluar también

⁷⁷ "Yo soy consciente de mí mismo' es un pensamiento que contiene ya un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto. Cómo es posible que yo, que pienso, pueda ser para mí mismo un objeto (de la intuición), y que pueda de ese modo diferenciarme a mí, de mí mismo, esto es sencillamente imposible de explicar, aunque es un hecho indudable; [...]. Pero con ello no se alude a una doble personalidad, sino que sólo yo, que pienso y que intuyo, soy la persona, mientras que el yo del objeto, que es intuido por mí, es, lo mismo que otros objetos fuera de mí, la cosa.

Del yo en la primera significación (del sujeto de la apercepción), del yo lógico, como representación a priori, no se puede sencillamente, conocer nada más acerca de la clase de ser que es, ni acerca de cuál sea su naturaleza; es, por decirlo así, como lo substancial que queda cuando he quitado todos los accidentes inherentes en él, substancial que ya no puede en absoluto seguir siendo conocido, porque los accidentes eran precisamente aquello por lo cual yo podía conocer su naturaleza.

Pero el yo en la segunda significación (como sujeto de la percepción), el yo psicológico, como conciencia empírica, es susceptible de múltiples conocimientos, entre los cuales la forma de la intuición interna el tiempo, es aquel conocimiento que yace a priori en el fundamento de todas las percepciones y de su enlace, cuya aprehensión (*apprehensio*) es conforme al modo como el sujeto es afectado por ellas, esto es, es conforme a la condición del tiempo, siendo determinado el yo sensible por el intelectual, para la acogida de aquéllas en la conciencia." (*Über die von der Königlische Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*", 270. Citamos según la paginación de la edición académica que aparece en la traducción castellana I. Kant, *Los progresos de la metafísica*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires, Eudeba, 1989)

hasta qué punto esta nueva afirmación de Descartes coincide estrictamente con la de Kant.

Hasta aquí se tiene la equivalencia entre la tesis kantiana según la cual "Tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo" y esta aclaración del yo cartesiano como un yo subsistente en el tiempo en el que persiste el pensamiento. Ahora bien, se ha señalado antes que nuestros autores difieren en sus concepciones acerca del acceso cognoscitivo al yo, y este desacuerdo se mantiene aun cuando ahora se tenga en cuenta la equiparación entre el sujeto cartesiano y el sujeto empírico kantiano. Pues, mientras que, para Kant, tenemos conocimiento del yo sólo por el concurso conjunto de intuiciones —que suponen impresiones sensibles— y conceptos, a Descartes le basta la intuición sola para obtener este conocimiento y, como sabemos, ésta es de un tipo radicalmente distinto de la que Kant indica como necesaria.

Según la muy conocida definición de la Regla III de las *Reglas para la dirección del espíritu*⁷⁸, queda claro que, para Descartes, la intuición no es de carácter sensible, sino intelectual, que se opone a otro procedimiento intelectual —la deducción—, y que esta oposición se centra en la simplicidad presente en la intuición y de la cual la deducción carece. O sea, la intuición proporciona conocimiento claro y distinto

"de una vez por completo y *no sucesivamente*" (Regla XI, AT., X, 407)⁷⁹

mientras la deducción

"implica cierto movimiento de nuestro espíritu que infiere una cosa de otra" (Regla XI, AT., X, 407)

o

"*cierta sucesión*" (Regla III, AT., X, 370)⁸⁰

Ahora bien, el procedimiento de la duda que ha llevado a Descartes hasta la verdad de la existencia del yo pienso por medio de este conocimiento intuitivo, ha neutralizado la deducción a través de la hipótesis del genio

⁷⁸ "Entiendo por *intuición* no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción [...]" (AT, X, 368)

⁷⁹ El énfasis es mío.

⁸⁰ Nuevamente, mi énfasis.

maligno. De tal modo que el yo que se autocapta y que pregunta por sus propias determinaciones es un yo que en sí mismo sólo está justificado a desplegar

"intuitivamente con un solo golpe de vista" (Regla VII, AT, X, 389)
todas las determinaciones que competen a su naturaleza. O sea, en tanto el único tipo de pensamiento permitido sea la intuición, ¿qué significado temporal puede atribuírsele lícitamente al yo? La única determinación temporal posible es la del instante, que, según Descartes, corresponde a una naturaleza simple correspondiente a una privación (negación), equivalente a la *no-duración*⁸¹. En este sentido, Descartes sólo podría afirmar con verdad que el yo es un yo, por decirlo así, "instantáneo", quedando por dilucidar si ello es quitarle al mismo su carácter temporal, o bien asignarle una temporalidad distinta que la de la duración.

En el primer caso, Descartes no estaría obligado a aceptar la premisa kantiana, dado que pasa a ser falsa. Sin embargo, esto no es muy plausible, dado que se ha visto como el propio Descartes es el que afirma la temporalidad del sujeto. Por eso, parece más de admitir el segundo caso, es decir, que aun sosteniendo un carácter temporal, éste no sea el de la duración. Ahora bien, si fuera así, Descartes no estaría obligado a aceptar lo que, implícitamente, implica el paso 2 de la argumentación de Kant, es decir, el carácter sucesivo del yo del sentido interno, que es el que, para Kant, propiamente supone la permanencia de la experiencia externa.

El paso 2 de la Refutación del idealismo agrega a la verdad —supuesta o probadamente— compartida por Descartes y Kant una (supuesta) verdad crítica establecida en la Primer Analogía de la experiencia⁸²:

2."Toda determinación de tiempo supone algo *permanente* en la percepción" (B275)

Según Kant, tres son los modos del tiempo: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad⁸³. Sin embargo, no todos están en un mismo nivel, pues determinar algo como sucesivo o como simultáneo, sólo es posible en función

⁸¹ Cf. Regla XII, AT., X, 420: "Por lo demás en el número de estas naturalezas simples debemos contar también las privaciones y las negaciones en tanto las entendemos; porque el conocimiento que me hace ver por intuición lo que es la nada, el instante o el reposo, no es menos verdadero que el que me hace entender lo que es la existencia, la duración o el movimiento."

⁸² Cf. A 177 – B 219. Jonathan Bennett, 1979 b, I, p. 238-239) se opone a las interpretaciones convencionales que ligan el argumento de la RI con la Primer Analogía.

⁸³ Cf. A 182-184 = B 225-228.

de algo que permanece⁸⁴. Ahora bien, ya se ha dicho que en el sentido interno las representaciones se suceden unas a otras. O sea, por un lado, el yo del sentido interno tiene, según esto, la determinación de la sucesión. Por otro lado, podemos precisar la situación temporal de cada una de las representaciones de ese yo como simultánea a las representaciones de otros objetos —por ejemplo, los relojes—, de tal modo que yo puedo establecer que "Sentí una sensación amarga al tomar el café esta mañana a las 8 horas" o "Experimento ansiedad al no poder terminar este capítulo a las 2 horas a. m.". Determinamos a nuestras representaciones como sucesivas o como simultáneas y, para Kant, debemos hacerlo en base a algo permanente.

O sea, según las aclaraciones de este segundo paso de la argumentación de Kant, el conocimiento empíricamente determinado del yo consiste en un conocimiento de sí mismo como sucesivo. Sólo si Descartes afirmara este carácter temporal del yo, y no la instantaneidad, habría, al menos en principio, un modo de hacerle reconocer, según el argumento de Kant, también la necesidad de lo permanente y de lo externo como condición para dicho conocimiento.

Descartes sostiene efectivamente el conocimiento del carácter duradero del yo en las *Reglas para la dirección del espíritu*. Así en la Regla XII leemos:

"[...] aquellas cosas que llamamos simples, en relación a nuestro entendimiento, son o puramente espirituales o puramente materiales o comunes. [...] se deben llamar comunes las que indiscriminadamente se atribuyen ya a los objetos corpóreos, ya a los espíritus, como la existencia, la unidad, *la duración*, y otras cosas semejantes. [...] Y, en verdad, estas nociones comunes pueden ser conocidas por el entendimiento puro o por el mismo entendimiento que ve por intuición las imágenes de las cosas materiales." (AT., X, 419-420) ⁸⁵

Ahora, si bien esto indica que Descartes, a veces, se refiere al conocimiento de lo que es la duración —como naturaleza simple y común— como tan intuitivo como lo es el conocimiento de lo que es el instante, considero que esto no basta para afirmar que al yo le cabe la duración y no la privación de ella, es decir la "instantaneidad". Pues, al referirse a la duración en los *Principios de la filosofía*, Descartes da la siguiente definición:

"[...] consideramos la duración de cada cosa sólo como un modo, bajo el cual concebimos esta cosa en cuanto persevera en el ser." (Principio LV, AT, VIII, 26)

⁸⁴ Cf. A 106 y A 319-320 = B 377.

⁸⁵ El énfasis es mío.

y en tal sentido, Descartes equipara también la negación de la duración con la cesación en la existencia:

"[...] como toda sustancia deja también de ser cuando deja de durar, sólo se distingue de su duración por la razón." (Principio LXII, AT, VIII, 30)

De tal manera que, hasta aquí, la duración sólo parece ser un modo de la sustancia pensante, en la medida en que tenemos garantía de su existencia, pero, además sólo en la medida en que se persevera en ella. Es decir, la existencia es compatible con el instante, y por sí no implica duración, en cambio perseverar en la existencia de instante en instante es, en sentido propio, durar, de allí que sólo podamos saber de ello por referencia al pasado y no al futuro⁸⁶:

"[...] cuando pienso que existo ahora y que, además de esto, recuerdo haber existido antes, y que concibo muchos y diversos pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de duración y del número, que puedo transferir después a todas las cosas que quiera." (Meditación tercera, AT, IX, 35)

Según esto, a diferencia de las *Reglas para la dirección del espíritu* donde se encuentra la afirmación cartesiana del carácter distinto del conocimiento de la duración, las *Meditaciones metafísicas* enfatizan su filiación con la memoria. De tal modo que la afirmación del carácter duradero y aun sucesivo del yo, previa a toda demostración de la existencia y bondad divinas debe tornarse ella misma dudosa para el propio Descartes.

Si bien es cierto, como sostiene Bernard Williams, que no resulta claro cómo Descartes podría utilizar la noción de una intuición que fuera un suceso intelectual real pero que no tuviera duración, ésta es, sin embargo, la noción a la que parecen condenarlo sus presupuestos⁸⁷, aun cuando también parecen dejarlo inmune ante el argumento kantiano.

⁸⁶ "La naturaleza del tiempo o de la duración de las cosas [...] es tal que sus partes no dependen recíprocamente entre sí y nunca existen simultáneamente. Y así, del hecho de que ya somos no se sigue que también seremos un instante después [...]" (Principio XXI, AT, VIII, 13).

⁸⁷ Cf. B. Williams, 1979, pp. 192-193 (1995, pp. 193-194).

2.2.3. La Refutación del Idealismo y la exclusión de la alternativa cartesiana.

De todos modos, no considero que el fracaso de la Refutación del Idealismo como el argumento trascendental que pretende ser significativo que también lo sea en lo que no aparentan ser sus pretensiones manifiestas, pero que sin embargo pueden ser las encubiertas. Es decir, el argumento en realidad parece apuntar a un aspecto más básico que intenta mostrarle a Descartes no tanto la inconsistencia de afirmar una experiencia interna y negar la externa, sino la de afirmar a la vez la intuición intelectual y el carácter sucesivo y temporal del pensamiento discursivo. Parece presentarse, pues, como un nuevo intento de excluir la alternativa del entendimiento intuitivo (o divino). El escéptico cartesiano ha partido nuevamente desde la finitud, pero entendiendo ahora que la temporalidad es su marca. A su vez, encuentra que ésta es la característica del pensamiento discursivo. Pero, si éste no es vano, o bien ha de ser el despliegue de aquello que ya, intuitivamente, se tenía de modo unificado o ha de ser acción que unifique lo disperso. En el primer caso, o bien desde un principio era la infinitud de lo divino, o bien aun desplegándose como mala infinitud, igual se despliega como falsa finitud. Sólo cabe, en consecuencia lo segundo. La condición de la verdadera finitud es que la discursividad temporal esté en función de una alteridad sensible y múltiple a la que haya que llevar a la unidad. Pero, aun cuando en este caso la experiencia interna de sucesión temporal supondría nuevamente la experiencia externa como dato a unificar, el argumento poco se diferenciaría del argumento de la deducción trascendental. Este último es, pues, el que de modo primario contiene la refutación del idealismo, al mismo tiempo que es el argumento que cumple todas las condiciones exigidas para el argumento trascendental.

CAPITULO SEIS

LAS DIFICULTADES DE LA ARGUMENTACION TRASCENDENTAL CONTEMPORANEA Y DE LAS DEDUCCIONES KANTIANAS

1. Los problemas del argumento trascendental como argumento antiescético.

A diferencia de lo que ocurría treinta o cuarenta años atrás, el interés actual por los argumentos trascendentales ha mermado. En gran medida ello se debe a la decepción en cuanto a sus resultados. En parte también porque considerados en general se enfrentan a problemas de difícil resolución. Resta, entonces, al menos tomar conciencia de ellos y en los casos en que sea posible, indicar qué vías de escape se han propuesto. Además, se tratará de señalar cuál es la incidencia de esas dificultades en las argumentaciones de Kant. Si las pruebas kantianas son más inmunes a la crítica que sus parientes contemporáneos, ello ayudaría a mostrar ahora más que los puntos de contacto, aquellos aspectos peculiares de la filosofía kantiana que, a la hora de las evaluaciones, podrían estar jugando a su favor. Si, por el contrario, las deducciones y pruebas trascendentales críticas estuvieran también hermanadas en la adversidad, creo que, de todos modos, incluso esta toma de conciencia de los puntos vulnerables es un nuevo motivo de enseñanza con respecto a la argumentación que Kant privilegiara.

Ya se ha tenido ocasión de señalar las dificultades que acarrea centrar la peculiaridad de los argumentos trascendentales exclusivamente en alguna forma lógica singular¹. No obstante, ese callejón, aparentemente sin salida, se tornaba más viable al incorporarse consideraciones que hacen al tema y propósito que anima este ejercicio argumentativo, es decir, al tema gnoseológico y al propósito anti-escético². Sin embargo, también en dichos aspectos las orientaciones divergen y, al hacerlo, dejan traslucir escollos

¹ Véase capítulo dos.

² Véase capítulo tres.

asimismo diferentes de acuerdo con la senda y el norte que se tome. A pesar de lo poco promisorio del paisaje, no cabe otra posibilidad sino internarse en ellas.

1.1. Argumentos trascendentales, escepticismo y verificacionismo.

En el artículo que de alguna manera da inicio³ a la extensa y aun abierta discusión sobre las dificultades de la argumentación trascendental, Barry Stroud liga la tarea de la deducción trascendental de la KrV a la de la Refutación del idealismo. Considera que el objetivo de ambas en conjunto es el de proporcionar una prueba capaz de dar respuesta total al problema del conocimiento que plantea el escéptico epistemológico, i.e., el de

"cómo es posible llegar a conocer algo acerca del mundo que nos rodea"⁴,

cuestión que ha de ser entendida en el sentido de desafiar la posibilidad de satisfacer la exigencia kantiana de proporcionar una prueba de derecho y de validez objetiva, en suma, una justificación, no sólo de la posesión y empleo legítimo de ciertos conceptos, sino también de la creencia en la existencia de un mundo externo.

Para enfatizar además el carácter básico y global del planteo escéptico, Stroud retoma las cuestiones señaladas por Carnap. Indica que el escéptico no está ni exclusiva ni particularmente interesado en las cuestiones internas, es decir, en aquellas preguntas específicas que admiten una respuesta en

³ Si bien el artículo de Stephan Körner al que me referiré después es anterior al de Stroud, aún se atiene a un concepto de argumentación trascendental estrechamente ligado a las deducciones de Kant. Körner sostiene la posibilidad de hacer extensivo su planteo a otros argumentos, pero siempre teniendo como paradigma las pruebas críticas. Este trabajo de Stroud, en cambio, abre la discusión sobre los argumentos trascendentales, tanto kantianos como actuales y de allí que haya preferido considerarlo como mejor exponente de uno de los primeros artículos críticos sobre el tema.

⁴ B. Stroud, 1968, p. 242.

términos de verdad o falsedad dentro de un determinado marco de conceptos, creencias y procedimientos de evaluación. Como se ha visto, en caso de que se trate de cuestiones acerca de hechos empíricos puntuales, las dudas con respecto a la verdad de alguno de ellos en particular, por ejemplo, con respecto a si hay una hoja de papel escrita en las manos del jurado de tesis, podrá despejarse por las prácticas compartidas y admitidas de ordinario para sustentar esa verdad. Sin embargo, son éstas las que remiten siempre a otra cuestión de índole similar, y por consiguiente, tan expuesta a la inicial duda y luego al mismo tipo de no concluyente seguridad que el hecho primero. De ser tres, los dos restantes jurados podrán afirmar si ven o no la hoja en las manos del tercero, pero entonces el escéptico dudará de y preguntará por el carácter no ficcional o alucinatorio de las palabras articuladas y los nuevos ojos testigos. De responderse con otro hecho, preguntará por éste, y así sucesivamente. Con ello estará manifestando que sus dudas alcanzan principalmente al marco mismo; es la estructura total de prácticas y creencias sobre las que se dirimen las cuestiones internas la que no le resulta confiable, del mismo modo que no le resulta incontrovertido que haya un mundo público de objetos materiales sobre la base del cual pudiera resolverse algún caso en particular. O sea, sus dudas alcanzan fundamentalmente a la posible respuesta de las cuestiones externas en las que, entre otras cosas, se pregunta globalmente si hay tal mundo o si hay objetos cualesquiera⁵.

Planteado un desafío cabe enfrentarlo o eludirlo. La posición asumida por Carnap ejemplifica esta segunda opción. Como ya se ha señalado, Carnap introduce la distinción entre cuestiones internas y externas con el objeto de desacreditar la creencia en que unas y otras admiten respuestas de índole semejante⁶, pues es esa creencia la que le permite al escéptico sentar sus dudas. Si éste objeta la posibilidad de establecer la verdad de afirmaciones tales como "hay objetos materiales" o "hay un mundo espacio-temporal externo e independiente de las percepciones del sujeto" no se lo combate mostrándole dicha posibilidad. Lo que se le muestra es que esas afirmaciones carecen de valor de verdad, no son proposiciones sino decisiones, expresan políticas o convenciones que se han adoptado. De tal modo que es ahora la formulación misma de su escepticismo la que carece de sentido, pues es él el que parece pedir que se le muestre como posible lo imposible. No hay posibilidad de verdad allí donde ni ella ni su contraria tienen razón de ser.

⁵ Cf. B. Stroud, 1968, pp. 241-242.

⁶ Véase Capítulo dos, pp. 52-54.

Esta evasiva convencionalista no puede ser, sin embargo, aceptada por el filósofo trascendental. Una de sus consecuencias coherentes ha de ser la renuncia a pretender, entonces, una necesidad férrea para cualquier marco conceptual. Una política puede ser hegemónica, pero, aun así, siempre es revocable. Convenimos en concebir el mundo y la experiencia de determinada manera, pero podríamos también hacerlo de otra. Este relativismo implícito en la posición convencionalista es el que choca contra la universalidad y necesidad que el defensor del argumento trascendental reclama para cada uno de los conceptos y la concepción del mundo toda que dicho argumento legitima, o al menos pretende legitimar. El filósofo trascendental enfrenta, entonces, el desafío escéptico, rechazando a la vez el convencionalismo carnapiano. Pero lo que no ha advertido, según Stroud, es que en su opción por dar combate ha trasmutado las banderas. Pareciera que no hay victoria trascendental sin ayuda, y, más aún, sin conversión al punto de vista del verificacionismo⁷.

Para establecer esta crítica, Stroud, entre otros argumentos, retoma los trascendentales de Strawson. En especial, aquellos en que se prueba como condición del esquema conceptual con el que pensamos la necesidad en la creencia (a) en objetos cuya existencia trasciende toda percepción y (b) en la adscripción de experiencias a mentes distintas de la propia.

Con respecto al primero de ellos⁸, Stroud comienza desde la indicación general de Strawson, según la cual se parte de una afirmación acerca del modo en que pensamos el mundo, es decir, acerca de nuestro esquema conceptual:

- (1) Pensamos que el mundo contiene particulares objetivos en un sistema espacio-temporal singular.

Y dado que se trata de un argumento trascendental, a partir de allí se busca descubrir las condiciones necesarias para que pensemos de esa manera. Como se sabe, ello se vuelve una réplica contra el escéptico, en tanto él estaría negando o dudando de condiciones necesarias que hacen al esquema conceptual mismo en el que puede plantear significativamente sus propias dudas. De allí que haya que precisar la afirmación a la que se dirige la duda del escéptico. Una posibilidad la constituye el enunciado

⁷ Cf. B. Stroud, 1968, pp. 243-244.

⁸ Me restrinjo a exponer la reconstrucción de Stroud de este argumento porque corresponde al que tomara como ejemplo de argumento antiescético de Strawson en el capítulo tres. Véase pp. 74-78.

- (6) Los objetos continúan existiendo sin ser percibidos⁹.

Pero, puesto que este enunciado equivale a una afirmación acerca de cómo son las cosas, y no meramente acerca de cómo pensamos que son, tal como afirma (1), el argumento se desplegará desde el orden subjetivo del pensamiento al orden objetivo de las cosas y la cuestión que se plantea, entonces, es qué es lo que justifica la inferencia de un orden a otro. Stroud pasa entonces, a hacer la siguiente reconstrucción del argumento de Strawson.

Las dudas del escéptico acerca de (6) tienen sentido sólo si es verdadero

- (1) Pensamos que el mundo contiene particulares objetivos en un sistema espacio-temporal singular.

Pero es una verdad necesaria

- (2) Si pensamos que el mundo contiene particulares objetivos en un sistema espacio-temporal singular, entonces somos capaces de identificar y reidentificar particulares.

Y también es necesario

- (3) Si podemos reidentificar particulares, entonces tenemos criterios que pueden ser satisfechos sobre la base de los cuales podemos hacer reidentificaciones.

Dado que el argumento de Strawson se detiene en este punto, pareciera que él considera suficiente lo establecido hasta allí para refutar la posición del escéptico. Según Stroud, en cambio, es claro que de (1)-(3) no se sigue (6). Pues haber establecido la necesidad de criterios que pueden ser satisfechos y que nos permiten reidentificar un objeto observado en el momento presente como numéricamente el mismo al que se observó en un momento anterior, no implica que *los objetos* continúen existiendo sin ser percibidos. Esto es así, porque aun cuando todas las afirmaciones de reidentificación sean formuladas sobre la base de los mejores criterios para ello, es, no obstante, posible que tales afirmaciones sean falsas. La posibilidad del genio maligno o del científico que

⁹ Stroud considera que hay que tener en cuenta esta posibilidad de que (6) sea la conclusión que el escéptico niega, pues sólo si lo fuera se entienden las afirmaciones de Strawson con respecto a que aquél es un metafísico revisionista que rechaza nuestro esquema conceptual para luego ofrecernos otro en su lugar — por ejemplo, uno en el que el mundo se conciba como un mundo de meras experiencias. Cf. B. Stroud, 1968, p. 245 y P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 35-36.

manipula nuestros cerebros en la cubeta está siempre abierta¹⁰. Es decir, la satisfacción de aquellos criterios meramente induce nuestra *creencia* de que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos, pero no garantiza nuestro *conocimiento* de que así lo hacen. Sólo la introducción de un principio que explícitamente excluyera esta posibilidad haría válido el argumento de Strawson hasta la conclusión(6). Una aplicación de alguna formulación de tal principio llevaría, entonces, a

- (4) Si nosotros conocemos que han sido satisfechos los mejores criterios que tenemos para la reidentificación de particulares objetivos, entonces conocemos que éstos continúan existiendo sin ser percibidos.

Con ella el argumento pasa a afirmar que la noción de particulares objetivos tiene sentido para nosotros sobre la base de la posesión de criterios de reidentificación y si tenemos tales criterios a veces podemos *conocer* si los objetos continúan existiendo sin ser percibidos. Esta conclusión constituye para Stroud *el principio de verificación* presente en el argumento, pues es una aplicación del principio más general conforme al cual la significatividad de un enunciado tiene que estar determinada por lo que podemos verificar¹¹. De tal modo que de él depende la corrección, y de su verdad la solidez, de la prueba.

Pero, de (1-4) no se sigue aún (6); o sea que efectivamente los objetos continúan existiendo sin ser percibidos. Para ello es necesario además otra premisa que afirme

- (5) A veces sabemos que han sido satisfechos los mejores criterios que tenemos para la reidentificación de particulares objetivos.

La necesidad de introducir (5) es la que pone de manifiesto que Strawson no está haciendo un paso puramente *deductivo* del orden del pensamiento al orden de los objetos; el tránsito sólo lo permite esta última premisa *fáctica* adicional en conjunción con el principio de verificación.

¹⁰ Como ejemplifica Walker, siguiendo a Ayer, aun cuando toda la experiencia de un niño fuera una alucinación sistemática producida por un hábil neurofisiólogo que manipulara constantemente su cerebro, él podría aprender a usar palabras tales como "silla" cuando le fueran activadas las sensaciones visuales y táctiles que nosotros asociamos con la presencia de dicho objeto; pero, además, si ya no fuera presa de manipulación y se lo enfrenta al mundo, tal como nosotros lo entendemos, él aplicaría ese concepto sin ninguna enseñanza adicional, pues ya en su mundo alucinado el aprendió un elemento de teoría según el cual las sillas son objetos que persisten con independencia de nuestro percibir las, aunque allí dicho elemento era absolutamente falso. Cf. R. C. S. Walker, 1978, p. 125.

¹¹ Cf. B. Stroud, 1968, p. 255.

Pero aún más importante es el hecho de que también este desarrollo evidencia que Strawson está equivocado si le atribuye al escéptico la negación de (6). Pues si, la verdad de (6) no constituye una condición necesaria para nuestro esquema conceptual, en el sentido de que bastaría creer, que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos —y no que de hecho lo hagan— para que nuestro pensamiento o nuestras referencias a objetos tengan no obstante sentido, el escéptico no puede estar negando (6). Más precisamente, él debe estar negando que nuestra creencia de que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos pueda ser *justificada*. Sólo ante esta nueva posibilidad (5) ya no es necesario, pues tampoco es ya (6) a donde se dirige la inferencia. De modo que estamos ahora frente a un escéptico que niega

- (6') Nuestra creencia en que los particulares objetivos continúan existiendo sin ser percibidos es justificada.

Pero si esta pretensión del escéptico tiene sentido ella debe ser falsa, pues de aceptarse la verdad del principio de verificación, si no se pudiera conocer o bien que la afirmación de esa creencia es verdadera, o bien que es falsa, ella no tendría sentido. De modo que el escéptico afirma tanto una variante de (1):

- (i) las proposiciones acerca de la existencia continuada de los objetos tienen sentido,

como una variante de su negación de (6'):

- (ii) nunca podemos conocer si algunas de dichas proposiciones son verdaderas o no.

Y sólo la admisión adicional de la verdad de alguna versión del principio verificacionista permite mostrar que (i) e (ii) no pueden ser ambas verdaderas, sino que la falsedad de (ii) es condición necesaria de la verdad de (i)¹².

Según la interpretación de Stroud, toda la fuerza del argumento de Strawson está puesta, entonces, en el principio de verificación; de tal modo que, al igual que lo que sostenían los críticos de la forma lógica peculiar del argumento, tampoco ahora tiene objeto rotularlos con un título específico. Ellos pierden, su carácter trascendental, en realidad, porque nunca hubo tal cosa: la argumentación verificacionista cumple por sí sola el cometido de refutar

¹² Cf. B. Stroud, 1968, pp. 245-248. Véase también B. Stroud, 1979, pp. 277-279.

directamente el escepticismo¹³. O más brevemente, los supuestos argumentos trascendentales son, de modo encubierto, argumentos verificacionistas.

Sin embargo, hasta aquí se han tomado como ejemplos de argumentos trascendentales, algunas versiones contemporáneas de los mismos. Pero, ¿qué sucede con los argumentos kantianos? ¿Necesitan también de un principio de verificación? Y, en primer lugar, ¿qué diferencia se nota en ellos, para que, una vez defendido que las variantes contemporáneas de tales argumentos sí lo necesitan, no surja como consecuencia inmediata que todos, incluso los de Kant, también lo requieren?

A diferencia de los de Kant, los argumentos de Strawson evaluados por Stroud, así como el que analiza para el caso de los de Shoemaker¹⁴, tienen un objetivo limitado, se ocupan, por ejemplo, de las condiciones de la significatividad de proposiciones acerca de particulares objetivos u otras mentes, pero no de las condiciones necesarias para que toda clase de proposiciones tenga sentido. Según Stroud, esto haría vulnerable, además, su carácter anti-escéptico. Pues al estar en cuestión en cada uno de ellos sólo una clase restringida de proposiciones, todavía le cabe al escéptico aceptar el argumento, basado tal como se mostró en el principio de verificación, y rechazar el esquema conceptual, o este aspecto del esquema conceptual del que partiera. En el caso del argumento recién esbozado de Strawson, el escéptico puede, por ejemplo, concluir finalmente que la noción de existencia continua de objetos que no son percibidos no tiene ningún sentido para nosotros. Es decir, el argumento verificacionista, más que trascendental, y de alcance restringido, lo único que haría es al escéptico más escéptico aún¹⁵.

¹³ Cf. B. Stroud, 1968, p. 247-248 y pp. 255-256 y también P. Bieri, 1987, pp. 300-302. Cabe señalar que Stroud es uno de los que interpretan al argumento trascendental esencialmente como una prueba indirecta, de allí este énfasis con respecto a que el argumento verificacionista sería, por el contrario, una prueba directa contra el escéptico. Véase especialmente p. 247 y 256. W. D. Stine plantea críticas a estas caracterizaciones. De ellas se desprende, sin embargo, que lo que aquí se quiere señalar no es algo que tenga que ver con las pruebas apagógicas u ostensivas, sino con caminos de prueba más sencillos o más tortuosos. Algo que, según Stine, tampoco sería fácil de precisar como diferencia entre argumentos verificacionistas y trascendentales. Véase W. D. Stine, 1972, pp. 45-46.

¹⁴ Cf. B. Stroud, 1968, pp. 248-251.

¹⁵ Para ser más precisos, al escéptico le caben dos movidas o

- (1) no acepta el principio de verificación sobre el que se asienta el pretendido argumento trascendental, o
- (2) acepta el principio de verificación y con ello el argumento completo, pero, dadas las características restringidas de éste último, aun le cabe la posibilidad de retractarse de

De este modo, un argumento que pretendiera acometer con éxito pleno su propósito de oposición total al escepticismo debiera ser completamente general. Y es esta generalidad la que está en el trasfondo de las deducciones kantianas. Ellas prueban

que la verdad de su conclusión es una condición necesaria para que pueda haber alguna experiencia o pensamiento. Si la conclusión no fuera verdadera, no podría haber ninguna experiencia para falsarla. Por consiguiente, para Kant, las pruebas de que tal o cual condición es necesaria para el pensamiento o la experiencia *en general* tienen un rasgo especial que no es compartido por otras pruebas de que algo es condición necesaria de otra cosa, y debido a que tienen este rasgo, ellas pueden responder la 'cuestión de la justificación'¹⁶.

Según Stroud, la misma generalidad y el mismo carácter antiescéptico total que la que pretenden las pruebas kantianas la compartiría alguna prueba posible de que la verdad de una proposición particular P es una condición necesaria para que haya algún lenguaje significativo o con sentido. Ahora, como la existencia de un lenguaje es una condición necesaria para que alguien pueda afirmar o negar algo en absoluto, si se tuviera tal prueba se sabría que P no puede ser negada con verdad, pues no se puede negar con verdad que no hay lenguaje. Y esto sugiere que, entonces, de haber tal prueba, también puede haber una clase genuina de proposiciones, una clase que merece el nombre de "clase privilegiada", cuyos miembros deben ser verdaderos para que haya algún lenguaje significativo y que ni siquiera el escéptico, en caso de que se pudiera mostrar que pertenecen a ella las proposiciones que él sostiene que nunca pueden encontrar una justificación adecuada —es decir, nadie— puede negar con verdad.

Pero el problema es ahora, por un lado, que todavía habría que acometer la tarea extremadamente difícil de mostrar que las proposiciones cuestionadas por el escéptico pertenecen a la clase. Y, por otro lado, que aún lográndolo también en este caso le cabe a éste, *de no probarse la verdad e introducirse una premisa que afirme el principio de verificación*, la posibilidad de su movida

sus creencias iniciales y proponer un esquema conceptual alternativo, por ejemplo uno que sólo admita creencias en experiencias de datos sensibles.

De allí entonces, las posibles réplicas del supuesto filósofo trascendental o

(1) muestra que alguna versión del principio de verificación es verdadera (véase más adelante p. 206), o

(2) muestra que proposiciones relativas a la objetividad son necesarias incluso para que nuestras creencias en datos sensibles sean verdaderas (Kant), o que la verdad de ciertas proposiciones son condición necesaria para cualquier lenguaje significativo. Y en estos casos habrá que evaluar si el argumento que logre probarlo depende también o no de un principio de verificación. (Véase el desarrollo que sigue.)

¹⁶ B. Stroud, 1968, p. 252. El subrayado es mío.

habitual. O sea, incluso en el caso del lenguaje en general, el escéptico puede hacer valer nuevamente su distinción entre las condiciones para un uso significativo de un enunciado y sus condiciones de verdad; puede sostener que para hacer posible el lenguaje basta que creamos que las proposiciones que afirman sus condiciones necesarias sean verdaderas, pero que no necesitan serlo efectivamente o que no necesitamos y, de hecho no podemos, probar, que son verdaderas de un modo justificado. De manera que toda contrarréplica tendrá que hacer valer otra vez un principio en el sentido de que no es posible que entendamos algo sin justificar nuestra creencia de que ello es verdadero o no, es decir, sin que lo conozcamos, o que poseamos el método de su verificabilidad. O sea, de nuevo,

[...] el significado de un enunciado tendría que estar determinado por lo que podemos conocer. Pero probar esto sería probar alguna versión del principio de verificación, y entonces el escéptico habrá sido refutado directa y concluyentemente¹⁷.

Es decir, lo habrá sido por un argumento en que, a no ser por la aplicación de esta versión del principio de verificación, "no hay nada especial y único, y por cierto, nada nuevo"¹⁸. De este modo, la primera conclusión que Stroud desprende es la de que, entonces, lo necesario es saber si hay alguna versión verdadera del principio. Y ello significa que a la hora de decidir un retroceso en el camino filosófico, no es preciso llegar al Königsberg de la década 1780-1790, sino tan solo a la Viena de los años veinte de la centuria pasada.

¹⁷ B. Stroud, 1968, p. 255.

¹⁸ B. Stroud, 1968, p. 256. Coincido, no obstante, con Stine que es en este punto donde Stroud no llega a ver que la movida habitual del escéptico de aducir la distinción entre las condiciones de la significatividad y las condiciones del conocimiento ya no le está permitida. Stine se pregunta si proposiciones P que cumplieran con los caracteres de los argumentos trascendentales kantianos, es decir, los de ser condiciones necesarias de la experiencia o el pensamiento serían compatibles con el hecho de ser falsas. Al ser condiciones de toda experiencia, de ser falsas no habría *ninguna* experiencia para falsarlas. Por ello aquí ya no cabe preguntarse si conocemos, o sólo creemos que la conclusión es verdadera, pues ya no entendemos qué evidencia podría aportar el escéptico para que pudiéramos hacer en este caso esa distinción. O bien, si incluso en este caso se pudiera aducir una experiencia —tal como la de los sueños, las alucinaciones, las manipulaciones científicas— que a veces nos hacen sospechar entre nuestras creencias y nuestro conocimiento, P, como condición necesaria de toda experiencia, también lo sería de aquella/s. El escéptico que contraargumenta se habría, pues, autorrefutado. Cf. W. D. Stine, 1972, pp. 49-50.

Cabe acotar, sin embargo, que Stine advierte que esta respuesta al posible contraargumento del escéptico no obstante también emplea el principio de verificación, en la medida en que se afirma que "la distinción entre creer que un enunciado es verdadero y conocer que es verdadero tiene un uso legítimo sólo si hay experiencias que confirman que la creencia es compatible con la falta de conocimiento. Por tanto, la distinción del escéptico tiene sentido sólo si es verificable" (pp. 50-51). Lo cual pone nuevamente en la necesidad de establecer si el principio es verdadero.

Por otro lado, y de no hacerlo, sólo cabe moderar las pretensiones acerca de lo que pudiera lograr un argumento trascendental. Como se señaló, el argumento debía ser a la vez que global o generalmente anti-escéptico, también anti-convencionalista. Sin el principio de verificación no podría cumplir el primer propósito, pero podría no obstante refutar un convencionalismo radical. Si hubiera proposiciones que pertenecieran a la clase privilegiada, sólo bastaría que creamos en ellas y que ellas afirmaran cómo *nos parecen que son* las cosas, para que, de todos modos, no pudiéramos prescindir de ellas y encontrar inteligible nuestro lenguaje y nuestra experiencia. Es decir, por endeble que sea lo que afirman, su aseveración no quedaría sujeta a una simple toma de decisión. Ella se nos presenta de nuevo sin alternativa¹⁹.

1. 2. Argumentos trascendentales, escepticismo y realismo, o "contra la idea misma de argumentación trascendental".

El planteo de Stroud y sus conclusiones ha dado lugar a desarrollos que, retomándolos, o bien afianzan la crítica o bien la conducen por vías diferentes²⁰. Aunque asimismo ha dado lugar a objeciones en contrario. Y aun

¹⁹ Cf. B. Stroud, 1968, pp. 251-256.

²⁰ Véase por ejemplo Alan H. Goldman (1974), Douglas Ehring (1976) como afianzamiento de la crítica. Kai Nielsen (1972) comparte el juicio de Stroud sobre la relación entre argumentos trascendentales y verificacionismo, pero no el rechazo de Stroud de otros argumentos, especialmente los del caso paradigmático, como exitosos en su anti-escepticismo. Los trabajos de William D. Stine (1972) y T. E. Wilkerson (1975) aceptan, en cambio, la necesidad de un principio verificacionista como premisa de los argumentos trascendentales, pero a diferencia de Stroud no consideran que estos últimos carezcan por lo mismo de propiedad. Al respecto, la posición más curiosa es la de Stine. Bajo la consigna de que en el desarrollo del artículo de Stroud va perdiendo claridad la tesis principal que éste quiere sostener respecto de los argumentos trascendentales, Stine se propone mostrar que sin oponerse al cargo de verificacionismo que Stroud dirige contra dichos argumentos, éstos no son superfluos. En primer lugar, Stroud reformula el argumento trascendental más general de Kant que versa sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia o del conocimiento como el argumento cuya conclusión ha de ser una condición necesaria para que haya lenguaje significativo o con sentido. Ahora

cuando esto último podría interpretarse como un surgimiento de voces de defensa de la argumentación trascendental, no es necesariamente así²¹. Un análisis de alguna de estas posiciones permite revelar que en el trasfondo de sus perspectivas por momentos acecha el riesgo de que los argumentos trascendentales no puedan sortear nuevos escollos. Esta otra posibilidad insta, así, una gama de replanteos que van de reducir dichos argumentos a pruebas condicionales hasta el rechazo liso y llano de la viabilidad de la argumentación trascendental. Por eso, sea cual sea el caso, algunos conatos de defensa se manifiestan prontamente como una simple quimera, si es que no como un verdadero ataque.

Richard Rorty es uno de los que retoma, aunque en términos diferentes, la crítica que Barry Stroud hace de los argumentos trascendentales de Strawson. Lo hace conjuntamente con la que, en los mismos términos develadores de verificacionismo, Judith Thomson dirige contra la versión de Malcolm del argumento contra la posibilidad del lenguaje privado²². En dicho contexto, Rorty interpreta que los argumentos strawsonianos acerca del carácter básico de objetos materiales y personas guardan parentesco con el que inicialmente se le debe a Wittgenstein, en tanto unos y otro discuten que tenga sentido el mundo visto desde la posición escéptica: un mundo de experiencia pura, un mundo de meras representaciones. Los argumentos de Strawson plantean esta crítica sobre la base de que ni se entendería qué es, ni incluso podría existir, una representación a menos que hubiera algo de carácter no representativo,

bien, como el principio de verificación es un principio relativo a la significatividad de los enunciados, todo argumento que lo incorpore como una de sus premisas, tal como Stroud sostiene que deben hacerlo los argumentos antiescéticos que él está considerando, será, según su propia reformulación, un argumento trascendental. (p. 48) Pero además, Stine considera que *es un argumento trascendental el que podría satisfacer la necesidad de probar la verdad del principio de verificación* que Stroud advierte. Tal sería el caso si el principio de verificación fuera él mismo una condición para cualquier experiencia inteligible. Y eso es lo que estarían mostrando los argumentos kantianos: "una condición necesaria para que alguien tenga experiencia es su empleo de conceptos, i. e., de acuerdo con Kant, que lo que es dado en la intuición sea conceptualizado. Pero, a su vez, una condición necesaria para la conceptualización de la experiencia es que haya criterios empíricamente especificables para el empleo de un concepto. Por tanto, una condición necesaria para la posibilidad de la experiencia es que el principio de verificación sea verdadero." (p. 51). Una voz contraria a esta última posición es claramente la de A. C. Genova, 1984, pp. 483-495 .

²¹ Como en lo que sigue me referiré especialmente a aquellas posiciones que sin aceptar el carácter verificacionista de los argumentos trascendentales continúan por la vía de la crítica o de reinterpretaciones que decantan más en ataque que en defensa, señalo aquí algunos de los trabajos que argumentan contra la objeción de B. Stroud como un medio de esgrimir razones a favor de la argumentación trascendental. Ellos son los de Peter Hacker (1972), John Kekes (1972), A. C. Genova (1984), entre otros.

²² Cf. R. Rorty, 1971, pp. 6-9.

obviamente para el caso, objetos materiales y personas. De este modo, si ellos son ejemplos de argumentación trascendental, lo que ésta hace, en definitiva, es mostrar que la concepción del mundo del escéptico se revela "como *parasitaria* de nociones más convencionales"²³. Lo que está en juego no es, pues, que los argumentos trascendentales prueben la existencia necesaria del mundo espacio-temporal, de los objetos materiales o de las personas. Tampoco su propósito es probar dicha existencia necesaria como condición de posibilidad para que nuestras expresiones sobre lo mismo tengan sentido. Stroud —al igual que Thomson— está en lo correcto al señalar que para dar significado a los términos "el fenómeno es tan bueno como la realidad"²⁴. Y, puesto que el objetivo no es ese, tampoco es necesaria ninguna apelación al principio verificacionista²⁵ para lograrlo. Según Rorty, lo único que estaría planteándole Strawson al escéptico epistemológico al enfrentarlo con sus argumentos, es que, efectivamente él no puede ser refutado si lo que sostiene es que no hay razones suficientes para justificar nuestras creencias en que tal o cual cosa existe, o bien que tal cosa es imposible. En eso, está en lo correcto.

²³ Cf. R. Rorty, 1971, p. 4.

²⁴ Cf. R. Rorty, 1971, pp. 4-5. Rorty resume las posiciones de Stroud y Thomson de esta manera: "[...] todos estos argumentos [trascendentales] parecen estar diciendo: 'Para que 'X' tenga significado tiene que haber criterios para identificar Xs, y el escéptico ni siquiera podría hablar acerca de Xs a menos que acepte que estos criterios son sólidos. Puesto que estos criterios obviamente se satisfacen, él no puede negar que hay Xs'. Pero, replican Thomson y Stroud, lo que esta clase de argumento puede mostrar es, a lo sumo, que nos debe parecer que hay Xs —no que realmente hay Xs. Para los propósitos de dar a X un lugar en el juego del lenguaje, por así decirlo, los Xs aparentes son tan buenos como los Xs reales. De este modo, si a todo lo que se dirige el 'trascendentalista' es a que 'X' tenga tal lugar, nunca pasará de allí a la realidad de los Xs. Para enmendar su argumento, el trascendentalista necesitaría un principio que diga (como Stroud lo establece, refiriéndose al caso de los objetos materiales) que no es posible 'que todos los enunciados de reidentificación sean falsos aun cuando son afirmados en base a los mejores criterios que pudiéramos tener para la reidentificación' —en suma, un 'principio de verificación'. R. Rorty, 1971, pp. 4-5.

²⁵ Al respecto, Rorty rechaza también la posibilidad insinuada por la propuesta de Stroud de que el principio de verificación, al menos tal como Stroud lo establece, pueda ser verdadero. Para Rorty es "obviamente falso". Puesto que hubo épocas en las que la gente se refirió significativamente a 'perturbaciones en el eter luminisférico' y creía contar con criterios que, al satisfacerse, le permitía reconocer 'brujas', dado el principio de verificación invocado, dichas entidades tendría que estar incorporadas a nuestra ontología. Y no se puede hacer frente a esta objeción indicando que épocas posteriores mejoraron nuestra comprensión de esos fenómenos mostrando, así, que los 'verdaderos' criterios para la identificación no se habían cumplido realmente; pues esto llevaría a sostener que nunca podemos saber si se están satisfaciendo criterios genuinos, incluso para el caso de objetos materiales, dado que también nuestra comprensión de ellos puede ser mejor. Por otra parte, sostener, entonces, que los enunciados sobre el éter o las brujas no tenían sentido, sería una afirmación *ad hoc*. Cf. R. Rorty, 1971, p. 10. Después de la explicitación de todas estas convicciones y razones, resulta llamativo que en un trabajo posterior, *The World Well Lost*, de 1972, refiriéndose a argumentos trascendentales de Davidson y Stroud que Rorty considerará como "buenos", lo haga bajo la apelación de "argumentos verificacionistas". Cf. R. Rorty, 1972, p. 652 y p. 654.

Pero si eso es lo que correctamente sostiene, de ello se desprende también que él acepta, tanto en metafísica como en física, que puedan surgir nuevas y mejores ideas, proporcionando medios cada vez más adecuados para describir el mundo en términos de lo que se piensa que debe existir necesariamente, o que permitan reconocer la existencia de lo que previamente se consideraba imposible. Y, si, apoyado en esta convicción, de hecho pretende proponer esa idea nueva y mejor, ahora sí cabe refutarlo con un argumento trascendental, en el sentido de aquél que pudiera mostrarle que la nueva cosmovisión "no le sería inteligible a alguien que no estuviera familiarizado con el antiguo modo" de describir el mundo. En otras palabras y como ya se señaló, que su concepción del mundo se revela como parasitaria de nociones más convencionales²⁶. De allí que Rorty denomine a los argumentos trascendentales "argumentos de parasitismo" ("*parasitism arguments*") y, sostenga que, si bien se inclina a defender que eso es a lo sumo lo que los argumentos trascendentales son, es lo que al menos deben ser. Es decir, el hecho de que se propongan probar que ciertos conceptos son necesarios para el pensamiento o la experiencia tiene sólo el sentido primario —y tal vez único— de refutar a quien sugiera esquemas conceptuales alternativos²⁷.

Esto no significa, sin embargo, como pudiera parecer, que Rorty esté abogando a favor de un esquema conceptual único y de un argumento trascendental que lo sustente. Tal como se insinúa en este trabajo de 1971, pero se torna mucho más claro en uno posterior de 1979, Rorty pretende mostrar que este especial carácter antiescético lo pueden ejemplificar argumentos trascendentales que él rotularía de "realistas"²⁸, en tanto se inscriben aún en

²⁶ Según Rorty, "esta línea de argumento se aplica, en particular al escéptico 'cartesiano', que dice que todo lo que ahora describimos en términos de, por ej., personas y objetos materiales, podría ser descrito en términos de experiencias —en un lenguaje de 'experiencia pura'. La fuerza de los argumentos 'de parasitismo' [*"parasitism arguments"*] es mostrar aquí que no podemos en efecto describir tal lenguaje (y, por tanto, a *fortiori*, mostrar que no podemos describir un lenguaje privado)." Y Rorty agrega nuevamente que "para los propósitos de tales argumentos, no importa si hay personas y objetos materiales o si simplemente creemos que los hay." (R. Rorty, 1971, p. 5).

²⁷ Cf. R. Rorty, 1971, pp. 5-6 y 11.

²⁸ Cabe aclarar que así como no todo argumento trascendental es "realista", no todo argumento realista es trascendental. Rorty considera que para ser realista y trascendental, el argumento debe cumplir las tres condiciones que lo harían del primer tipo, más el agregado de otras dos que le darían el segundo carácter. Ellas son:

1. Suponer una distinción entre esquema y contenido (por ej. entre conceptos e intuiciones, pensamiento y objeto, palabras y mundo).
2. Exigir alguna legitimación adicional a la aportada por la coherencia interna de los elementos del polo esquema de la distinción para poder asegurar la posesión de un conocimiento genuino.

el proyecto filosófico que afirma y busca justificar "la correspondencia de la lógica, el lenguaje y la práctica de la investigación racional con el mundo"²⁹, y dentro de un contexto, además, que ve la filosofía como la disciplina básica de toda crítica de la cultura y única capaz de aportar la fundamentación de las ciencias. Lo que sucede es que, dado ese proyecto, los filósofos que apelan a o miran con beneplácito el despliegue de esos argumentos trascendentales tienden a pensar que la respuesta al escéptico que proporcionan es mucho más conclusiva y global que la que de hecho dan. Por ejemplo, es lo que ha llevado a Bubner a considerar, como ya se sabe, que la estrategia de argumentación no sólo es autorreferencial, sino que se enlaza con la exclusión de toda forma alternativa de conocimiento. Sin embargo, Bubner ha admitido también que no hay principios metafísicos dogmáticos de orden superior sobre la base de los cuales desplegar el argumento, posición por lo demás coherente dentro de un contexto que, gracias a Nietzsche y Heidegger, ha resignado cualquier convicción en un acceso privilegiado a la propia subjetividad o conciencia, pero que, siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y a Quine, ha tenido que ampliar esta coherencia resignando también su confianza en el acceso privilegiado a las condiciones de significatividad del lenguaje. Dados estos presupuestos, se torna difícil defender incluso un argumento que, sin ser trascendental en el sentido pleno de Kant, sea no obstante un argumento de corte realista³⁰, *a priori* y plenamente anti-escéptico. Bubner

3. Suponer que la legitimación es algo que se puede lograr "en un sillón", es decir, independientemente de observaciones empíricas y sin ninguna consideración especial de los detalles de las pretensiones de conocimiento a legitimar.

4. Construir la distinción esquema-contenido como una distinción entre lo que es mejor conocido por nosotros —nuestra subjetividad— y lo que lo es menos —por ej. el mundo.

5. Sostener que nuestro conocimiento trascendental "legitimante" de la verdad necesaria de que el contenido corresponderá al esquema es posible por el hecho de que nuestra subjetividad (el esquema) crea el contenido.

Rorty toma como ejemplos de posiciones realistas que cumplen las tres primeras condiciones y no así las dos últimas, algunos argumentos de Santo Tomás y Spinoza.

A su vez apunta hacia la quinta condición, como aquella que, al quebrarse la confianza en la transparencia cartesiana, mina asimismo la fe en la argumentación trascendental. Cf. R. Rorty, 1979 a, pp. 79-80.

²⁹ Cf. R. Rorty, 1979 a, p. 79.

³⁰ En este desarrollo filosófico en el que se ha perdido la confianza, por un lado, en el acceso cognoscitivo privilegiado a las propias facultades de conocimiento y, por el otro, en su carácter constitutivo de todo contenido, han surgido reformulaciones de la filosofía trascendental kantiana en términos del "giro lingüístico", las que, como se ha dicho, también han sido cuestionadas. De acuerdo con Rorty, la primera ha sido la de C. I. Lewis, quien sustituye la contribución de la "mente" por lenguaje, e introduce la relatividad histórica, al sustentar una "concepción pragmática de lo *a priori*". La segunda es la de todos aquellos —entre los cuales se puede citar a A. J. Ayer y el Wittgenstein del *Tractatus*— que consideran al "uso significativo del lenguaje" como el sustituto de "facultades cognitivas" y que sostienen que ciertos rasgos del lenguaje no son susceptibles de cambio, constituyendo así rasgos necesarios de todo posible modo de

ha tratado correctamente de defenderlo poniendo en primer plano el carácter autorreferencial del argumento. Pero lo que no ha logrado ver es que sin principios metafísicos de base, el argumento trascendental sólo puede ser una discusión caso-por-caso y en el desarrollo histórico y fáctico de la conversación de la humanidad. El procedimiento nunca puede ser hecho "al por mayor" pues no se puede afirmar *en general y por adelantado* que cualquier esquema conceptual alternativo propuesto sea parasitario de un único convencional. No puede haber exclusión de *toda* alternativa, sino sólo de *una* alternativa por vez, la que *de hecho* despliegue en un momento dado la imaginación del escéptico. No hay mayores razones para admitir en metafísica y en filosofía algo que, al menos algunos, no admiten ya en física y en ciencia: que cualquier nueva teoría que se proponga nunca reemplazará por completo a las presentes, sino que sólo las suplementará. Admitirlo sería tanto como pretender "conocer por adelantado el alcance de la imaginación del escéptico"³¹.

Por todo eso, ahora se precisa aún más aquello que *a lo sumo* puede mostrar un argumento trascendental en los contextos realistas: que una alternativa *particular* dada es parasitaria de un esquema convencional dado, y no que dado nuestro esquema conceptual único y ahistórico toda alternativa queda *a priori* excluida. Una vez comprendido esto, el argumento puede recibir, entonces, una nueva caracterización. Se trata, en definitiva, de argumentos *ad hominem*

[...] argumentos *contra una cierta* propuesta que muestran que ella tácitamente presupone lo que intenta negar³².

De hecho, de esta clase son, para Rorty, los argumentos que en *Individuals* Strawson plantea contra el escéptico erigido en metafísico revisionista. Él no desplegaría allí ningún argumento *general* a favor de que no podamos pensar sin hacerlo de objetos materiales o personas, sino sólo argumentos contra

expresión. A pesar de que con ellas se introducen, entonces, nuevas consideraciones, incluso desde líneas pragmatistas, en sí mismas no implican ningún rechazo de la distinción esquema-contenido —esto es, de la primera condición que hace al argumento realista. De allí que Rorty atribuya este carácter incluso a los argumentos nacidos dentro de este nuevo y más amplio contexto. Cf. R. Rorty, 1979 a, pp. 80-81.

³¹ R. Rorty, 1979 a, p. 82.

³² R. Rorty, 1979 a, p. 82. Para precisar aún más la posición de Rorty con respecto a la de Bubner acerca de los argumentos trascendentales, se puede aclarar, entonces, que aquel acuerda en que la autorreferencialidad es el rasgo básico del argumento; no acepta, en cambio, el carácter necesario, no-empírico y único de sus conclusiones. Cf. R. Rorty, 1979 a, pp. 77-83.

sugerencias particulares de que podemos evitar ese tipo de pensamiento y desplegar otro por completo diferente, por ejemplo, que podamos pensar básicamente en términos de particulares subjetivos y privados o en términos de procesos³³. Y también de este tipo serían los argumentos trascendentales paradigmáticos kantianos, es decir, los de la Deducción trascendental y el de la Refutación del idealismo. Ellos tampoco excluyen *toda* alternativa, sino *una*, la alternativa que propone el escéptico humeano, esto es, la de la experiencia del dato sensible³⁴.

Pero es en este punto en que cabe aun una nueva salvedad. Rorty no es un defensor del realismo, por tanto mal podría serlo de sus argumentos trascendentales. En definitiva, él sólo pretende defender³⁵ su particular posición pragmatista y su particular concepción de la filosofía. Pero para ello no sigue de modo directo el conocido dicho de que "no hay mejor defensa que un buen ataque", sino un sutil camino indirecto. Su planteo lleva a pensar que no hay peor ataque para los argumentos trascendentales que una defensa de lo pobre e inconducentes que son en su propio dominio y lo buenos que pasan a ser puestos a operar a favor del ámbito que los desafía. Veamos como se logra esto.

³³ Incluso Rorty indica que considera equivocada la posición de Strawson cuando ante la sugerencia escéptica de que "no tenemos o no debemos tener realmente el esquema que de hecho tenemos" la combate con la afirmación de que "todo el proceso de razonamiento sólo se inicia porque el esquema es como es y no podemos cambiarlo incluso si quisiéramos" (P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 35). En primer lugar, porque el proceso de razonamiento no se desencadena sólo y necesariamente a partir del pensamiento en "particulares objetivos"; como el propio Rorty indica puede hacerlo también a partir de una postura escéptica con respecto a "brujas". En segundo lugar, el hecho de que Strawson pase a contrarrestar planteos como el de un posible pensamiento basado en particulares privados o procesos, muestra que el juego del escéptico convertido ahora en metafísico revisionista no puede ser ignorado, sino que, por el contrario, es lo que se exige atender si es que en definitiva se quiere mostrar que cualquier propuesta retrotrae a una inalterable. (Cf. R. Rorty, 1971, pp. 11-12)

Con esta lectura, Rorty parece estar desestimando toda la primera parte del argumento. Pero, al igual que en Kant, el argumento de Strawson podría entenderse como un argumento complejo que, primero, establece las condiciones necesarias del esquema conceptual y luego, en una segunda fase, excluye posibles alternativas.

E. Förster también critica la interpretación que Rorty hace de los argumentos de Strawson, pero centrándose en el argumento de *The Bounds of Sense*. Véase E. Förster, 1989, pp. 15-16.

³⁴ Cf. R. Rorty, 1971, pp. 9-14 y R. Rorty, 1979 a, pp. 82-83

³⁵ La peculiaridad de la posición de Rorty hace que hasta este término suene excesivo y que uno sienta la necesidad de hacer la salvedad que, a veces, sostiene que ninguna de sus afirmaciones constituye un argumento a favor del pragmatismo, a lo sumo responde críticas formuladas en su contra, o como en estos casos, combate de modo indirecto posiciones realistas. Cf. por ejemplo, R. Rorty, (1979-1980) 1996, pp. 241-257.

Al retomar las consideraciones más tempranas de Rorty acerca de los argumentos trascendentales, se puede comprobar que tras haber puesto de relieve el carácter no general, sino restringido a casos, y develador de parasitismo de estos argumentos, Rorty pasa a señalar que hay, no obstante, un solo argumento trascendental por el cual preocuparse y que es el que, en base a cómo se articula, se ha tomado por una técnica general de argumentación. Se trata del argumento anticartesiano contra el lenguaje privado. Pues es sólo apelando a alguna versión de éste que Strawson puede contrarrestar la posible réplica de aquellos filósofos que insistan en negar el carácter básico de las personas, sobre cuyas identidades sólo sería posible identificar experiencias privadas. Puesto que Strawson ha partido de un concepto de "identificación" entendido como el acuerdo con respecto a la referencia entre un hablante y un oyente, el defensor de las experiencias privadas y elementales puede aducir que ello puede ser verdad en el contexto restringido y ya supuesto de antemano de un lenguaje público, pero que es no obstante posible que una persona identifique sus propias experiencias privadas sin pensar en sí misma como una persona, o, mejor dicho, que primero identifique sus experiencias y luego a él mismo. De allí que ahora la fuerza del argumento de Strawson tenga que estar puesta —así como para Stroud debía estarlo en un principio de verificación— en el argumento contra la posibilidad del lenguaje privado; esto es, para contrarrestar al escéptico, Strawson

necesita ser capaz de decir, al menos, que uno no puede (como en la tradición cartesiana) identificar sus experiencias sólo por tenerlas, sino que uno tiene que conocer algún lenguaje para identificarla *como* una experiencia y que este lenguaje no puede ser aprendido por alguien que primero o simultáneamente no haya aprendido qué son las personas y sus cuerpos³⁶.

Ahora, como el argumento contra el lenguaje privado es él mismo un argumento trascendental, en tanto prueba la necesidad del lenguaje público como condición de posibilidad de la adscripción de experiencias privadas, he aquí un argumento trascendental bueno. Pero cuya bondad no parece que esté en ser trascendental, sino en ser *anticartesiano*³⁷. Es decir, para la

³⁶ R. Rorty, 1971, p. 13.

³⁷ Propiamente, Rorty al discutir que los argumentos trascendentales no son argumentos verificacionistas enmascarados, sostiene que "el único argumento 'trascendental' bueno es un argumento 'de parasitismo' [*'parasitism' argument*]" (1971, p. 5). Ahora, esto se puede interpretar en el sentido de que la clase de tales argumentos está integrada por argumentos buenos. Interpretación que se ve reforzada por la indicación posterior de que, en teoría, no hay ninguna razón por la cual los argumentos de parasitismo no debieran operar contra muchos esquemas revisionistas diferentes, incluso aquellos que no tengan relación con el cartesianismo. Sin embargo, de inmediato Rorty agrega que de hecho es difícil pensar cuales pudieran ser ejemplos de estos otros argumentos. Con esto,

consideración de Rorty, los únicos argumentos trascendentales que se tornan interesantes son aquellos que contienen los gérmenes de la deconstrucción de las nociones básicas que permitieran el afianzamiento de la cosmovisión moderna. De allí el mérito de este argumento que socava la interioridad y el solipsismo cartesiano³⁸.

Y en tal sentido, este argumento trascendental bueno deja de ser el único. Tres años después de que Rorty escribiera el trabajo al que me acabo de referir, en 1974, aparece el famoso artículo de Donald Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual"³⁹, cuyo argumento, exponente también de la argumentación trascendental, se inscribe dentro de la misma bondad e interés que reviste el argumento contra el lenguaje privado, e incluso parece superarlos. Esto es así, en la medida en que, a partir de la crítica de la noción de esquemas conceptuales alternativos allí se argumenta en definitiva y como el título lo indica, contra la noción misma de esquema conceptual, y con ella, enfatizará Rorty, contra la dualidad kantiana entre forma y materia, esquema y contenido⁴⁰.

Davidson parte de la asimilación que hacen muchos filósofos de la noción de lenguaje con la de esquema conceptual. Tiene en cuenta, además, aquellas caracterizaciones del esquema conceptual que lo definen como "formas de organizar la experiencia", "sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones", "puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o

refuerza la impresión de que "el único argumento trascendental del cual preocuparse" —i. e. el argumento anticartesiano contra el lenguaje privado— es además el único bueno, si bien, como se verá, sólo hasta la fecha del trabajo en el que se están haciendo estas indicaciones. Cf. R. Rorty, 1971, pp. 13-14.

³⁸ Cf. R. Rorty, 1971, pp. 13-14.

³⁹ De todos modos, Rorty manifiesta haber tomado noticia de este argumento en algunas de sus variantes anteriores. El ensayo de Davidson que lleva el número 13 de los que incluye *Inquiries into Truth and Interpretation*, compilación de 1984, apareció efectivamente por primera vez en 1974, en el número 47 de los *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Pero su primer borrador data de 1970, año en que Davidson lo expone como la sexta y última de sus conferencias sobre John Locke, bajo el título "Invariantes de traducción". Otras dos conferencias de Davidson dadas en la Universidad de Londres en 1971 sobre "Esquemas conceptuales alternativos", incluyen parte del material del ensayo definitivo de 1974. Copias de las tres fueron leídas por Rorty como material inédito. Sin embargo, las primeras referencias al argumento de Davidson se encuentran en el ensayo de Rorty de 1972, "The World Well Lost", donde declara estas lecturas, de allí que el carácter único del argumento trascendental bueno constituido por el de Wittgenstein afirmado por escrito por Rorty en 1971 haya sufrido cambios en los años posteriores, con la irrupción del de Davidson. Cf. R. Rorty, 1972, p. 652, nota 4, y D. Davidson, (1984) 1990, pp. 14-15.

⁴⁰ Cf. R. Rorty, 1979 a, pp. 78 y 95-101; R. Rorty, 1972, pp. 649-665.

períodos examinan lo que sucede"⁴¹. Expresada en estos términos, esta noción de esquema conceptual supone la dualidad entre este último y un contenido empírico —sea la naturaleza o realidad, sea la experiencia—, contenido que termina presentándose como el núcleo invariante y carente de interpretación que, de haber distintos esquemas, cada uno de estos organizaría o expresaría a su manera. En este punto ha surgido, entonces, la posibilidad adicional de un concepto de *esquemas* en plural, y a éste no pueden sustraerse ni aquellos que hacen de la realidad algo relativo a un esquema —y que, por tanto han de admitir fácilmente otros esquemas y otras realidades—, ni aquellos que afirman la certeza en un único esquema conceptual. Sea que se hable de "el" o "nuestro" esquema, ello supone siempre, al menos la posibilidad, de otros alternativos o rivales. Así, la admisión del lenguaje como esquema se relaciona pronto con la posibilidad del relativismo conceptual⁴².

Ahora bien, dada la asociación entre "tener un lenguaje" y "tener un esquema conceptual", se habrá de admitir que si los esquemas difieren, difieren los lenguajes, aunque también si los lenguajes resultan traducibles unos a otros, eso indica que comparten un mismo esquema. De modo que, estudiar los criterios de la traducción es el medio de poner de relieve los criterios para la identidad —o diferenciación— de esquemas conceptuales. Por eso también se puede decir, en principio, que la imposibilidad de traducir es condición necesaria para que se considere al esquema como alternativo o diferente. Esta imposibilidad puede ser total, si ninguna clase significativa de oraciones en un lenguaje puede ser traducida al otro. O bien, puede ser parcial si alguna clase pudiera traducirse, pero otra no. El argumento de Davidson se centra, entonces, en mostrar que ninguna de estas imposibilidades se presenta como una noción con sentido o que podemos comprender. Y con esto se pierde el criterio que permitiría la diferenciación de esquemas; en definitiva, lo importante es que se pierde toda razón para afirmar como un hecho el antes meramente posible relativismo conceptual.

De una manera muy esquemática, el argumento que prueba la imposibilidad de entender un fracaso total de traducción comienza recordando que el fracaso de intertraducibilidad es una condición necesaria para diferenciar los esquemas conceptuales. Ahora bien, esta idea remite en su esencia a considerar que, entonces hay algo neutral, no interpretado y punto

⁴¹ D. Davidson, (1974) 1984, p. 183.

⁴² Cf. D. Davidson, (1974) 1984, pp. 183-184.

común situado por fuera de todos esos esquemas en principio diferentes, pero que todos ellos tienen como el otro y mismo término de la relación de expresión que ellos constituyen. Las metáforas, tan comunes a la filosofía moderna de "organizar" o "ajustar" ese contenido, o más precisamente, la pluralidad de objetos en que ese contenido consiste o que contiene, son las que más habitualmente tratan de dar cuenta de esa relación. Pero, por un lado, si se pensamos al lenguaje alternativo como un esquema conceptual que *organiza* sea hechos o sucesos, sensaciones o datos sensibles, experiencias u objetos,

"el lenguaje que organice esas entidades debe ser un lenguaje muy parecido al nuestro"⁴³.

De modo tal que la imagen del lenguaje como organizador de un contenido no proporciona un criterio de condición de lenguaje que no dependa de la traducibilidad a un idioma familiar. Por otro lado, si pensamos el lenguaje alternativo como un esquema conceptual que se *ajusta* a alguna entidad, esta noción se reduce al simple pensamiento de que algo es un esquema conceptual o teoría aceptable si es verdadero, o mayormente verdadero. Sin embargo, como lo que se planteaba era la posibilidad de que este lenguaje sea uno alternativo, el criterio para determinar que en efecto lo es, es que sea mayormente verdadero pero no traducible. Ahora, aceptando con Davidson, que

"la Convención T de Tarski encarna nuestra mejor intuición de la forma en que se usa el concepto de verdad"⁴⁴,

la verdad no puede ser, ni es, independiente de la traducción. Como lo señala expresamente en "En defensa de la Convención T",

La convención T exige que cada oración del lenguaje objeto tenga una traducción en el metalenguaje⁴⁵.

Con lo que, todo lenguaje mayormente verdadero, o todo enunciado que sea verdadero en ese lenguaje es *ipso facto* traducible. Dada la convención es imposible independizar verdad de traducción, de tal modo que si el defensor del relativismo propone un lenguaje verdadero pero no traducible, no puede hacerlo de modo coherente. Si es verdadero es traducible, si no es traducible no es verdadero. Por todo ello, la imagen de un lenguaje alternativo como un

⁴³ D. Davidson, (1974) 1984, p. 192.

⁴⁴ D. Davidson, (1974) 1984, p. 195.

⁴⁵ D. Davidson, [(1970) 1984] 1990, p. 89.

esquema conceptual que se ajusta a la realidad pero que no es traducible tampoco tiene sentido⁴⁶.

Ahora, por lo que respecta a los fracasos parciales de traducción, ello ya supone que una mínima comparación entre el presunto esquema alternativo y el nuestro es posible. Esta comparación implica la capacidad de describir y comprender las actitudes y las creencias de los hablantes, creencias que por ser de personas y por un principio de caridad debemos considerar como verdaderas. De tal modo que cierto acuerdo entre nuestro lenguaje y el extraño se presupone, en principio, para que reconozcamos al otro como esquema y como lenguaje. Y ello indica que, al menos en esto, la posibilidad de traducción prima por sobre su imposibilidad. Pero, por lo que respecta a las creencias presuntamente no compartidas

[...] dada la metodología de interpretación subyacente no podríamos estar en condiciones de juzgar que otras personas tienen conceptos o creencias radicalmente diferentes de los nuestros⁴⁷.

Sin un marco común, no podemos distinguir los casos en que un hablante del otro lenguaje está empleando palabras cuyos significados difieren por completo de las nuestras de aquellos en que está profiriendo creencias falsas, justamente porque carecemos de principios o evidencias que permitan determinarlo. Es decir, ahora podemos coincidir con el relativista en que si el esquema es diferente el lenguaje no es traducible; pero que no sea traducible no nos permite determinar que es diferente⁴⁸.

Ahora bien, la conclusión final de Davidson, es lo que parece interesar mayormente a Rorty. En principio, Davidson previene del error que sería afirmar, sobre la base de lo establecido hasta aquí —i. e., la imposibilidad de hallar un fundamento inteligible en función del cual decir que los esquemas son diferentes— que todos los hablantes de un lenguaje comparten un esquema y una ontología comunes.

Pues si no podemos decir inteligiblemente que los esquemas son diferentes, tampoco podemos decir inteligiblemente que son uno solo⁴⁹.

⁴⁶ Cf. D. Davidson, (1974) 1984, pp. 185-195.

⁴⁷ D. Davidson, (1974) 1984, p. 197.

⁴⁸ Cf. D. Davidson, (1974) 1984, pp. 195-197.

⁴⁹ D. Davidson, (1974) 1984, p. 198.

Pero tras hacer esa acotación, Davidson muestra de modo más claro que todo este desarrollo se dirige a sostener que aquello a lo que hay que renunciar, entonces, es, en definitiva, al dogma del dualismo esquema-realidad. Es su aceptación la que conduce a la relatividad conceptual, relatividad que desaparece, en cambio, una vez que se lo rechaza. Ahora, como ello significa también renunciar al marco carente de interpretación y exterior a todo esquema, podría pensarse que ha desaparecido asimismo la verdad y la relación que ella establece con el mundo. Sin embargo, dada la concepción de verdad que se ha tenido en cuenta, lo que se ha hecho, por el contrario, es restablecer un contacto primario y sin mediaciones con los objetos que hacen "a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas". No hay peligro de relativismo, y subsiste el beneficio de la verdad⁵⁰.

Para Rorty, todo esto significa nuevamente que si en ello hay, y de hecho lo hay, un argumento trascendental⁵¹, este es interesante y bueno otra vez, no por ser trascendental, sino por ser ahora antirrealista. Entendiendo por "realista" a aquel que afirma una noción de mundo por completo independiente de nuestro conocimiento y nuestras prácticas sociales, es él el escéptico atacado por el argumento de Davidson. Pues sólo sobre la base de esa independencia ha podido sospechar que el mundo pudiera carecer de todas las cosas a las que siempre nos hemos referido con nuestro lenguaje y poseer otras referidas por un lenguaje completamente diferente. Ese mundo Rorty lo interpreta como equiparable a la cosa-en-sí kantiana, como el marco propiamente inefable, en esa su "in-señal", pero que es, no obstante, la causa de las intuiciones pasivas que la actividad de los conceptos pueden, de diferir, sintetizar en mundos diferentes. Sin pretende ser ni dogmático, ni escéptico, Kant ha terminado siendo en la lectura de Rorty lo uno y lo otro⁵². Pero lo que es peor aún es quien, con la dualidad contenido receptivo-interpretación activa, ha afianzado todavía más las bases modernas para que surja la pregunta por el derecho con que nuestros conceptos se aplican a lo dado y con ello para que la filosofía se plantee su tarea como aquella de la legitimación. De allí que el argumento de Davidson, como exponente de deconstrucción de las nociones básicas del proyecto moderno sea incluso más interesante que el argumento contra el lenguaje privado.

⁵⁰ Cf. D. Davidson, (1974) 1984, pp. 197-198.

⁵¹ Una reconstrucción de Rorty de las versiones anteriores del argumento puede encontrarse en R. Rorty, 1972, pp. 652-655. Una exposición más amplia de los argumentos de Davidson puede encontrarse en William Maker, 1991, pp. 345-360.

⁵² Cf. R. Rorty, 1972, pp. 649-651 y 662-663.

*Davidson [...] ha encontrado un argumento trascendental para terminar con todos los argumentos trascendentales —uno que derriba el andamiaje sobre el cual estaban montados los paradigmas estandares de argumentos trascendentales 'realistas'*⁵³,

Incluso podría decirse que el argumento de Davidson cumple esa tarea en un doble sentido. El primero es el que se acaba de señalar. Pero hay otro. Aun siendo un argumento trascendental antirrealista, para Rorty, éste comparte con los argumentos trascendentales realistas aquel carácter que los evidenciaba como develadores de parasitismo y restringidos al combate de un caso antiescético particular. Como se ha visto, el argumento de Davidson tiene como una de sus premisas aquella según la cual

"[la] Convención T encarna nuestra mejor intuición con respecto a cómo se ha de usar el concepto de verdad"⁵⁴.

Y esa premisa encuentra su defensa en el carácter autorreferencial del argumento trascendental, en la medida que la estrategia es también aquí mostrar cómo nociones alternativas de la verdad y el lenguaje —aquellas ejemplificadas en las metáforas del metafísico realista de 'sintetizar', 'ajustar', 'organizar'— se disuelven sin ella o la suponen.

De este modo, Davidson no está deduciendo la necesidad de abandonar la distinción esquema-contenido a partir de Tarski. Está diciendo que cuando son abandonadas las metáforas, aún tenemos lo que necesitamos para entender cómo opera el lenguaje —pues Tarski nos lo da⁵⁵.

Y estas acotaciones significan, que también en el caso del de Davidson el argumento es un argumento *ad hominem*. Se lo desarrolla para contrarrestar intentos de pensar la verdad y el lenguaje que se presentan como alternativas, pero que analizados suponen el rechazo de una de las condiciones que hacen al lenguaje mismo posible. Sin embargo, lo que es interesante ahora es, al menos en la interpretación de Rorty, que lo que han colapsado son las nociones de verdad de la metafísica realista, colapso que vuelve a disolver el problema filosófico de la legitimación. Pues donde impera la Convención T, la afirmación de que "la mayoría de nuestras creencias son verdaderas" es una trivialidad, mientras en el contexto que escindía nuestros conceptos de sus contenidos, era

⁵³ R. Rorty, 1979 a, p. 78. El énfasis es mío.

⁵⁴ D. Davidson, (1974) 1984, p. 195.

⁵⁵ R. Rorty, 1979 a, p. 98.

una afirmación dogmática si no presentaba su correspondiente certificado de justificación⁵⁶.

Fácil es sospechar, que, al igual que Stroud, aunque por estas distintas razones, tampoco Rorty preconiza ningún retroceso al Königsberg de fines del siglo XVIII. Basta con regresar a Hegel para que, con su historicismo, la filosofía trascendental y sus problemas no se nos impongan como un destino, sino como una contingencia histórica que gracias a la labor posterior de Davidson, de Wittgenstein, de Heidegger y de Dewey aparece como una senda que es mejor abandonar⁵⁷.

2. Los problemas del argumento trascendental como prueba de un esquema conceptual a-histórico.

2.1. La imposibilidad de las deducciones trascendentales como pruebas de unicidad de esquema conceptual.

Otra línea de objeción, que de algún modo guarda parentesco con la crítica de Rorty y Davidson en tanto vuelve a centrarse en la relación del argumento trascendental con un esquema categorial o conceptual, es la que sigue Stephan Körner. Sin embargo, en este caso no se discute la impropiedad de esa última noción, sino la imposibilidad de demostrar por algún argumento que cierto núcleo de conceptos debe ser afirmado como básico por la humanidad toda y en cualquier época histórica. En suma, lo que se afirma, especialmente contra Kant, pero puede hacerse extensivo a Strawson y a cualquier otro que mantenga una postura semejante, es la imposibilidad de demostrar que hay un único esquema conceptual universal, necesario y a-histórico.

⁵⁶ Cf. R. Rorty, 1979 a, pp. 78 y 95-99; R. Rorty, 1972, pp. 649-665.

⁵⁷ Cf. R. Rorty, 1979 a, p. 99-101 y R. Rorty, 1972, pp. 664-665.

Efectivamente, pese a que Kant advierte que es imposible exponer el fundamento de por qué nuestro entendimiento y nuestra sensibilidad operan con categorías y formas *a priori* de intuición de determinada especie y número, él no deja de sostener que las expuestas en la *Lógica* y la *Estética* trascendentales son las únicas categorías y formas *a priori* posibles. En otras palabras, Kant sostiene la unicidad del esquema conceptual que los argumentos trascendentales de la *KrV* demuestran⁵⁸. De manera análoga, Strawson afirma que el núcleo central del pensamiento humano carece de historia, que la metafísica descriptiva, de la cual tanto su obra como la de Kant y Aristóteles son exponentes, se ocupa de aquellas

"[...] categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto"⁵⁹.

Sin embargo, sostiene Körner, no parece que haya ninguna forma válida de demostrar la unicidad del esquema conceptual comprometido en la argumentación trascendental y con ello ésta se tornaría, entonces, imposible.

Teniendo en cuenta particularmente las deducciones kantianas⁶⁰, Körner inicia su crítica haciendo algunas aclaraciones terminológicas. En primer lugar, lo que denomina un "esquema categorial" o simplemente un "esquema" es algo que está relacionado con lo que él a su vez llama un "método de diferenciación" o "método de diferenciación externa". Este método es el presupuesto necesario para que, cuando hacemos afirmaciones sobre el mundo externo, no sólo diferenciamos dicho mundo de nosotros mismos, sino también, y especialmente, para que distingamos dentro de las experiencias que de aquel tenemos los objetos externos de sus atributos. En cuanto a estos últimos, hay que entender que comprenden propiedades y relaciones. El sesgo kantiano de estos considerandos se hace notorio cuando conviene en estipular que

[...] tal método de diferenciación externa está asociado con, o pertenece a, un esquema categorial, o brevemente, a un "esquema" de diferenciación externa si, y

⁵⁸ Cf. *KrV*, § 21, B 145-146.

⁵⁹ Cf. P. F. Strawson, (1959) 1964, p. 10.

⁶⁰ Körner considera que ellas constituyen los ejemplos de mayor importancia e interés. Sin embargo, aclara que al elegir las como referentes, el análisis se ve restringido al ámbito del conocimiento del mundo externo y al ámbito práctico. Entre los ámbitos excluidos por Kant en la búsqueda de lo que Körner llamará un método de diferenciación asociado con un esquema se encuentra el estético. Pero, según Körner, no sería difícil hallar en ese campo, y aun en otros, intentos de deducciones trascendentales de dichos esquemas. Lo cual, por supuesto, no significa, para este autor, que tales intentos sean exitosos. Cf. S. Körner, 1967, p. 319.

sólo si, los atributos empleados comprenden lo que se puede llamar, de acuerdo con la tradición filosófica, atributos "constitutivos" e "individuales", respectivamente⁶¹.

Los atributos constitutivos, que es fácil relacionar rápidamente con las categorías kantianas⁶², son aquellos que hacen de un objeto un objeto de experiencia, mientras que los atributos individuales⁶³ constituyen los criterios por los que el objeto queda distinguido de cualquier otro, de modo tal que pueden ejemplificarse mediante las intuiciones puras de espacio y tiempo. La sustancialidad, pongamos por caso, le es atribuida a un objeto x, en tanto la categoría de sustancia lo constituye. En cambio, el lugar que x ocupe por un cierto período de tiempo lo individualizará y distinguirá de todo otro objeto del continuo espacio-temporal⁶⁴.

Pero como las afirmaciones acerca del mundo externo no son las únicas que presuponen un método de diferenciación, lo dicho hasta aquí puede generalizarse reemplazando en la anterior estipulación —que Körner considera, además, que constituye la definición de "esquema categorial"— la condición por esta otra:

si y sólo si los atributos empleados comprenden atributos que son constitutivos de los objetos de la región⁶⁵, y atributos que son individuales de ellos⁶⁶.

⁶¹ S. Körner, 1967, p. 317.

⁶² Si bien los conceptos puros del entendimiento expuestos por Kant caen efectivamente dentro de la caracterización que les permite rotularlos de atributos constitutivos, Körner aclara que ellos son fruto de una tarea más ambiciosa que emprendiera Kant y cuyo cumplimiento no es requisito necesario para encontrar atributos semejantes. Se trata de la de dar una enumeración completa, finita y exhaustiva de los atributos constitutivos más simples, que por eso pueden denominarse las "categorías" de la región, puesto que ellos no son lógicamente equivalentes a una conjunción de otros atributos, sino constituyentes últimos y simples. Cf. S. Körner, 1967, p. 320.

⁶³ Körner aclara que estos atributos individuales (*individuating attributes*) no deben ser confundidos con cualquier otro atributo meramente identificante (*identifying attribute*) cuya posesión por un objeto lo distingue a éste de todos los demás como mera cuestión *de hecho*. En el caso de los atributos individuales, su posesión por un objeto implica *lógicamente* su ser distinto de todos los otros. Cf. S. Körner, 1967, p. 318.

⁶⁴ Cf. S. Körner, 1967, pp. 317-318 y S. Körner, 1966 a, pp. 551-552. Consideraciones críticas respecto de estas distinciones plantea Willis Doney, 1966, pp. 562-563.

⁶⁵ Ejemplos de otras regiones de experiencia distintas de la experiencia externa los constituyen las experiencias sensoriales, morales y estéticas. Cf. S. Körner, 1967, p. 318 y S. Körner, 1966 a, p. 551.

⁶⁶ S. Körner, 1967, p. 318. A.C. Genova y Eva Schaper coinciden en criticar la distinción que Körner traza entre "esquema conceptual o categorial" y "método de diferenciación", distinción que le permite además plantear la posibilidad de que haya métodos de diferenciación que no pertenezcan a ningún esquema. Como señala Schaper, resulta difícil entender a qué se reduciría un método de diferenciación que no incluyese, al menos, los componentes propios de un esquema, esto es, los atributos constitutivos e

Es en función de estas nociones que una deducción trascendental puede ahora ser definida como

una demostración lógicamente sólida⁶⁷ de las razones de por qué un esquema categorial particular es empleado no sólo de hecho, sino necesariamente, para diferenciar una región de experiencia⁶⁸.

Ahora bien, de ser posible, una deducción trascendental, así definida, debe cumplir dos condiciones. La primera de ellas es la de establecer un esquema, sobre la base de investigar un método de diferenciación. De allí que, a su vez, esta condición se escinda en dos tareas. Ellas son:

- (a) buscar al menos un atributo, llámese P, tal que P es aplicable a objetos de la región y 'x es un objeto de la región' lógicamente implica y es implicado por 'x es un P'⁶⁹.

individuantes. Por tanto, ella y Genova coinciden en señalar que la distinción entre ambas nociones sólo puede estar dirigida lícitamente a indicar —no como quiere Körner que puede haber métodos de diferenciación que no pertenezcan a ningún esquema—, sino que puede haber algún esquema que no tenga ninguna aplicación. En términos kantianos se trata de la posibilidad de que un esquema conceptual formal carezca de un correlato "esquemático". De allí, que Genova al caracterizar al "esquema conceptual" implicado en la prueba de un argumento trascendental indique que debe proporcionar criterios formales y criterios de aplicación. Los primeros se expresan en conceptos categoriales o regla que permiten:

- especificar lo que ha de valer como un objeto en un determinado dominio,
- individualizar dentro del dominio un objeto de todos los otros distintos de él,
- distinguir los objetos de las propiedades que estos poseen y de las relaciones que estos mantienen,
- distinguir al sujeto de la experiencia de las experiencias del sujeto.

Por su parte, los criterios de aplicación se expresan en reglas y procedimientos subsidiarios que permiten relacionar y aplicar la estructura puramente formal al dominio material. En el caso específico de las pruebas kantianas, criterios de esta última clase son los que dan lugar a las consideraciones de Kant en la doctrina del esquematismo de la KrV y en la Típica de la KpV. Cf. E. Schaper, 1972 b, pp. 103-104 y A. C. Genova, 1984, pp. 478-479.

⁶⁷ Körner aclara que "aunque una 'demostración lógicamente sólida' no necesita ser un argumento deductivo, puede contener argumentos deductivos en cuyo caso estos no deben ser falaces". S. Körner, 1967, p. 319. Noto esto para que se observe que Körner se ubica entre aquellos que consideran que el carácter deductivo no es un rasgo necesario de los argumentos trascendentales.

⁶⁸ S. Körner, 1967, pp. 318-319.

⁶⁹ Esta tarea podría caracterizarse también, siguiendo otros términos introducidos por Körner, como la búsqueda de "enunciados de aplicabilidad comprensiva", la siguiente, a su vez, como búsqueda de "enunciados de individuación exhaustiva". Cf. S. Körner, 1967, pp. 317 y 322.

- (b) buscar al menos un atributo, llámese Q, tal que 'Q es aplicable a todo objeto de la región, y es tal que 'x es un objeto de la región y un Q' lógicamente implica y es implicado por 'x es un objeto distinto de la región'⁷⁰.

Para volver a los ejemplos dados, "sustancia" satisface P, en el sistema kantiano, mientras una localización determinada en el espacio y tiempo euclidianos satisface Q.

Sin embargo, como establecer un esquema es establecer que un método particular para la diferenciación de una región de experiencia pertenece a aquél, cuando se cumple esta primera condición, a lo sumo se muestra que los enunciados que afirman atributos constitutivos e individuantes son *a priori*⁷¹ con respecto a un esquema particular, más precisamente, a aquél que los comprende. Pero con ello no se ha mostrado también que sean *a priori* con respecto a cualquier esquema que, entonces, se presenta como el único posible en tanto *necesariamente* los supone⁷². Es decir, aun falta mostrar que aquellos enunciados no sólo son *a priori*, sino los únicos enunciados *a priori* que pueden cumplir la función constitutiva e individuante. O sea, la segunda condición que debe satisfacer una deducción trascendental exitosa es la de demostrar la unicidad del esquema categorial. Esta última condición es la que, según Körner,

⁷⁰ Cf. S. Körner, 1967, pp. 319-320 y 322.

⁷¹ Körner insta a observar que cada uno de los tipos de enunciados que constituyen el esquema es, en realidad, una conjunción de dos enunciados. "el primero expresa que la extensión de un atributo, como una cuestión de hecho, no es vacía, que existe algo, cuya existencia no podría ser garantizada sólo por lógica o por definiciones. Por consiguiente, es un enunciado sintético. El segundo es claramente [un enunciado] lógicamente necesario. Puesto que una conjunción de un enunciado sintético y un enunciado lógicamente necesario es sintética, los enunciados de aplicabilidad comprensiva y de individuación exhaustiva son todos sintéticos." S. Körner, 1967, p. 322. Se tendría que agregar, son todos sintéticos *a priori*.

⁷² Si bien eso no se ha probado, y como sostendrá Körner no se podrá probar, él, no obstante, considera que al mostrarse que un cierto método de diferenciación pertenece a cierto esquema, se ha mostrado "*eo ipso* que los enunciados de aplicabilidad comprensiva y de individuación exhaustiva son sintéticos y *a priori* de carácter no único [*nonuniquely a priori*]" S. Körner, 1967, p. 323. Sin embargo, esta última afirmación puede objetarse sobre la base de las consideraciones de Davidson. Así como se carece de una prueba para sostener inteligiblemente que posibles esquemas plurales son uno solo, no se comprende la razón de por qué habría que sostener que no son de carácter único, y, por consiguiente, plurales en el sentido de diferentes (Cf. en este mismo capítulo, pp. 215-219). Cabe acotar, no obstante, que pareciera que, para Körner, el hecho de poder recurrir a y exhibir marcos conceptuales alternativos que se suceden en el desarrollo de la actividad científica y en la ética son prueba suficiente de diferencia en el esquema categorial. Véase más adelante pp. 228-229.

puede probarse que nunca encontrará satisfacción, y con ello es lo que lleva a declarar la imposibilidad de las deducciones o argumentos trascendentales⁷³.

En principio, uno podría concebir tres modos posibles de intentar una prueba de unicidad de esquema conceptual:

1. comparar el esquema con la experiencia indiferenciada, i.e. no sujeta a ningún método de diferenciación,
2. comparar el esquema único con sus posibles oponentes y
3. examinar el esquema y su aplicación enteramente desde dentro del esquema mismo mediante enunciados que sólo a él le pertenecen.

Pero fácil es mostrar que ninguna de estas posibilidades logra su cometido:

1. Una comparación del esquema conceptual con una supuesta experiencia indiferenciada con el objeto de mostrar su unicidad sólo es posible sobre la base de enunciados que se formulan empleando *alguna* diferenciación de la experiencia, de modo tal que dicha comparación no puede propiamente efectuarse; y aun cuando se admitiera sin objeciones la posibilidad de una experiencia indiferenciada para la cual también hubiese un esquema que la refleje, esto no bastaría para demostrar que ningún otro esquema pueda reflejarla también⁷⁴.
2. La comparación de un supuesto esquema único con sus posibles oponentes alternativos no merece mayor consideración, puesto que es

⁷³ Cf. S. Körner, 1967, pp. 319-320, 322-323.

⁷⁴ Cf. S. Körner, 1967, pp. 320-321. E. Schaper objeta en especial este primer modo de prueba considerado por Körner y las razones que aduce acerca de su no satisfacción. Por lo que respecta al modo, si bien Kant mismo no lo consideraría viable, no parece tampoco uno que desde su perspectiva merezca sugerirse. Mas bien resulta dictado por las estipulaciones del propio Körner. Pues si establecer un esquema es mostrar que algún método de diferenciación le pertenece, por cierto resulta incoherente la suposición de que se pueda comparar un esquema asociado a un método de diferenciación con la experiencia que se supone indiferenciada. "El método fracasa, porque al estar basado en un contraste incoherente, él mismo es incoherente." (Schaper, 1972 b, p. 106) De allí que, por lo que respecta ahora a las razones que hacen inviable la comparación, basta con lo dicho; es decir, no es necesario e incluso es inconsistente, según Schaper, introducir consideraciones que tengan en cuenta la experiencia indiferenciada. Pues aún cuando se aceptase que se trata de una noción con sentido, carece de él referirse a la posibilidad de que algún esquema la refleje, por indeterminada que sea esta noción de "reflejar". Por otra parte, si, entonces, se hace caso omiso de la inconcebible experiencia indiferenciada, el primer método de prueba parece reducirse al segundo: comparar unos esquemas con otros, o los métodos de diferenciación asociados entre sí. Cf. E. Schaper, 1972 b, pp. 105-107 y E. Schaper, (1972 a) 1974, p. 5.

autocontradictoria: si dichos esquemas alternativos pueden ser exhibidos a los efectos de la comparación, eso mismo prueba que el primer esquema no era el único⁷⁵.

3. Finalmente, el examen interno del esquema conceptual bien puede mostrar cómo funciona éste en relación con la experiencia, pero no prueba con ello que sea el único esquema operativo⁷⁶. Incluso, la certeza de probar lo contrario es la que se impone con más fuerza ante la posibilidad de proporcionar ejemplos concretos de esquemas diferentes aún a los expuestos por el propio Kant en la KrV y la KpV. La mecánica cuántica relativista relacionada con un continuo de localización espacio-temporal distinto del newtoniano-euclidiano, formula afirmaciones que, desde el punto de vista trascendental serían también sintéticas *a priori* y tan constituyentes de la expe-

⁷⁵ Cf. S. Körner, 1967, p. 321. Según Schaper, el carácter inconducente de este segundo modo de prueba está dictado de nuevo por los presupuestos de Körner. Por un lado, la autocontradicción indica que se ha prejuzgado aquello a desaprobar; es decir, se da por supuesto esquemas alternativos asociados a un método de diferenciación y que no son idénticos con el esquema que pretende unicidad. Pero, por otro lado, se lo hace hasta tal punto que *cualquier* intento de probar dicha unicidad sobre la base de la consideración de otros pretendientes resulta sospechosa. Sin embargo, podría ser simplemente el caso de que ciertos esquemas aparenten ser genuinos competidores y cuyo disfraz haya que desenmascarar por medio de una investigación de cuáles son las consecuencias de aplicarlos a la experiencia. En este caso simplemente no tenemos certeza acerca del carácter de competidor genuino de un esquema dado. Pero la descripción de Körner no permite su consideración, pues sólo tiene en cuenta posibles competidores y la necesidad de su exclusión. En cambio, la cuestión podría ser ésta de excluir 'posiblemente posibles' competidores.

No obstante, el peso de la prueba ha quedado ahora de parte de quien sostenga la unicidad del esquema conceptual, y para ser concluyente eso supondría el rechazo, no de una u otra alternativa que se presente como posiblemente posible, sino de *toda* alternativa. Pero el problema ahora es que ello podrá llevarse a cabo desde una consideración del esquema conceptual que reclama unicidad, y eso significa que la única defensa, en principio, plausible es la que Körner plantea como tercer modo de prueba. Cf. E. Schaper, 1972 b, pp. 107-108 y E. Schaper, (1972 a) 1974, pp. 5-6.

⁷⁶ Cf. S. Körner, 1967, p. 321. También en este caso Schaper observa que las propias indicaciones de Körner contra la posibilidad de demostrar unicidad de esquema conceptual prueban más bien que es imposible, bajo esos presupuestos, plantear esquemas alternativos. De acuerdo con la situación descrita ahora, pensamos en el marco interno del esquema con el que organizamos la experiencia. De tal modo que todos los juicios acerca de ella e incluso su verdad y falsedad presuponen criterios y métodos de determinación aportados por aquel. No obstante, no hay del mismo modo criterios que permitan determinar, más allá de que es el esquema con el que operamos, que también es el único. Pero, por lo mismo, desde el propio esquema no pueden surgir inteligiblemente ninguna consideración acerca de alternativas genuinas. De modo semejante al planteo de Bubner, aún las alternativas tendrían que describirse en términos del esquema cuya unicidad estaría presuntamente en cuestión. De allí que Schaper considere más coherente que el rechazo de Körner del éxito del tercer método de prueba, una posición como la de Carnap, según la cual como se sabe, cuestiones tales como si el esquema en uso es el único o no ya no pueden ser argumentadas o dirimidas en términos de verdad o falsedad. Cf. E. Schaper, 1972 b, pp. 108-112 y E. Schaper, (1972 a), 1974, pp. 6-7.

riencia como en su momento lo fueron los principios del entendimiento puro de la Analítica kantiana. Así también la historia de la filosofía moral proporciona ejemplos de esquemas de diferenciación práctica donde el objeto moral se constituye a través de la complicada relación entre un acto, las creencias del agente, la verdad o falsedad de sus creencias y sus deseos, sin que tal relación dependa exclusivamente de las máximas en función de las cuales las personas hacen sus elecciones, como lo sería en el esquema práctico crítico.

Todo esto muestra, por tanto, que las afirmaciones sintéticas *a priori* de un esquema conceptual no determinan una estructura única e inmutable, sino que

"son compatibles con la suposición —y la verdad histórica— de que los esquemas de diferenciación externa y práctica pueden cambiar y llegar a ser obsoletos"⁷⁷.

En suma, imposibilitadas de este modo, de probar la unicidad, inmutabilidad y necesidad de un esquema conceptual, las deducciones —o argumentos— trascendentales, demuestran, según Körner, su propia imposibilidad⁷⁸.

⁷⁷ S. Körner, 1967, p. 328.

⁷⁸ Cf. S. Körner, 1967, pp. 320-327. Véase también, S. Körner, 1966 a, pp. 552-554 y 557-559 y S. Körner, 1966 b, pp. 463-473. Por lo que respecta a Kant en particular, Körner puntualiza además que —dejando de lado los aspectos históricos que pueden haber contribuido a su incapacidad de ver la necesidad y a la vez imposibilidad de probar la unicidad del esquema categorial— habría caído en el error de pretender deducciones trascendentales exitosas al haber confundido enunciados *a priori* de carácter no único, tal como son los asociados con un esquema en particular, con otros posibles de carácter único. Incluso podría decirse que el mismo error es el que lo lleva a dividir su argumento en exposiciones o deducciones metafísicas y aquellas trascendentales, *sin ninguna interpolación de algún otro argumento que pruebe la unicidad del esquema*. Este esquema es analizado y exhibido en la exposición o deducción metafísica. A su vez, la exposición o deducción trascendental muestra qué y cómo encuentra aplicación a la región de la experiencia de que se trate en cada caso. Y, sin más, Kant consideraría que esto es suficiente para cumplir el principal cometido de la filosofía trascendental. Cf. S. Körner, 1967, p. 323. Estas observaciones de Körner me permiten pensar que su análisis ha pasado por alto los aspectos de la prueba, de fundamento jurídico, que hacen a la demostración de la carencia de alternativas.

Otras consideraciones críticas a estas afirmaciones de Körner pueden encontrarse en E. Schaper, 1972 b, pp. 112-116.

2.2. Argumentos trascendentales y sucesión de esquemas o cómo es posible la evolución de filosofía trascendental en epistemología naturalizada.

Pese a sus críticas y a diferencia de los objetores anteriores, Körner vislumbra todavía cierta necesidad de regreso al Königsberg de Kant. Considera que si bien se ha mostrado la imposibilidad de respuesta a la pregunta kantiana por antonomasia —"¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* de carácter único?"—, cabe, no obstante, la pregunta "¿Cómo son posibles los enunciados sintéticos *a priori* de carácter no único?". Ella exige una respuesta guiada aún por las enseñanzas kantianas, en el sentido que darla requiere, como en parte pensaba Kant, examinar, por un lado, las relaciones mútuas de estos enunciados y, por otro, aquellas que guardan con respecto a enunciados analíticos y a enunciados empíricos. Esta tarea no reclama ya, ni una deducción trascendental tal como Kant la entendiera, ni la distinción entre ella y una deducción o exposición metafísica. Sin embargo, de lo que no puede desentenderse es de lo que se halla en el trasfondo de esta última noción. Una deducción metafísica que exhiba los métodos de diferenciación y los esquemas asociados que cualquier época histórica pone en juego siempre habrá de ser necesaria, aunque en este sentido relativizado y no en el absoluto pretendido por Kant. Subsiste, pues, una labor que no deja de ser kantiana y que además, puesto que nunca encontrará término, debe ser retomada una y otra vez. Es decir, no sólo debemos volver a Kant; a su hogar debemos repetir nuestras visitas⁷⁹.

Jay Rosenberg es quien se hace eco de esta invitación. Lo anima, a la vez, la misma crítica al ahistoricismo de Kant y el mismo temor de perder algo aún significativo en la propuesta kantiana. Sin embargo, se aleja en cierta y singular medida de Körner al reivindicar, bajo ese doble espíritu, una renovada noción de deducción trascendental.

Al igual que Körner y con cierto matiz de paradoja, Rosenberg considera que son razones históricas las que llevaron a Kant a sostener un punto de vista

⁷⁹ Cf. S. Körner, 1967, pp. 328-331. Conviene observar que algo semejante es la posición que Strawson ha pasado a sustentar con respecto a los argumentos trascendentales. Recuérdese que ahora ya no ve la argumentación trascendental como respondiendo definitivamente al escéptico, sino mostrando las interrelaciones de los conceptos que componen el esquema conceptual. Cf. P. F. Strawson, 1982, p. 50. Véase también, capítulo tres, nota 20.

absoluto y ahistórico. Por un lado, enmarcó su filosofía dentro de una empresa real y concreta de oposición a la respuesta que Hume había encontrado para el problema de la justificación de las nociones científicas y metafísicas básicas. Máximas tan generales como el principio de causalidad no podían hallar una legitimación suficiente bajo la guía de esa suerte de deducción empírica en que consistía indagar por la impresión de la que deriva una pretendida idea simple. Esa generalidad era propiamente universalidad, y el carácter de máxima que la filosofía o la ciencia reclamaba para ella era signo de necesidad. Siendo universal y necesario el concepto de causa era *a priori* y eso significaba, a su vez, que debía *necesariamente* aplicarse a *todo* objeto posible de experiencia, aunque de un modo independiente de ésta. Pero ese concepto no era el único. Un conjunto de conceptos, un "núcleo conceptual" [a "*conceptual core*"⁸⁰] debía aplicarse, con certificado de legitimidad, a todo objeto posible. Bajo la perspectiva de Kant, el núcleo conceptual y el concepto de objeto quedaban, entonces, indisolublemente relacionados: el primero era constitutivo del segundo, el segundo resultado del primero. Pero, por otro lado, la época histórica vivida por Kant sólo había llegado a considerar los objetos externos como objetos físico-matemáticos y sólo había experimentado el lento afianzamiento de una teoría científica sobre ellos, la newtoniana-euclidiana. Si la noción de objeto era una, uno debía ser, pues, el esquema o núcleo conceptual relacionado. De allí, el principio subyacente a la filosofía trascendental de Kant que es la marca histórica de su ahistoricismo, el principio que, según Rosenberg, merece denominarse el "principio de invariabilidad del núcleo" (*the Principle of Core Invariance*) y que cabe expresar en la afirmación de que sólo puede haber un núcleo de conceptos constituyente de los objetos⁸¹.

Pero los que repetimos nuestra visita a Kant ya no somos los mismos. Llevamos con nosotros dos siglos de desarrollo científico y en ese bagaje guardamos más de una teoría y más de una aproximación: desde la química, el objeto se nutre de moléculas, mientras la física nos habla de partículas elementales, así como mañana lo hará en otros términos. Nuevamente es la historia, nuestra historia, la que también ahora paradójicamente nos permite relativizar a la vez que generalizar el núcleo conceptual. Si el que Kant nos

⁸⁰ Más precisamente, Rosenberg aclara que constituyen el núcleo conceptual el concepto de un objeto y cualquier otro concepto que se siga analíticamente de él. Cf. J. Rosenberg, 1975, p. 615.

⁸¹ Cf. J. F. Rosenberg, 1975, pp. 613-615. Como se ha señalado, Körner repara también en estas razones históricas, que junto a otras de carácter lógico, habría llevado a Kant a sostener la unicidad del esquema conceptual. Cf. S. Körner, 1967, pp. 323-325.

legara tiene la incómoda rigidez del lecho de Procusto, habrá que hacerlo más elástico. Y esto quiere decir que si se quiere mantener la relación entre el núcleo conceptual y el concepto de objeto, ambos tienen que ser entendidos en términos más amplios. El núcleo conceptual será ahora "un centro teórico genérico" correspondiente a una noción genérica de un objeto que admite sistemas empíricos particulares que lo describan desde distintas perspectivas⁸². A su vez, la universalidad y la necesidad del *a priori* persiste, pero siempre que se entienda universalidad por legalidad y necesidad por aquella de la ley natural. Y por lo que respecta a la filosofía trascendental como un todo, ella ha cedido el paso a una epistemología naturalizada, fruto de haber observado esa sucesión de teorías en las ciencias naturales y haberse permitido así aplicar el punto de vista evolucionista a los sistemas conceptuales, del mismo modo en que se lo había hecho con los sistemas biológicos, sociales y económicos⁸³.

Ahora bien, en este marco, en el que la perspectiva naturalista a la vez sincrónica y diacrónica ha conducido a admitir el pluralismo en el núcleo conceptual y de historicidad temporal en el seno categorial, tampoco las deducciones trascendentales, de subsistir algo como eso, pueden seguir siendo estrictamente las kantianas. De acuerdo con la lectura de Rosenberg, Kant entendió la deducción trascendental estrictamente en términos de las defensas jurídicas de la filosofía del derecho. Ello lo llevó a concebirla como un argumento justificatorio que legitima el empleo de un núcleo conceptual particular, pero que, como se sabe, es para él invariante y único⁸⁴. No obstante ahora, como resulta obvio por lo anteriormente dicho, en primer lugar, ellas ya no estarán destinadas a probar que un único conjunto de conceptos se aplica a y es presupuesto para la posibilidad de toda y cualquier experiencia. En segundo lugar, ya no estarán limitadas como las de Kant a responder por la justificación de nuestro empleo de conceptos *a priori desde dentro* del sistema único de conceptos. Es verdad que no contamos tampoco nosotros con un punto de vista externo como podrían serlo las cosas-en-sí, pero ahora está disponible

⁸² Estas leyes que gobiernan lo que ha de valer como el concepto de un objeto incluso admiten una lectura en términos kantianos. Partiendo de un concepto mínimo de objeto como aquello que, desde una perspectiva sincrónica, se determina por contraste con su medio ambiente en cierto momento de tiempo, y, desde una perspectiva diacrónica, admite cambios de apariencia a través de una persistencia real, los Axiomas de la Intuición y las Anticipaciones de la Percepción serían las leyes relativas a la consideración sincrónica, mientras las Analogías de la Experiencia lo serían de la diacrónica. Cf. J. F. Rosenberg, 1975, p. 616-617.

⁸³ Cf. J. F. Rosenberg, 1975, pp. 615-618.

⁸⁴ Cf. J. F. Rosenberg, 1975, pp. 612-615.

al menos una evaluación en términos de sucesión y cambio conceptual. En tercer lugar, los conceptos a los que se dirige la justificación ya no pueden ser estrictamente los conceptos *a priori* kantianos, en el sentido de categorías, sino núcleos conceptuales particulares o particulares sistemas de teorías científicas. Al naturalizar la epistemología, las fronteras entre la filosofía y la ciencia se han borrado, de tal modo que los conceptos en cuestión no tienen estatuto metafísico —ni siquiera dentro de una metafísica de la experiencia—, son simples conceptos científicos, tal vez con un grado de generalidad mayor que los habituales.

Teniendo en cuenta todos estos aspectos, y persistiendo en el espíritu jurídico bajo el que, según Rosenberg, Kant concibiera las deducciones trascendentales, ellas deben ser entendidas ahora como argumentos que exhiben la legitimidad de reemplazar un núcleo conceptual precedente por uno sucesor, como argumentos que legitiman nuestro compromiso en esta "práctica conceptual", esta "conducta cognitiva" en que consiste la reconceptualización del mundo experimentado bajo un conjunto de conceptos en términos de otro sucesor. Y por lo que respecta al tipo de argumento, deben hacerlo, entonces, mediante un exponente de *razonamiento práctico*, articulado en función de un análisis de medios y fines y cuya conclusión ha de ser una *conclusión normativa*⁸⁵.

Más precisamente, la premisa mayor de tal argumento debe expresar nuestra intención de alcanzar un fin, que, dado el ámbito de consideraciones, sólo puede ser un *fin epistémico*, al que se denomina *F*. En cuanto a la conclusión, ella debe establecer que algún núcleo conceptual, N_S , debe ser o puede ser defendido, adoptado o empleado de modo justificado. Entre la premisa mayor y la conclusión median premisas que expresan que la adopción de N_S es el mejor o el único medio de lograr el fin *F*, y que N_S está en relación de sucesor con

⁸⁵ Moltke S. Gram, quien, como se recordará, es el que más vehementemente combate la posibilidad de hallar la especificidad de la argumentación trascendental en cierta forma lógica particular y exclusiva de estos argumentos, desestima también ésta propuesta por Rosenberg. Señala que, aun cuando de diversa manera, tanto las deducciones empíricas como las deducciones trascendentales dirimen el derecho a emplear conceptos. De tal modo, ni el hecho de que se establezca una justificación o un permiso, ni, por tanto, que para ello sea más adecuado un silogismo práctico, pueden aportar algo que distinga a las pruebas trascendentales y que le corresponda sólo a ellas. Cf. M. S. Gram, 1975, p. 624 y M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 157.

En otro orden de consideraciones, Gram encuentra que el intercambio entre A. Phillips Griffiths y J. J. MacIntosh (1969) puede interpretarse como un antecedente de la propuesta de Rosenberg. Cf. M. S. Gram, (1978) ²1984, p. 157, nota 28.

respecto a un núcleo precedente N_p , Esquemáticamente, las deducciones (o argumentos trascendentales) exhiben, entonces, la siguiente estructura:

Tenemos intención de alcanzar el fin epistémico F

El mejor o el único modo de alcanzar F es adoptar o defender o emplear núcleos conceptuales que tienen ciertas características relevantes, C

El núcleo sucesor N_s está respecto de su predecesor N_p en aquellas relaciones en virtud de las cuales N_s tiene las características C .

Por tanto, podemos —por cierto, debemos— adoptar o exponer o emplear el núcleo conceptual N_s .⁸⁶

En esta interpretación resta solamente una aclaración de en qué consiste el fin epistémico que pone en movimiento la sucesión de esquemas conceptuales. Puesto que ni Kant ni el naturalista epistemológico sostienen la posibilidad de acceder a las cosas-en-sí, dicho fin no puede ser concebido en términos de mejor adecuación o correspondencia entre las representaciones y las cosas⁸⁷. Kant lo concibió desde su idealismo trascendental como la "universal y necesaria unidad de conciencia en la multiplicidad de las percepciones", pues entendía que se satisfacen nuestros fines epistémicos cuando logramos que nuestra experiencia lo es de un mundo unificado y legalmente ordenado, si bien unificado y ordenado de una única forma y para siempre. Desde el naturalismo evolucionista en cambio, el fin epistémico guarda el rasgo kantiano de la unificación o la integración —entendidas ahora como estructura— pero enmarcadas en términos de proceso:

⁸⁶ J. F. Rosenberg, 1975, p. 621. Además de la crítica de Gram ya señalada en la nota anterior, éste objeta que la articulación del razonamiento tampoco permite trazar, como Kant pretendiera, una satisfactoria distinción entre principio y teorema y entre pruebas apagógicas y ostensivas como propia de la argumentación trascendental. (Véase cap. 1, pp. 32-34 y cap. 2, pp. 45-51). De tal modo que, también en este aspecto la propuesta de la forma fracasa, si mediante ella se busca determinar el carácter específico del argumento. Cf. M. S. Gram, 1975, pp. 625-626. Para las referencias de Rosenberg a la relación del argumento con la distinción principio-teorema y las pruebas ostensivas, véase J. F. Rosenberg, 1975, pp. 619-620.

⁸⁷ Considero que Genova se equivoca cuando atribuye a Rosenberg el sostener que el fin epistémico último es el logro de la estructura conceptual que mejor se ajusta a los hechos (cf. A. C. Genova, 1984, p. 475). Por el contrario, Rosenberg está diciendo que una muestra del brillante espíritu kantiano la constituye el reconocimiento de la inviabilidad de un realismo inocente y de que no hay acceso a "las cosas" si no es a través de núcleos conceptuales, cada uno de los cuales necesita ser justificado por una deducción. Sin embargo, en este pluralismo sucesivo se puede seguir hablando de mayor "adecuación", pero solo en el sentido de mayor logro integrador. Cf. J. F. Rosenberg, 1975, pp. 621-623. Nuestra lectura de Rosenberg coincide, entonces, más bien con la de Rorty; cf. R. Rorty, 1979 a, p. 94.

"Es, entonces, el *éxito integrador* lo que justifica nuestras prácticas conceptuales. Más precisamente, lo que legitima nuestra adopción y empleo de un núcleo sucesor es que la reconceptualización de nuestro mundo permite su reunificación como un mundo ordenadamente singular en el que las regularidades inconexas experimentadas como en el mundo a través del medio del núcleo predecesor, re-emergen como regularidades de fenómeno en el sucesor y, de este modo, pueden ser experimentadas, no como en el mundo, sino como en nosotros. [...] La evolución epistémica refleja así a la biológica. El progreso en cada una de ellas es medido por la emergencia sucesiva de sistemas más y más completamente unificados, estructurados e integrados."⁸⁸

Resumiendo, allí donde Kant concebía invariabilidad, los naturalistas ven proceso, y donde Kant sostenía un esquema conceptual único ellos postulan esquemas conceptuales plurales y alternativos, pero uno y otros pueden aducir y defender la posibilidad y necesidad de deducciones trascendentales como aquellos argumentos que legitiman la adopción de aquel determinado conjunto de conceptos que mejor permite integrar nuestras experiencias, y con ello el mundo en el que las vivenciamos⁸⁹.

⁸⁸ J. F. Rosenberg, 1975, p. 622. El énfasis es mío.

⁸⁹ Cf. J. F. Rosenberg, 1975, pp. 618-624. Rosenberg reconoce que entendidas dentro del contexto del naturalismo evolucionista las deducciones trascendentales no difieren de una abducción peirceana, así como tampoco la síntesis integral de la experiencia en un mundo unificado difiere de lo que Peirce llamó "la fijación de creencia". Cf. J. F. Rosenberg, 1975, p. 623.

A. C. Genova critica la reconstrucción de Rosenberg en términos distintos a los de Gram. Para Genova el problema de esta aparente defensa de las deducciones trascendentales es que las reduce a aquellas explicaciones que Kant opone a ellas, es decir, a deducciones empíricas. Pues considera que sólo la evidencia empírica disponible puede garantizar el reemplazo de un núcleo conceptual por otro "que se ajuste mejor a los hechos". Y esto, efectivamente, parece corresponder a la caracterización kantiana de aquellas otras deducciones: "[...] la deducción *empírica*, [...] señala el modo como un concepto ha sido adquirido por experiencia y reflexión sobre la experiencia" (A85 = B 117).

Cf. A. C. Genova, 1984, p. 476. Sin embargo, considero que esta crítica también puede estar dictada por la lectura que objetara en nota 87 y que pone más énfasis en el mejor ajuste entre el núcleo conceptual y los hechos y no, como creo sostiene Rosenberg, en un mayor éxito integrador. También en este caso la deducción perderá, como sostendré, el carácter trascendental, pero no por hacer de ella una deducción empírica, sino por pretender una deducción de algo similar a las Ideas kantianas. Véase más adelante pp. 241-242.

No obstante, se puede acordar con Genova, en la medida en que une la interpretación de Rosenberg a la de Körner y a la más temprana de Rorty, e indica que todas ellas comparten el rasgo de hacer de los argumentos trascendentales deducciones hipotéticas, aspecto por el cual, nuevamente, si se pretendía una defensa, el logro es un ataque. La razón es que si el objetivo de Kant con sus pruebas era el de establecer condiciones absolutas para toda experiencia humana, lo que se tiene ahora bajo las consideraciones de Rosenberg, Körner y Rorty son las presuposiciones que se deben afirmar *si* uno admite cierta interpretación de la experiencia expresada en las premisas epistémicas. De allí que ellas varíen condicionalmente a esas reconceptualizaciones históricas. Cf. A. C. Genova, 1984, pp. 474-477.

Para una defensa de la interpretación de Rosenberg, véase Paul F. Johnson, 1984, esp. pp. 37-39.

3. Kant frente a críticos y supuestos defensores

Las críticas que se han considerado hasta aquí son las que por lo común se señalan como las que básicamente pueden dirigirse contra los argumentos trascendentales⁹⁰. Sin embargo, ante la falta de una noción precisa y unívoca de "argumento trascendental", ellas nacen de considerar la comprensión más general de éste, o bien alguna de las muchas más acotadas que pueden encontrarse en la bibliografía sobre el tema, o simplemente de privilegiar el tratamiento de los argumentos concretos desarrollados por uno que otro autor determinado. Por eso, aunque ya en la exposición de cada una de las objeciones han aparecido ciertos aspectos que comprometen la argumentación de Kant y las razones que se aducen con respecto a ello, creo pertinente, no obstante, evaluar bajo los puntos críticos señalados la que, en este trabajo, he considerado es la comprensión que el propio Kant tuvo del procedimiento argumentativo propio de la filosofía crítica, pero que guarda continuidad con concepciones del argumento trascendental de nuestros días.

Las reflexiones hechas aquí sobre el proceder argumentativo kantiano partieron de la conclusión de que *un argumento trascendental en sentido contemporáneo* es un argumento de *forma* deductiva —en un sentido amplio de deducción— dirigido a probar una presuposición trascendental. Esto último indica que el *tema* u objeto de la argumentación se restringe al conocimiento, el discurso o el lenguaje con el *propósito* antiescético de mostrar la posibilidad de los mismos. Para ello, la estrategia seguida es la refutación de la posición del oponente por el recurso de dejarlo sin alternativa a la aceptación de lo que rechaza.

Tal comprensión permitió, a su vez, señalar los siguientes momentos que debe, entonces, tener en cuenta la argumentación y que las pruebas de Kant también satisfacen:

- En primer lugar se debe desplegar una estrategia antiescética, que, en principio, supone considerar al escético como participante en una praxis discursiva y argumentativa. Por ello, el debate debe iniciarse desde lo que él mismo esté dispuesto a aceptar como punto de partida del argumentar.

⁹⁰ Cf. por ejemplo, R. Aschenberg, 1978, esp. pp. 341-358; E. Förster, 1989, pp. 14-18, A. C. Genova, 1984, pp. 470-478, M. S. Gram, (1978) ²1984, pp. 149-158, A. C. Grayling, 1992, pp. 507-509, R. C. S. Walker, 1989, pp. 65-75.

- En segundo lugar, hay que mostrarle qué condición o condiciones son necesarias para que le haya sido posible emplear el esquema conceptual que contiene a su creencia inicial, admitida por él como verdadera y justificada. Es esto lo que supone que se le está mostrando, no las condiciones de un hecho cualquiera, sino de uno especial; se trata de un hecho cognoscitivo (discursivo o lingüístico); pero, entonces, aquellas condiciones, por ser condiciones del conocimiento, son propiamente, en términos kantianos, condiciones trascendentales.
- En tercer lugar, hay que determinar cuáles son ellas, es decir, cuál es ese marco conceptual básico posibilitante de cualquier otra creencia.
- En cuarto lugar, hay que afianzar las condiciones halladas mediante el recurso de excluir posibles alternativas, mostrando así que, como condiciones necesarias, también son únicas, es decir, que otros esquemas alternativos no sirven a los mismos propósitos de posibilitar el conocimiento (el discurso o el lenguaje)⁹¹.

Algunos de estos puntos indican que, así entendido, el argumento cae bajo las consideraciones de Stroud. Se trata de un argumento antiescético, que además exhibe un carácter general en tanto lo que se halla involucrado en la argumentación, para el caso de lo que Kant tiene en cuenta en la KrV, es el conocimiento como tal. Sin embargo, como se recordará, la reconstrucción aquí presentada incorpora la enmienda que Walker propone con respecto al retrato de la posición escéptica de la que parten los argumentos de Strawson. El argumento no se dirige a mostrarle al escéptico que debe simplemente aceptar una creencia, puesto que de hecho éste hace eso, sino a mostrarle que algunas de ellas son justificadas, que es aquello que él cuestiona. Para hacerlo, el argumento no debe entonces partir de las creencias cuya justificación el escéptico pone en duda, como serían las que están al inicio mismo de los argumentos de Strawson o de las consideraciones de Stroud, es decir, que hay un mundo, objetos u otras mentes. El argumento, como se ha dicho, saca fuerzas de su propia debilidad. Dará comienzo desde creencias más débiles, que el escéptico no cuestione ni siquiera en cuanto a su justificación. A partir de ellas, el filósofo trascendental le mostrará que las mismas tienen como

⁹¹ Véase caps. dos y tres, y cap. cuatro, pp. 88-98. Se ha señalado que, para el caso específico de las pruebas kantianas un quinto, pero eventual momento, consiste, en articular las condiciones halladas en aquellas proposiciones que sirven como presuposiciones a propósitos adicionales, por ejemplo, la significatividad o la verdad.

condición de posibilidad otras, aquellas más fuertes que él pone en duda, y que ahora tendrá que admitir si quiere seguir manteniendo su creencias justificadas anteriores. Ello requiere a lo sumo, la aceptación de entrar en un juego argumentativo que supone prestar asentimiento también a algunas reglas lógicas, pero nada parecido a algún principio de verificación.

Por otro lado, esta línea interpretativa se enlaza de alguna manera con la defensa que también Peter Hacker desarrolla del argumento trascendental frente a la objeción de verificacionismo encubierto sostenida por Stroud. Hacker aduce que, efectivamente, si se retrata al escéptico tal como lo hace este último, es decir, como alguien que alega a la vez

(a) que tiene sentido todo miembro de una clase particular de proposiciones —aquellas sobre particulares objetivos, otras mentes, el futuro o el pasado—
y

(b) que nunca podemos saber si algunas de ellas son verdaderas o falsas, una refutación sostenida sobre la base de que, si las proposiciones de un cierto tipo son significativas también debe ser posible conocerlas o verificarlas, es efectivamente una refutación en términos del verificacionismo⁹². Sin embargo, lo que sucede es que tal reconstrucción del argumento no ha captado adecuadamente la naturaleza del escéptico. El escéptico epistemológico es esa construcción fantasmagórica que asola en las discusiones gnoseológicas desde que fuera liberada por la imaginación cartesiana. Surge como el tenaz oponente de las pretensiones cognoscitivas, pero termina hermanado a Descartes en su aceptación de que la brecha entre apariencia y realidad colapsa cuando se trata de los propios pensamientos. Tanto él como Descartes saben que les parece que ven (oyen, gustan, sienten, huelen) una cosa, simplemente porque así les parece⁹³. La verdad está aquí justificada porque el conocimiento de los propios pensamientos es de carácter inmediato. El escéptico y el cartesiano volverán a distanciarse sólo cuando a partir de allí surja cualquier afirmación que implique el paso de estos enunciados acerca de los pensamientos de objetos a enunciados sobre los objetos mismos. Pues el escéptico únicamente acepta los primeros, pero sigue cuestionando los últimos, y la legitimidad de la inferencia de unos a otros. De esta manera, sin duda es correcto afirmar que él considera que las proposiciones acerca de los objetos o, en términos strawsonianos, sobre particulares objetivos, tienen sentido. También es correcto que sostiene la imposibilidad de conocer si algunas de ellas

⁹² Cf. P. Hacker, 1972, p. 78, c. 2

⁹³ Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*. AT, VII, 25-26.

son verdaderas o falsas. Lo incorrecto es omitir la pretensión crucial sobre la que se asienta el argumento trascendental —al menos el kantiano— en contraste con el argumento verificacionista, y que es esta aceptación común de que conocemos la verdad acerca de las proposiciones que conciernen a nuestros propios pensamientos. Pues si el argumento trascendental muestra —como considero que la reconstrucción del argumento de la deducción trascendental de 1787 dada en este trabajo lo hace—, que la verdad misma de las experiencias perceptuales depende de la verdad de proposiciones acerca de la objetividad de los objetos, el escéptico ya no puede negar las segundas sin negar por ello las primeras. Pero, éstas son tales, que ni él mismo, puede renunciar a ellas, como Descartes ya lo supiera observar. En cambio, si la prueba comenzara del modo en que lo hace la reconstrucción de Stroud del argumento de Strawson —esto es por la aceptación de la creencia en particulares objetivos o por la aceptación de la significatividad de proposiciones acerca de dichos particulares—, tras la refutación verificacionista, el escéptico bien puede renunciar a su creencia inicial, pues, en este caso, ella no compromete algo que él no puede negar. Es decir, él puede negar no sólo la justificación, sino incluso la creencia en particulares objetivos. En cambio, para decirlo una vez más, no puede negar del mismo modo la creencia que está a la base de la refutación trascendental, esto es, la de sus propios pensamientos⁹⁴.

Enfocado de esta manera, el proceder trascendental tiene, pues, más semejanza a lo que en él ve la consideración de Rorty. Muestra cómo las creencias que el escéptico acepta como punto de partida por no cuestionarlas en su justificación, son parasitarias de aquellas otras cuya justificación él no admitía⁹⁵. Dejando de lado por el momento la curiosa valoración positiva que Rorty hace de algunos argumentos trascendentales como exitosos en su empresa de socavamiento de la filosofía trascendental, habrá que evaluar, entonces, hasta qué punto la aparente defensa de Rorty deja intactas las pretensiones de Kant. Ya se ha señalado que, de algún modo, esa posición más moderada de Rorty que ve en el argumento trascendental un argumento *ad hominem* y develador de paritismo, se enlaza a la perspectiva crítica de Körner. Así como para Rorty no hay posibilidad de obtener "al por mayor" los beneficios que, contra el escéptico pretende el argumento, Körner considera que no hay posibilidad de desarrollar el argumento en la medida en que pretenda ser una respuesta única y absoluta frente a toda forma de

⁹⁴ Cf. P. Hacker, 1972, pp. 79-80 y 84.

⁹⁵ La misma relación hace D. Ehring (1976, p. 29), si bien sigue una línea de defensa de la posición de Stroud.

escepticismo. Esa convicción mueve al primero, además, a discutir la pretensión de que el argumento excluya *toda* alternativa o pueda seguir desarrollándose por algún procedimiento que exhiba que ninguna alternativa posible puede cumplir también las condiciones que el esquema conceptual de cada caso ha logrado satisfacer. Sin embargo, se puede hacer valer al respecto, y en general, una contrarréplica de E. Förster. Éste ha aducido que la objeción de Rorty es equívoca en base a un sentido confuso del término 'alternativa', y que podría condensarse en que no hay alternativas en plural: dado algo, el ámbito completo de lo que se le opone constituye su singular alternativa. Así, para el caso del argumento trascendental como argumento antiescético, cuando el oponente pone en juego la negación de una de las condiciones necesarias del conocimiento o la experiencia, no está afirmado una alternativa en particular entre muchas posibles y que pueden incluir algunas que él no ha imaginado, sino el *dominio total* de posibles alternativas a esa condición. De tal modo que si bien uno puede imaginar quizás diferentes posiciones o concepciones científicas o filosóficas basadas en la negación de la condición original, esto no agregaría nada al número de alternativas a *ella*⁹⁶.

Ahora bien, aun cuando comparto esta observación de Förster, creo, no obstante, que la misma es válida, sólo en tanto y en cuanto se tenga además en consideración lo que Genova llamaría el contexto metafilosófico en el que tiene lugar la argumentación. Tal como lo indica el primer momento del argumentar trascendental, la estrategia antiescética que se despliega está dirigida más hacia el escéptico como participante en una praxis discursiva, que contra el escepticismo. Y eso significa que, en cierto modo, los argumentos trascendentales quedan ligados al contexto en el que se desarrolla tal praxis, más precisamente al contexto filosófico dominante, que de alguna manera dicta principios en función de los cuales la posición del filósofo trascendental y la de su oponente pueden verse como agotando el campo de alternativas posibles. Así, para el caso del argumento kantiano de la deducción de 1787, el escéptico humano sólo admite la posibilidad de datos sensibles simples o complejos y aparentemente desestima formas de imposición de unidad, sea negando al sujeto que las imparte, sea rechazando el posible objeto unificado. Sin embargo, como se acaba de ver en función de la crítica anterior, tanto él como el filósofo trascendental que lo combate comparten un contexto filosófico que posibilita el acuerdo mínimo para que pueda entenderse que hay en la discusión una situación de diálogo. Comparten un lenguaje común que se refiere a

⁹⁶ Cf. E.Förster, 1989, p. 15.

representaciones o ideas y, por ello mismo, una aunque sea mínima referencia a las facultades que las posibilitan. Siendo así, tanto la posición escéptica como la trascendental asumen las formas adecuadas a los principios de base. De tal modo que, aun cuando se considere que el filósofo humeano es solo un caso posible de otros muchos casos escépticos que compartan ese contexto y esos principios, es también en función de estos últimos que se puede agotar y pasar revista a todas las alternativas —si es que todavía se quiere admitirlas en plural— con el fin de evaluarlas mediante el test del genuino conocimiento⁹⁷. Para volver al ejemplo kantiano, y como ya se tuvo ocasión de señalar, una vez que se entiende el conocimiento como un resultado de las facultades y elementos de esas facultades puestos en juego, Kant puede hacer una nómina completa de posibles formas de comprender la sensibilidad, el entendimiento y sus combinaciones para agotar las distintas figuras que puede asumir una pretensión cognoscitiva e ir evaluándolas luego una a una. De allí que tampoco parezca demasiado inquietante, si de alternativas se trata, la posibilidad de otras concepciones concretas de espacio y tiempo o la posibilidad de otras lógicas, siempre que esas especies espacio-temporales siguieran enlazándose con una forma de aprehensión sensible o si esas lógicas continuaran respondiendo a un entendimiento que se concibe como discursivo.

Esto que se acaba de señalar no significa, sin embargo, que valga sin merecer reparos la propuesta de Rosenberg y su reinterpretación de las deducciones trascendentales en términos de la epistemología naturalizada. Pues según lo que recién se indicara, dentro de un contexto filosófico dado, siempre habrá para el filósofo trascendental un ámbito de consideraciones básicas, donde posibles formas alternativas de conocimiento quedan excluidas, aun

⁹⁷ Genova subraya mucho más detalladamente que es el principio de la revolución copernicana de Kant el que determina el contexto filosófico que hace de su deducción trascendental un argumento relevante y sólido. Aquel prescribe que "las cuestiones acerca de la posibilidad, condiciones y límites del conocimiento son lógicamente anteriores a cualquier determinación de la existencia y naturaleza de los objetos conocidos" (A. C. Genova, 1984, p. 485), o más brevemente que "la determinación de los objetos de conocimiento depende de una [lógicamente] previa determinación de las condiciones del conocimiento humano" (p. 486). Esta reorientación de las convicciones filosóficas era compartida en sus lineamientos generales tanto por racionalistas como por empíricistas, aun cuando las consecuencias que de ella extraían fueran distintas de las del filósofo trascendental. Y es ese marco común el que posibilita la consideración de todo desafío escéptico interno relevante.

De la misma manera, cualquier evaluación de los argumentos trascendentales de filósofos posteriores a Kant, como por ejemplo, los de Wittgenstein y Strawson, debiera tener en cuenta el contexto correspondiente explicitando un principio análogo al copernicano establecido en términos del llamado "giro lingüístico". Cf. A. C. Genova, 1984, pp. 485-495.

cuando en otros ámbitos dependientes del primero quepa admitir el pluralismo de teorías. Para Kant ese ámbito básico se expresa en aquellas proposiciones trascendentales que determinan lo que ha de valer como percepción, como experiencia e incluso como naturaleza en sentido formal. Y si bien ellas son el fundamento necesario que prescribe la forma y la legalidad inherente a otras proposiciones que, para Kant, son proposiciones sintéticas *a posteriori* integrables en teorías científicas acerca de objetos en particular, estas últimas proposiciones, como así también su articulación ideal ya no puede ser justificada por deducciones de carácter trascendental o bien por pruebas que revistan el mismo tenor que las desplegadas en la Analítica⁹⁸. En sentido propio, las trascendentales han de ser pruebas a favor de la objetividad como tal y que, por tanto, son necesarias para la posibilidad del objeto mismo. Por el contrario, la necesidad de cuerpos de conocimiento acerca de los objetos cada vez más integrados y sistemáticos es una necesidad subjetiva, que de satisfacerse, satisface no al objeto, sino a nosotros mismos como sujetos cognoscentes; necesidad que, como sujetos finitos, no logramos colmar de una vez y para siempre, sino en un lento proceso de cambio científico histórico⁹⁹.

Es por ello, también, que desde el punto de vista de la filosofía trascendental, ésta no puede trasmutarse, o más bien desaparecer, en epistemología naturalizada. Como bien señala Rorty, desde la perspectiva de los argumentos trascendentales que propone Rosenberg

no es claro qué *agrega* la epistemología a la ciencia. No es claro qué pueden hacer los filósofos para legitimar las pretensiones de conocimiento científico que los propios científicos no hayan hecho ya por sí mismos¹⁰⁰.

⁹⁸ A pesar de ciertas oscilaciones en las expresiones de Kant al respecto, a veces es enfático en su negación de la posibilidad de una deducción trascendental de las ideas, sea como conceptos de la razón (cf. A336 = B393) o como principios de su uso regulativo. Por ejemplo, sobre esto último, aun en los casos en que pareciera poder admitirse cierta incidencia de las ideas en la conformación de la objetividad y la experiencia, podemos leer lo siguiente: "Lo notable de estos principios [de la razón] y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser trascendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven, además, como regla de la experiencia posible. Empleados como principios heurísticos, dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia, *sin que, no obstante, pueda llevarse a cabo una deducción trascendental de los mismos, lo cual siempre es imposible en relación con las ideas*, tal como ya demostramos antes." (A 663-4 = B 690-1). El subrayado es mío.

⁹⁹ Cf. A 666-8 = B 694-6. Véase también J. E. Dotti, 1987/88, J. E. Dotti, 1990; G. Buchdahl, 1986.

¹⁰⁰ R. Rorty, 1979 a, p. 94.

Sin embargo, desde la perspectiva de Kant, y de los filósofos trascendentales en general, la filosofía tiene una tarea específica, aun cuando no sea la que Rorty esté dispuesto a reivindicar. Es ella la que tiene que señalar qué ha de valer como objeto y qué como conocimiento legítimo y objetivo, para que luego puedan venir los científicos a edificar teorías acerca de esos objetos desde aproximaciones diversas. Por eso, aunque ciertos señalamientos kantianos permitan aceptar que a esa filosofía no le son del todo ajenos argumentos a favor de una evaluación de cuál núcleo de conceptos es más conveniente adoptar históricamente en función de su mayor poder integrador, creo que, a diferencia de lo que hace Rosenberg, Kant no los rotularía de argumentos trascendentales. Kant acotaría el alcance del término esquema conceptual, circunscribiéndolo a aquellos elementos de conocimiento que dan cuenta de nuestra posibilidad básica de conocimiento objetivo, y, consiguientemente, solo aceptaría como trascendental un argumento a favor de la validez de dicho esquema.

Resta pues hacer frente a la posición extrema que sustenta Rorty sobre la base del argumento de Davidson. Sin embargo, por lo devastadora que parezca, cae presa de su propia lógica. Se puede muy bien admitir que la filosofía trascendental haya tenido que ir contrarrestando distintos embates de la imaginación escéptica en la medida en que cambiaba el contexto filosófico representacionista-cartesiano hasta el del giro lingüístico. También se puede admitir que en ese paso hayan surgido argumentos que ponen en cuestión las nociones básicas sobre las que se asienta una filosofía que ve en el problema de la justificación su tarea primordial. Pero como no hay argumento trascendental que, según Rorty, tenga la última y la única palabra¹⁰¹, lo mismo que cabe para la imaginación escéptica, es decir, la imposibilidad de conocerla por adelantado, también cabe para la imaginación trascendental.

Puede ocurrir que las imágenes del espejo y la filosofía sistemática vuelvan a revitalizarse por la acción de algún revolucionario de talento¹⁰².

En otras palabras, así como el buen argumento trascendental de Davidson no permite decir inteligiblemente que los esquemas conceptuales son diferentes o son uno solo, el hecho de que en su autorreferencialidad los argumentos trascendentales no logren autolegitimarse de modo definitivo, tampoco indica,

¹⁰¹ Cf. R. Rorty, 1972, p. 654.

¹⁰² R. Rorty, (1979 b) 1983, p. 354.

al menos hasta ahora, que terminen autoaniquilándose y sepultando con ellos a la filosofía trascendental de una vez y para siempre.

CONCLUSION

En las páginas que anteceden he pretendido mostrar que, a desmedro de lo que sostienen algunos detractores de los argumentos trascendentales, en especial, kantianos, pueden encontrarse en los textos de la primera *Crítica* aquellos elementos que demarcan un especial tipo de argumento o una peculiar estrategia de justificación. Me han interesado los aspectos que conectan estas pruebas kantianas con versiones contemporáneas del argumento, sea en ésta su posibilidad de afirmación o en las debilidades por las cuales se los critica y hasta se pide su acta de defunción. Pero más aun me ha entusiasmado la posibilidad que dan estas investigaciones de leer las principales pruebas de la KrV bajo lo que podrá estimarse como una cruda estructura diferente, pero que a mi juicio termina por aportar renovada luz a los oscuros y tortuosos laberintos de conceptos que se entrecruzan en las deducciones kantianas.

Frente a las imágenes de la derrota me he inclinado, pues, por las de la esperanza. No en la de revivir parte o toda una concepción de la filosofía por la que tal vez sea bueno a lo sumo sentir nostalgia. Pero sí en rescatar de ella alguna de sus convicciones, que tal vez no hayamos perdido y que remontan a un pensamiento aún más atrás de Kant. Ha llamado también mi atención que en el contexto de discusiones cartesianas acerca de la posibilidad de considerar el *cogito* como un argumento, una importante intérprete, Margaret Wilson, encuentre que en ese caso se trataría tal vez también de uno trascendental¹.

¹ "Pero, si el *cogito* no ha de interpretarse como un silogismo, ¿cómo hemos de entender el papel que desempeña el principio general "cualquier cosa que piensa existe", que Descartes está tan dispuesto a considerar en relación con él? Creo que la mejor respuesta es que a Descartes le interesaba su papel en el conocimiento del hipotético "Si pienso, existo", que se hace explícito en las *Meditaciones* (en varias versiones) aun cuando queda implícito en las otras obras. Presumiblemente, "Si pienso, existo" es una *instancia* de "Cualquier cosa que piensa existe". Pero ¿qué nos dice esto acerca del orden del conocimiento? ¿Diremos que el conocimiento de los principios es anterior o posterior al conocimiento de sus instancias?

Los textos cartesianos sugieren varias propuestas diferentes acerca de esta cuestión. El texto de los *Principios*, que seguramente es el que más se acerca a presentar el *cogito* como // un silogismo real, sugiere que se requiere un conocimiento explícito del

La posibilidad de considerar al *cogito* como argumento trascendental gráfica, creo, con más fuerza la convicción o la sospecha que anida en la propuesta de estos argumentos². Trataré de explicarme. Admítaseme la siguiente interpretación: que el genio maligno cuestiona la adecuación de las representaciones al mundo, pero deja intacta su coherencia lógica. La lógica interna que enlaza las representaciones sólo podría ser minada por la duda que instaura la posibilidad de un dios engañador, puesto que es dios el creador de las verdades eternas, entre ellas, las matemáticas (y si se quiere, su lógica deductiva). Sin embargo, si el *cogito* fuera un argumento, no sólo está indicando que hay alguna verdad que se sustrae del engaño, sea del genio, sea del dios, sino que hay una lógica, la que la devela, que también parece —a diferencia de la lógica matemática— incapaz de ser conmovida. O sea, podemos no saber muy bien cuál es esa lógica —por nuestra finitud, no la hemos elegido, debemos descubrirla—, pero no hay dios que logre vulnerarla. Y esto, no porque ella se anteponga a la elección de la voluntad divina, sino porque el engaño retrocede ante el *sí mismo*, o sea, pierde su razón cuando ya ha dejado de ser la posibilidad de engañar a otros. Para decirlo más claramente, puesto a engañar en cuanto a una lógica: con respecto a un mundo, un dios debiera crearlo sin lógica alguna o con una distinta a la que implanta en los entendimientos humanos. O, por lo que respecta a esta última y con independencia del mundo, dios debiera pensarla distinta a aquella que, por elegirla para su propio entendimiento, es la que vale. En ambos casos, se trata de un entendimiento divino engañando a otros menos perfectos o incluso más

principio para la certeza de la conclusión "existo". La *Conversación con Burman* presenta a Descartes sosteniendo que se requiere sólo un conocimiento *implícito* del principio. Esto parece que concuerda con el pasaje del *Discurso* en el que *Descartes parece estar razonando trascendentalmente* a partir del hecho de que él está cierto del *cogito* (en la versión particular) a las condiciones de posibilidad de esta certeza. Estas últimas no se señalan originalmente de manera explícita, se presentan como *presuposiciones*". (M. D. Wilson, 1990, pp. 97 -98. El subrayado más enfático es mío.)

² Deseo aclarar que no es mi intención afirmar o defender que el *cogito* sea, en general, un argumento, y, específicamente, uno trascendental. Para ello sería necesario introducir consideraciones propias de la filosofía de Descartes, en especial, su distinción entre intuición y deducción. En el presente trabajo sólo me interesa situarme y situar a otros en la posibilidad de interpretarlo como argumento trascendental, pues creo que es un buen instrumento retórico para indicar un rasgo importante e interesante que puede haber estado a la base de la ya prolongada discusión sobre argumentos trascendentales: la posibilidad de que los mismos no sólo prueben principios últimos, sino con una lógica de gran fuerza frente a desafíos escépticos. De todos modos, tampoco me perturba la posibilidad de que efectivamente sea un caso del argumento en cuestión: alguien en empatía con Kant tiende a dirigir sus positivas pasiones más hacia un argumento que hacia una intuición intelectual, y alguien que simpatiza con Kant y con Descartes puede hacerlo tanto hacia lo uno como hacia la otra.

ingenuos. Pero para engañar, dios debe saber de su obra y su razón, de tal modo que aún el crear un mundo sin lógica, o un entendimiento con una lógica divergente a la divina, parece la lógica de la operación de dios. Y de eso se trata con los argumentos trascendentales: de los actos de constitución o condiciones de posibilidad, si bien no de un mundo o de un orden de dimensiones divinas (y perversamente ideados para engañar a otros), sí de mundos y ordenes de contextura más humana (incluso en su perversión): los de la experiencia, el conocimiento, la moralidad, el lenguaje. Al igual que la propia existencia, podría ser que esas condiciones, si bien tampoco elegidas por nosotros, no puedan, de ningún modo y por ningún artificio, sustraerse a nuestra reflexión. Es la sospecha que alentara no sólo las meditaciones de Descartes, es la que anima los argumentos de Kant.

Beatriz von Bilderling

FUENTES

IMMANUEL KANT, *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, Walter de Gruyter, [1902], 1968 y ss.

IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 3. Auf., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, 2 vols.

IMMANUEL KANT, *Logik*, en *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, Vol. I.

IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, Vol. I.

IMMANUEL KANT, *Über die von der Königlische Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, en *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, Vol. II.

IMMANUEL KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, en *Schriften zur Naturphilosophie*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, 170 pp.

IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von W. Weischedel. 2. Auf. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, 461 pp.

IMMANUEL KANT, *Vorkritische Schriften bis 1768*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, 2 vols.

IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, Band VIII.

RENE DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (ed.). Paris, Garnier, 1963.

RENE DESCARTES; *Méditations Métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ; *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* herausgegeben von C. J. Gerhardt. Hildesheim, Georg Olms, [1887] 1960 y ss.

DAVID HUME; *Enquiry concerning Human Understanding; en Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited with introduction, comparative table of contents and analytical index by Selby Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1988 (reimpresión de 1777).

DAVID HUME; *A Treatise of Human Nature*. Edited with analytical index by L. A. Selby Bigge. 2nd. ed. Oxford, Clarendon Press, 1987.

OBRAS DE REFERENCIA

- BECK, LEWIS WHITE (ed.), 1969. *Kant Studies Today*. La Salle, Illinois, Open Court, IX, 507 pp.
- BIERI, PETER; HORSTMANN, ROLF-PETER and KRÜGER, LORENZ (eds.), 1979. *Transcendental Arguments and Science*. Essays in Epistemology. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel. 286 pp.
- BUTTS, ROBERT E. (ed.), 1986. *Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986*. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel. XII, 363 pp.
- DANCY, J. and SOSA E. (eds.). 1992. *A Companion to Epistemology*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 506-509.
- FÖRSTER, ECKART (ed.); 1989. *Kant's Transcendental Deductions . The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*. Stanford, California; Stanford University Press. X, 271 pp.
- GRAM, MOLTKE S. (ed.); 1984. *Kant: Disputed Questions*. Atascadero (USA), Ridgeview, 1984, 424 pp.
- KOPPER, JOACHIM und MARX, WOLFGANG (Hrsg); 1981. *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim, Gerstenberg, 420 pp.
- MOHANTY, J. N. and SHAHAN, ROBERT W., (eds.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. USA, University of Oklahoma Press/Norman, 285 pp.
- PRAUSS, GEROLD (Hrsg.); 1973. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln, Kiepenheuer & Witsch, 392 pp.
- SCHAPER, EVA und VOSSENKUHL, WILHELM (eds.), 1989. *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford, Basil Blackwell. X, 290 pp.
- SCHAPER, EVA und VOSSENKUHL, WILHELM (Hrsg.), *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentes Denken..* Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. VIII, 314 pp.

BIBLIOGRAFIA CITADA Y/O CONSULTADA

- ALBERT, HANS; 1982; "La ciencia y la búsqueda de la verdad. El realismo crítico y sus consecuencias para la Metodología"; en G. Radnitzky, G. Andersson, P. Feyerabend, A. Grünbaum y otros, *Progreso y racionalidad en la ciencia*. G. Radnitzky y G. Andersson (eds.). Versión española de L. Meana. Madrid, Alianza; pp. 182- 200.
- ALLISON, HENRY E., 1983. *Kant's Transcendental Idealism . An Interpretation and Defense*. New Haven and London, Yale University Press. IX, 389 pp. (Hay traducción castellana: *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona, Anthropos - México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992. 527 pp.)
- ALLISON, HENRY E., 1987. "Reflections on the B-Deduction", en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXV, Supplement, pp.1-15.
- ALLISON, HENRY E., 1971. "Kant's Transcendental Humanism; en *The Monist*, 55; pp. 182-207.
- ALLISON, HENRY E., 1994; "Apercepción y analiticidad en la deducción B", en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Dulce María Granja Castro (coord.). Barcelona/México, Anthropos/UAM, pp. 45-67.
- AMERIKS, KARL, 1978. "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument"; en *Kant-Studien*, 69. Jahrgang, Heft 3, pp. 273-287.
- ANGELELLI, IGNACIO, 1972. "On the Origins of Kant's 'Transcendental'", en *Kant-Studien*, 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 117-122.
- ANGELELLI, IGNACIO, 1975. "On Trascendental' Again", en *Kant-Studien* , 66. Jahrgang, Heft 1, pp. 116-120.
- AQUILA, RICHARD E.; 1976. "Two Kinds of Transcendental Arguments in Kant", en *Kant-Studien*, 67. Jahrgang, Heft 1, pp. 1-19.
- ASCHENBERG, REINHOLD, 1978. "Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson", en *Philosophisches Jahrbuch*, 85 Jahrgang, pp. 331-358.
- ASCHENBERG, REINHOLD; 1984. "Transzendente Argumentation: progressiv und analytisch. Zu Ross Harrisons analytischer Transzendentalphilosophy". En *Bedingungen der Möglichkeit* . E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.); Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 57-6 2.
- AUNE, BRUCE; 1972. "Rorty on Language and the World", en *The Journal of Philosophy* . Vol. LXIX, Nº 19, pp. 665-667.
- AUSTIN, JOHN L.; 1962. *How to Do Things with Words* . J. O. Urmson, comp. Oxford, The Clarendon Press. (Hay traducción al castellano: (1981) 1988. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 217 pp.
- AYER, ALFRED J.; 1965. *Lenguaje, verdad y lógica*. Trad. de Ricardo Resta. Buenos Aires, Eudeba. 196 pp.

- BAUM, MANFRED; 1979. "Transcendental Proofs in the *Critique of Pure Reason* ", en Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann y Lorenz Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht, D. Reidel, pp. 3-26.
- BAUM, MANFRED, 1986. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein, Hain bei Athenäum, 228 pp.
- BAUMGARTNER, HANS MICHAEL; 1984. "Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag ["Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentes Denken*. Eva Schaper und Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 80-87.
- BECK, LEWIS WHITE; 1968. "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?"; en Wolff, Robert Paul (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essay*. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, pp. 3-22.
- BECKER, WOLFGANG; 1984. *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*. Freiburg/München, Karl Alber, 295 pp.
- BECKER, WOLFGANG; 1985. "Kritik und Begründung in transzendentes Argumentation", en *Kant-Studien*, 76. Jahrgang. Heft 2, pp. 170-195.
- BENNETT, JONATHAN; 1979 a. "Analytic Transcendental Arguments"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 45-64.
- BENNETT, JONATHAN. 1979 b. *La Crítica de la razón pura de Kant*. 1. La Analítica. Trad. de A. Montesinos, Madrid, Alianza, 271 pp.
- BENNETT, JONATHAN, 1981. *La Crítica de la razón pura de Kant*. 2. La Dialéctica. Trad. Julio César Armero. Madrid, Alianza, 311 pp.
- BIERI, PETER; 1979. "Scepticism and How to Take It. Comment on Stroud ["The Significance of Scepticism"]"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 299-307.
- BIERI, PETER; 1987. "Philosophischer Skeptizismus". Einleitung; en *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Dritter Teil. P. Bieri (Hrsg.). Frankfurt am Main, Athenäum. pp. 290-306.
- BIERI, PETER; 1989. "Scepticism and Intentionality"; en *Reading Kant*, E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.). Oxford, Basil Blackwell, pp. 77-113.
- BIRD, GRAHAM; 1962. *Kant's Theory of Knowledge*. London, Routledge & Keagan Paul.
- BIRD, GRAHAM; 1974. "Recent Interpretations of Kant's transcendental Deduction", en *Kant-Studien*, 65. Jahrgang. Sonderheft, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses; G. Funke/J. Kopper (Hrsg.). Mainz 6.-10 April 1974. Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 1-14.
- BIRD, GRAHAM; 1984. "Bemerkungen zu Barry Strouds Beitrag ["Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Außenwelt"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, , pp. 230-235.

- BIRD, GRAHAM; 1989. "Kant's Transcendental Arguments"; en *Reading Kant*, E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.). Oxford, Basil Blackwell, pp. 21-39.
- BITTNER, RÜDIGER; 1974. "Transzendental", en Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild, (dirs.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Kösel Verlag, Vol 5, pp. 1524-1538. (Hay traducción al castellano: 1979. en Herman Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild y otros autores; *Conceptos fundamentales de filosofía*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Herder. Vol. 3, pp. 573-590.)
- BITTNER, RÜDIGER; 1979. "Transcendental Arguments, Synthetic and Analytic. Comment on Baum ["Transcendental Proofs in the *Critique of Pure Reason* "]", en Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann y Lorenz Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 27-35.
- BOLZANO, BERNARD; [1810], 1990. "Sur la doctrine kantienne de la construction des concepts par les intuitions" (*Appendice des Contributions à une exposition mieux fondée des mathématiques*); Traduit de l'allemand par Jacques Laz et Martin Baltzer; en *Philosophie*, N° 27, pp. 3-12.
- BOSSART, WILLIAM H.; 1977. "Kant's Transcendental Deduction"; en *Kant-Studien*, 68. Jahrgang, Heft 4, pp. 383-403.
- BOSSART, WILLIAM H.; 1971. "Is Philosophy Transcendental?"; en *The Monist*, 55, pp. 293-311.
- BRANDT, REINHARD; 1989; "The Deductions in the *Critique of Judgment* : Comments on Hampshire and Horstmann"; en *Kant's Transcendental Deductions*. E. Förster (ed.). Stanford, California; Stanford University Press, pp. 177-190.
- BRITTAN, GORDON G. JR.; 1978. *Kant's Theory of Science*. Princeton, New Jersey; Princeton University Press, XII, 215 pp.
- BROAD, C. D.; 1979. *Kant. An Introduction*. C Levy (ed). Cambridge, Cambridge University Press. XII, 319 pp.
- BRÜCKNER, ANTHONY L.; 1983. "Transcendental Arguments I"; en *Noûs*, Vol XVII. N° 4, pp. 551-575.
- BRÜCKNER, ANTHONY L.; 1984. "Transcendental Arguments II"; en *Noûs*, Vol. XVIII. N° 2, pp.197-225.
- BRÜCKNER, ANTHONY L.; 1993. "One More Failed Transcendental Argument"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol LIII. N° 3, pp. 633-636.
- BUBNER, RÜDIGER; 1974. "Zur Struktur eines transzendentalen Arguments"; en *Kant-Studien*, 65. Jahrgang, Sonderheft, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses; G. Funke/J. Kopper (Hrsg.). Mainz 6.-10 April 1974. Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp, 15-27. (Hay traducción inglesa: 1975. "Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction"; en *Review of Metaphysics*, Vol. XXVIII, N° 111, pp. 453-467).
- BUBNER, RÜDIGER; 1979. "Transcendentalism and Protoscience. Comment on Lorenz ["The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue 'Construction' versus 'Description' in the Philosophy of Science"]"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 191-195.

- BUBNER, RÜDIGER; 1984. "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 63-79. (Hay traducción francesa de una versión anterior, ambas de 1981: "L'Autoréférence comme structure des arguments transcenden taux". Traduit de l'allemand par Joëlle Masson et Olivier Masson. En *Les Études Philosophiques*, N° 4, pp. 385-397).
- BUCHDAHL, GERD; 1969. *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Oxford.
- BUCHDAHL, GERD; 1974. "Transcendental Reduction. A Concept for the Interpretation of Kant's Critical Method"; en *Kant-Studien*, 65. Jahrgang. Sonderheft, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses; G. Funke/J. Kopper (Hrsg.). Mainz 6.-10 April 1974. Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 28-44.
- BUCHDAHL, GERD; 1984. "Transzendente Beweisführungen in Kants Philosophie der Wissenschaft. Bemerkungen zu Hermann Krings' Beitrag ["Funktion und Grenzen der Transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft "]". En *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 104-114.
- BUCHDAHL, GERD; 1986, "Kant's 'Special Metaphysics' and *The Metaphysical Foundation of Natural Science*", en BUTTS, ROBERT E. (ed.). *Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986*. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel. pp. 127-161.
- BURIAN, RICHARD M.; 1979. "Sellarsian Realism and Conceptual Change in Science"; en en P. Bieri, R.-P. Horstmann y L. Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 197-225.
- CAIMI, MARIO P. M.; 1996. "About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic"; en *Studi Kantiani*, IX, pp. 27-46.
- CARL, WOLFGANG; 1979. "Comment on Rorty ["Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism"]", en P. Bieri, R.-P. Horstmann y L. Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 105-112.
- CARL, WOLFGANG; 1989. "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories"; en *Kant's Transcendental Deductions*. E. Förster (ed.). Stanford, California; Stanford University Press, pp. 3-20.
- CARNAP, RUDOLPH, 1950. "Empiricism, Semantics and Ontology", en *Revue Internationale de Philosophie*, 4eme. Année, N° 11, pp. 22-40. (Una segunda versión, con ligeras modificaciones se publicó como Suplemento de la segunda edición de *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago/London, Toronto, University of Chicago Press/Cambridge University Press/The University of Toronto Press, (21956) 1960, pp. 205-221. Hay traducción castellana de esta segunda versión: (1981) 1986; "Empirismo, semántica y ontología". Trad. de Alfredo Deaño; en *La concepción analítica de la filosofía*. Selección e introducción de Javier Muguerza. Versión española de A. Deaño, J. C. García Bermejo, J. Muguerza, M. Sacristán, V. Sánchez de Zavala, C. Solís y J. L. Zofio. Madrid, Alianza, pp. 400-419).
- CARSON, EMILY; 1999. "Kant on the Method of Mathematics", en *Journal of the History of Philosophy*, Volume XXXVII, N° 4, pp. 629-652.

- CHRISTENSEN, C. B.; 1994. "Peirce's Transformation of Kant"; en *Review of Metaphysics* , 48, September, pp. 91-120.
- CLARKE, T.; 1972. "The Legacy of Skepticism", en *The Journal of Philosophy*. LXIX, Nº 20, November, pp. 754-769.
- COPPOCK, PAUL; 1987. "Putnam's Transcendental Argument", en *Pacific Philosophical Quarterly* , 68, pp. 14-28.
- CRAMER, KONRAD; 1979. "A Note on Transcendental Propositions in Kant's *Critique of Pure Reason*. Comment on Baum ["Transcendental Proofs in the *Critique of Pure Reason* "]", en Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann y Lorenz Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science* . Dordrecht, D. Reidel, pp. 37-43.
- CRAWFORD, PATRICIA, 1961/2. "Kant's Theory of Philosophical Proof", en *Kant-Studien* , 53. Jahrgang, Heft 3, , pp. 257-268.
- DANCY, JONATHAN; (1985) 1993. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducción de José Luis Prades Celma. Madrid, Tecnos, 291 pp.
- DAVIDSON, DONALD; 1984. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth & Interpretation* . Oxford, Oxford University Press, pp. 183-198. (Hay traducción castellana: Donald, Davidson; "De la idea misma de un esquema conceptual" (1974); en *De la verdad y de la interpretación*. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje. Trad. Guido Filippi. Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 189-203).
- DAVIDSON, DONALD; (1970) 1990. "En defensa de la Convención T", en *De la verdad y de la interpretación*. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje. Trad. Guido Filippi. Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 82-91.
- DE ANGELIS, ENRICO; 1964. *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento* . Pisa, Università degli Studi di Pisa, 234 pp.
- DEWEY, JOHN; 1981 a. "Kant and the Philosophic Method", en *The Philosophy of John Dewey*. John J. McDermott (ed.). Introduction and Commentary by John J. McDermott. Chicago and London, The University of Chicago Press. pp. 13-24.
- DEWEY, JOHN; 1981 b. "Psychology as Philosophic Method", en *The Philosophy of John Dewey*. John J. McDermott (ed.). Introduction and Commentary by John J. McDermott. Chicago and London, The University of Chicago Press. pp. 116-135.
- DONEY, WILLIS; 1966. "Körner on Categorical Schemata"; en *The Journal of Philosophy*. Vol. LXIII, Nº 19, pp. 561-564.
- DOTTI, JORGE E.; 1987/1988. "La razón en su uso regulativo y el a priori del 'sistema' en la primera Crítica", en *Revista de Filosofía* . Madrid. Editorial Complutense. 3ª época, Vol. I, pp. 83-103.
- DOTTI, JORGE E.; 1990. "El juicio como apriori epistemológico"; en *Revista Latinoamericana de Filosofía* . Vol. XVI, Nº 3, noviembre 1990, pp. 291-317.
- DRYER, DOUGLAS POOLE, 1966. *Kant's Solution for Verification in Metaphysics* . London, George Allen & Unwin, 530 pp.

- DUNCAN, HOWARD; 1986. "Kant's Methodology: Progress beyond Newton?", en Robert E. Butts (ed.), 1986. *Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986*. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel, pp. 273-306.
- ECHEVERRÍA, JAVIER; 1984. "Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna". En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. 6. Ezequiel de Olaso (ed.), "Del Renacimiento a la Ilustración I. pp. 77-109.
- EHRING, DOUGLAS; 1976. "Transcendental Arguments: Verificationism or Parasitism?", en *Auslegung*, Vol. 4, pp. 21-40.
- EISLER, RUDOLF, 1930 [21961]. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichem Nachlass*. 2º reimp. Hildesheim, Georg Olms, VIII, 642 pp.
- ELDER, CRAWFORD L.; 1980. "Kant and the Unity of Experience", en *Kant-Studien*, 71. Jahrgang, Heft 3, pp. 299-307.
- EWING, A. C.; 1924. *Kant's Treatment of Causality*. 1ª reimp. U.S.A., Archon Books, 1969, X, 243 pp.
- FERRARIN, ALFREDO; 1995. "Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition"; en *Kant-Studien*, 86. Jahrgang, Heft 2, pp. 131-174.
- FINK-EITEL, HEINRICH; 1978. "Kants transzendente Deduktion der Kategorien als Theorie des Selbstbewusstseins"; en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32. Jahrgang, Heft 2, pp. 211-237.
- FÖRSTER, ECKART; 1989. "How Are Transcendental Arguments Possible?", en *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. E. Shaper and W. Vossenkuhl (eds.). Oxford, Basil Blackwell, pp. 3-20.
- FRAASEN, BASC. van; 1968. "Presupposition, Implication, and Self-Reference"; en *The Journal of Philosophy*, LXV, N° 5, pp. 136-152.
- FRANGIOTTI, MARCO ANTONIO; 1995. "Skepticism, Metaphysical Realism and Transcendental Arguments", en *Diálogos*, 66, pp. 79-92.
- FRIEDMAN, MICHAEL; 1992. *Kant and the Exact Sciences*. London/Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, XVII, 357 pp.
- GARCIA BELSUNCE, EDUARDO; 1973. "El pensamiento de Kant en 1762-63", en *Cuadernos de Filosofía*, Año XI, N° 20, pp. 357-369.

- GENOVA, ANTHONY C.; 1982; "Kant's Notion of Transcendental Presupposition in the First *Critique*". J. N. Mohanty and R. W. Shahan (eds.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. USA, University of Oklahoma Press/Norman, pp. 99-126.
- GENOVA, ANTHONY C.; 1984.' "Good Transcendental Arguments"; en *Kant-Studien*, 75. Jahrgang, Heft 4, pp. 469-495.
- GEUSS, RAYMOND; 1984. "Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag ["Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*, E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 88-90.
- GOLDMAN, ALAN H.; 1974, "Can A Priori Arguments Refute The Sceptic?", en *Dialogue*, N° 13, pp. 105-109.
- GOMEZ, RICARDO J.; 1991 a. "Science and Analytic Wholes"; en *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. G. Funke (Hrsg.); Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990. Bonn, Bouvier, pp. 463-472.
- GOMEZ, RICARDO J.; 1991 b. "Totalidades analíticas. Un eslabón perdido entre Leibniz y Kant"; en *Análisis Filosófico*. Vol XI, N° 2, pp. 133-140.
- GOMEZ CAFFARENA, JOSÉ; 1996. "Estudio preliminar" a Immanuel Kant. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible. Disertación de 1770*. Versión castellana de Ramón Ceñal Lorente. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. IX-LXI.
- GRAM, MOLTKE S.; 1968. *Kant, Ontology & the A Priori*. Evanston, Northwestern University Press, X, 194 pp.
- GRAM, MOLTKE S.; 1971. "Transcendental Arguments", en *Noûs*, Vol. V, N° 1, pp. 15-26.
- GRAM, MOLTKE S.; 1973. "Categories and Transcendental Arguments", en *Man and World*, Vol. 6, N° 3, pp. 252-269.
- GRAM, MOLTKE S.; 1974. "Must Transcendental Arguments be Spurious?"; en *Kant-Studien*, 65. Jahrgang, Heft 3, pp. 304-317.
- GRAM, MOLTKE S.; 1975. "Must We Revisit Transcendental Arguments?"; en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXII, N° 18, pp. 624-626.
- GRAM, MOLTKE S.; (1978) ²1984. "Do Transcendental Arguments Have a Future?"; en *Kant: Disputed Questions*; Atascadero (USA), Ridgeview, pp. 133-166. (También en *Neue Hefte für Philosophie*. 14. Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie. pp. 23-56.).
- GRAM, MOLTKE S.; 1979. "Transcendental Arguments: A Meta-Critique"; en *Kant-Studien*, 70. Jahrgang, Heft 4, pp. 508-513.
- GRAM, MOLTKE S.; 1984 a. *The Transcendental Turn. The Foundation of Kant's Idealism*. Gainesville/Tampa; University Presses of Florida, XII, 260 pp.
- GRAM, MOLTKE S.; ²1984 b. *The Patchwork Thesis*. Introduction; en *Kant: Disputed Questions*; Atascadero (USA), Ridgeview, pp. 15-24.
- GRANJA CASTRO, DULCE MARIA; 1994. "¿Es solipsista el 'yo' kantiano?", en *Kant: de la 'Crítica' a la filosofía de la religión*. Dulce María Granja Castro (Coord.); Barcelona, Anthropos, pp. 69-93.

- GRAYLING, A. C.; 1992. "Transcendental Arguments"; en *A Companion to Epistemology*. J. Dancy and E. Sosa (eds.). Oxford, Basil Blackwell, pp. 506-509.
- GRIFFITHS, A. PHILLIPS; 1967, "Ultimate Moral Principles: Their Justification"; en *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London, Macmillan & Free Press/Collier, Vol. 8, pp. 177-182.
- GRIFFITHS, A. PHILLIPS; 1969. "Transcendental Arguments"; en *Proceedings of The Aristotelian Society*, Supplement. Vol. XLIII, pp. 165-180.
- GUYER, PAUL; 1983. "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism"; en *The Philosophical Review*, XCII, N° 3, pp. 329-359.
- GUYER, PAUL; 1984 a. "Der transzendente Status der Systematizität. Bemerkungen zu Hermann Krings' Beitrag ["Funktion und Grenzen der *Transzendentalen Dialektik* in Kants *Kritik der reinen Vernunft*"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 115-122.
- GUYER, PAUL; 1984 b. "Direktes Wissen und die 'Widerlegung des Idealismus'. Bemerkungen zu Barry Strouds Beitrag ["Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Außenwelt"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 236-242.
- HACKER, PETER; 1972. "Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?"; en *American Philosophical Quarterly*. Vol. 9, N° 1, pp. 78-85.
- HAHN, HANS; 1936. "La crisis de la intuición". Traducción de Najmen Grinfeld; en *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*. Teoría VII. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 93-127.
- HARRISON, ROSS; 1984. "Zeitlose Notwendigkeiten des Denkens"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 42-56. (Hay traducción inglesa: 1989. "Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History", en *Reading Kant*, E. Schaper and W. Vossenkuhl. Oxford, Basil Blackwell, pp. 43-54).
- HARTMAN, ROBERT S., 1972. "Kant's Science of Metaphysics and the Scientific Method"; en *Kant-Studien*, 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 18-35.
- HARTMANN, KLAUS; 1984. "Transzendente Argumentation. Eine Abwägung der verschiedenen Ansätze"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 17-41.
- HEIDEMAN, INGEBORG; 1981. "Über die methodische Funktion der Kategorientafel. Zum Problem der 'Eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie", en J. Kopper und W. Marx KOPPER, (Hrsg); *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim, Gerstenberg, pp. 43-78.
- HEIMSOETH, HEINZ, 1971. *Transzendente Dialektik*. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Viertes Teil: Die Methodenlehre. Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 645-847.
- HEMPEL, CARL G.; 1965. "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado"; en *El positivismo lógico*. A. J. Ayer (comp.). Trad. de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel. México, FCE, , pp. 115-136.

- HENRICH, DIETER; 1968/69. "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction"; en *Review of Metaphysics*, 22., pp. 640-659. (Hay versión alemana: 1973, "Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion"; en *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. G. Prauss (Hrsg.); Köln, Kiepenheuer & Witsch, pp. 90-104; y traducción castellana: "La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant". Trad. de Pedro Stepanenko. En *Kant: de la 'Crítica' a la filosofía de la religión*. Dulce María Granja Castro (coord.). Barcelona/México, Iztapalapa, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1994, pp. 23-67.)
- HENRICH, DIETER; 1979. "Challenger or Competitor? On Rorty's Account of Transcendental Strategies"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 113-120.
- HENRICH, DIETER; 1989; "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of Kant's 'Transcendental' Strategy in the First Critique"; en *Kant's Transcendental Deductions*. E. Förster (ed.). Stanford, California; Stanford University Press, pp. 29-46.
- HESSE, MARY; 1979. "Comment on von Weiszäcker ["The Preconditions of Experience and the Unity of Physics"]"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 159-170.
- HINSKE, NORBERT, 1973. "Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte", en *Kant-Studien*, 64. Jahrgang, Heft 1, pp. 56-62.
- HINTIKKA, JAAKKO; 1967. "Kant on the Mathematical Method", en *The Monist*, Vol. 51, pp. 352-375. (También en L. W. Beck (ed.), 1969. *Kant Studies Today*. La Salle, Illinois, Open Court, pp. 117-40).
- HINTIKKA, JAAKKO, 1972. "Transcendental Arguments: Genuine and Spurious"; en *Noûs*, Vol. VI, Nº 3, pp. 274-281.
- HINTIKKA, JAAKKO, 1973. "Quantifiers, Language-Games and Transcendental Arguments"; en *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford, Clarendon Press, cap. V. (Hay traducción castellana: 1976, "Cuantificadores, juegos de lenguaje y argumentos trascendentales", en *Lógica, juegos de lenguaje e información*. Temas kantianos de filosofía de la lógica. Trad. de A. García Suárez. Madrid, Tecnos, pp. 120-146.)
- HINTIKKA, JAAKKO, 1973. "Kant and the Tradition of Analysis"; en *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford, Clarendon Press, cap. IX, pp. 199-221 (Hay traducción castellana: 1976, "Kant y la tradición del análisis", en *Lógica, juegos de lenguaje e información*. Temas kantianos de filosofía de la lógica. Trad. de A. García Suárez. Madrid, Tecnos, pp. 231-255.)
- HINTIKKA, JAAKKO; 1984. "Das Paradox transzendentalen Erkenntnis", en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 123-149.
- HORSTMANN, ROLF-PETER; 1979. "Conceptual Schemes, Justification and Consistency. Comment on Rosenberg ["Transcendental Arguments and Pragmatic Epistemology"]". En *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 263-269.
- HORSTMANN, ROLF-PETER; 1989; "Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's *Critique of Judgment* ?"; en *Kant's Transcendental Deductions*. E. Förster (ed.). Stanford, California; Stanford University Press, pp: 157-176.

- JOHNSON, PAUL F.; 1984. "Transcendental Arguments and their Significance for Recent Epistemology"; en *Dialogue*, Vol. 26, pp. 33-39.
- KALIN, MARTIN G.; 1972. "Kant's Transcendental Arguments as Gedankenexperimente", en *Kant-Studien*, 63. Jahrgang, Heft 3, pp. 315-328.
- KALIN, MARTIN G., 1976. "What Makes an Argument Transcendental? A Study in Kant's Logic", en *Actes du Congrès D'Ottawa sur Kant des les traditions Anglo-Americaine et Continentale* tenu du 10. au 14 octobre 1974. Ottawa, pp. 418-423.
- KALIN, MARTIN G., 1977. "What Makes an Argument Transcendental?" en *Idealistic Studies*, Vol. VII, N° 2, pp. 172-184.
- KEKES, JOHN; 1972, "The Scandal of Philosophy", en *International Philosophical Quarterly*, 12, pp. 512-525.
- KÖRNER, STEPHAN; 1966 a. "Transcendental Tendencies in Recent Philosophy"; en *The Journal of Philosophy*. Vol. LXIII, N° 19, pp. 551-561.
- KÖRNER, STEPHAN; 1966 b. "Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften", en *Kant-Studien*, 56. Jahrgang, Heft 3-4, pp. 463-473.
- KÖRNER, STEPHAN; 1967. "The Impossibility of Transcendental Deductions", en *The Monist*, Vol. 51, pp. 317-331. (También en L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*. La Salle, Illinois, Open Court, pp. 230-244).
- KÖRNER, STEPHAN; 1979. "On Bennett's Analytic Transcendental Arguments", en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 65-69.
- KRINGS, HERMANN; 1979. "Funktion und Grenzen der *Transzendentalen Dialektik* in Kants *Kritik der reinen Vernunft*". En *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 91-103.
- KRÜGER, LORENZ; 1979. "Some Remarks on Realism and Scientific Revolutions. Comment on Burian ["Sellarsian Realism and Conceptual Change in Science"]"; en P. Bieri, R.-P. Horstmann y L. Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 227-233.
- LAZ, JACQUES; 1990. "Un platonicien débridé? Bolzano, critique de l'intuitionnisme kantien"; en *Philosophie*, N° 27, pp. 13-29.
- LEAMAN, OLIVER; 1977. "Transcendental Arguments. Gram's Objections"; en *Kant-Studien*, 68 Jahrgang, Heft 4, pp. 468-474.
- LOPARIC, ZELJKO; 1991. "Kant's Philosophical Method (I); en *Synthesis Philosophica*. Vol. 12, N° 2, pp. 451-466.
- LOPARIC, ZELJKO; 1992. "Kant's Philosophical Method (II); en *Synthesis Philosophica*. Vol. 14, N° 2, pp. 361-382.

- LORENZ, KUNO; 1979. "The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue 'Construction' versus 'Description' in the Philosophy of Science; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 177-190.
- MACINTOSH, J. J.; 1969. "Transcendental Arguments", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. Vol. 43, pp. 181-193.
- MAKER, WILLIAM; 1991. "Davidson's Transcendental Arguments", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LI, N° 2, pp. 345-360.
- MARTIN, GOTTFRIED, (1950) 1961. *Kant. Ontología y epistemología*. Traducción de Luis Felipe Carrer y Andrés R. Raggio. Córdoba, Univ. Nac. de Córdoba, Fac. de Filosofía y Humanidades, 222 pp.
- MELNICK, ARTHUR; 1973. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago and London, University of Chicago Press, IX, 178 pp.
- MITTELSTÄDT, PETER; 1979. "Comment on von Weizsäcker ["The Preconditions of Experience and the Unity of Physics"]"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 171-176.
- MITTELSTRASS, JÜRGEN, 1984. "Über 'transzendental'", en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 158-182.
- MOHANTY, J. N.; 1984. "Bemerkungen zu Jaakko Hintikka's Beitrag ["Das Paradox transzendentes Erkenntnis"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 150-153
- MOREAU, JOSEPH; 1981. "Construction de concepts et intuition pure", en J. Kopper and W. Marx (Hrsg); *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim, Gerstenberg, pp. 237-271.
- MORETTI, H. ALBERTO; 1993. "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo"; en *La racionalidad en debate*. O. Nudler y G. Klimovsky (comps.). Buenos Aires, Cedral, pp. 108-119
- NAGEL, GORDON; 1983. *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*. Chicago and London, The University of Chicago Press, VII, 283 pp.
- NAGEL, THOMAS; 1984. "Bemerkungen zu Bernard Williams' Beitrag. ["Präsuppositionen der Moralität"]". En *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.); Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 262-266.
- NEIMAN, SUSAN; 1994. *The Unity of Reason. Rereading Kant*. New York/Oxford; Oxford University Press. VIII, 216 pp.
- NENON, THOMAS; 1986. *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*. Freiburg/München, Karl Alber, 275 pp.

- NIELSEN, KAI; 1972. "On Refusing to Play the Sceptic's Game"; en *Dialogue*, Vol. XI, N° 3, pp. 348-359.
- NOZICK, ROBERT; 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press. XII, 764 pp.
- OBERGFELL, FRANK; 1985. *Begriff und Gegenstand bei Kant . Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und der reinen Verstandesbegriffe in der "Kritik der reinen Vernunft "*. Würzburg, Königshausen + Neumann. VI, 360 pp.
- OGUAH, B. E.; 1980. "Transcendental Arguments and Mathematical Intuition in Kant"; en *Kant-Studien*, 71. Jahrgang, Heft 1, pp. 35-46.
- PALMER, HUMPHREY; 1983. "The Transcendental Fallacy", en *Kant-Studien*, 74. Jahrgang, Heft 4, pp. 387-404.
- PARSONS, CHARLES; 1979. "Realism and Underdetermination. Comment on Burian ["Sellarsian Realism and Conceptual Change in Science"]"; en P. Bieri, R.-P. Horstmann y L. Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 235-242.
- PATON, HERBERT J.; (1935) ²1960. *Kant's Metaphysic of Experience*. A Commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft*. London/New York, Allen & Unwin, 2 vols.
- PATON, HERBERT J.; (1929-1930) ²1984. "Is the Transcendental Deduction a Patchwork?", en *Kant: Disputed Questions*. Atascadero (USA), Ridgeview, pp. 64-93. (La primera versión apareció en *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 143-178 y fue reimpressa en 1951. H. J. Paton, *In Defence of Reason*. London. Hutchinson's University Library).
- PATTEN, S. C.; 1976. "An Anti-Skeptical Argument at the Deduction"; en *Kant-Studien*, 67. Jahrgang, Heft 4, pp. 550-559.
- PATZIG, GÜNTHER; 1979. "Comment on Bennett ["Analytic Transcendental Arguments"]"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, 1984, pp. 71-75.
- PILOT, HARALD; 1984. Comment on Rosenberg ["Transcendental Arguments and Pragmatic Epistemology"]. En *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.), pp. 271-275.
- PINDER, TILLMANN, 1986. "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs 'transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11 f/B 25); en *Kant-Studien*, 77. Jahrgang, Heft 1, pp. 1-40.
- PIPPIN, ROBERT B., 1982. *Kant's Theory of Form*. An Essay on the *Critique of Pure Reason*. New Haven and London, Yale University Press, XII, 247 pp.

- POSER, HANS; 1984. "Ist eine Semantik logischer Sprachspiele transzendental? Bemerkungen zu Jaakko Hintikkas Beitrag ["Das Paradox transzendentes Erkenntnis"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 154-157.
- PRAUSS, GEROLD; 1971. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Walter de Gruyter. 339 pp.
- QUINE, WILLARD VON ORMAN, (1969) 1974; "Relatividad ontológica" en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Traducción de J. Ll. Blasco. Madrid, Tecnos, pp. 43-91.
- RABOSI, EDUARDO; 1991. "Esquemas conceptuales: relativismo y ontología"; en *Temas actuales de filosofía*. I. Jornadas Nacionales de Filosofía. II. Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina. Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades. 13 al 16 de Agosto de 1991. pp. 35-46.
- RAGGIO, ANDRÉS R., 1973. "¿Qué significa 'condiciones de posibilidad'?", en *Cuadernos de Filosofía*, Año XI, Nº 20, pp. 341-355.
- REISINGER, PETER; 1984. "Der transzendente Schematismus und die Arithmetik. Bemerkungen zu Jürgen Mittelstraß' Beitrag ["Über 'transzendental'"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 183-193.
- RORTY, RICHARD; 1970. "Strawson's Objectivity Argument"; en *The Review of Metaphysics*. XXIV, Nº 2, Issue 94, December, pp. 207-244.
- RORTY, RICHARD; 1971. "Verificationism and Transcendental Arguments", en *Noûs*, Vol. V, Nº 3, pp. 3-14.
- RORTY, RICHARD; 1972. "The World Well Lost"; en *The Journal of Philosophy*. Vol. LXIX, Nº 19, pp. 649-665. (Hay traducción castellana: "El mundo felizmente perdido", en Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos, 1996, pp. 60-78.)
- RORTY, RICHARD; 1979 a. "Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism", en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 77-103.
- RORTY, RICHARD; (1979 b) 1983. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra. 355 pp.
- RORTY, RICHARD; (1980) 1996. "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo", en Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos, pp. 241-257.
- ROSENBERG, JAY F.; 1975. "Transcendental Arguments Revisited", en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXII, Nº 18, pp. 611-624.
- ROSENBERG, JAY F.; 1979. "Transcendental Arguments and Pragmatic Epistemology"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.). Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 245-262.

- ROSENBERG, JAY F.; 1984. "Bemerkungen zu Jürgen Mittelstraß' Beitrag ["Über 'transzendental'"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.); Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 194-198.
- RUF, HENRY L., 1969. "Transcendental Logic", en *Man and World*, Vol. 2, Nº 1, pp. 38-64.
- SALINAS, ROBERTO; 1989. "Realism and Conceptual Schemes"; en *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXVII, Nº 1, pp. 101-123.
- SCHAPER, EVA; 1972 a. "Are Transcendental Deductions Impossible?"; en *Proceedings of the Third International Kant-Congress*; L. W. Beck (ed.). Dordrecht, pp. 468-494., (También en 1974. *Kant's Theory of Knowledge*; L. W. Beck (ed.). Dordrecht, Reidel, pp. 3-11)
- SCHAPER, EVA; 1972 b. "Arguing Transcendentally", en *Kant-Studien*, 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 101-116.
- SCHÖNRICH, GERHARD; 1981. *Kategorien und transzendente Argumentation*. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 384 pp.
- SEEBASS, GOTTFRIED; 1984. "Ist das 'Problem der Außenwelt' transzendental?. Bemerkungen zu Barry Strouds Beitrag ["Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Außenwelt"]"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 243-250.
- SEEBOHM, THOMAS M.; 1988. Über die unmögliche Möglichkeit andere Kategorien zu denken als die unseren"; en *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von transzendentalphilosophie*. Hrsg. Forum für Philosophie, Bad Homburg; Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 11-31.
- SMITH, G. W.; 1974. "The Concepts of the Sceptic: Transcendental Arguments and Other Minds"; en *Philosophy*, 49, pp. 149-168.
- SMITH, NORMAN KEMP; ([1918] ²1923), 1962. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. reimpr. 2nd. ed.; New York, Humanities Press. LXI, 651 pp.
- STINE, WILLIAM D.; 1972. "Transcendental Arguments"; en *Metaphilosophy*, Vol. 3, Nº 1, pp. 43-52.
- STRAWSON, PETER F., 1952. *Introduction to Logical Theory*. London Methuen. (Hay traducción castellana: 1969. *Introducción a una teoría de la lógica*. Trad. de J. Ameller V. Buenos Aires, Nova, 310 pp.)
- STRAWSON, PETER F., (1959) 1964. *Individuals*. An Essay in Descriptive Metaphysics. London, Methuen, 255 pp. (Hay traducción castellana: 1989. *Individuos*. Ensayo de metafísica descriptiva. Trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Taurus, 251 pp.)
- STRAWSON, PETER F., 1966. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. (Hay traducción castellana: 1975. *Los límites del sentido*, Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant. Traducción de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid, Revista de Occidente, 261 pp.)

- STRAWSON, PETER F.; 1982. "Review of *Transcendental Arguments and Science*; eds. P. Bieri, R.P. Horstmann, L. Krüger (Reidel, Dordrecht, 1979). En *Journal of Philosophy*, LXXIX; pp. 45-50.
- STROLL, AVRUM; 1995. "Transcendentalism or Naturalism: The Only Alternatives?"; en *Dialectica* . Vol. 49, Nº 2-4, pp. 95-111.
- STROUD, BARRY; 1968. "Transcendental Arguments", en *The Journal of Philosophy* . Vol. LXV, Nº 9, pp. 241-256. (También en *The First Critique*, Penelhum and Macintosh (eds.), pp. 54-69 y en R.C.S. Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*. Oxford, Oxford University Press, pp. 117-31.)
- STROUD, BARRY; 1979. "The Significance of Scepticism"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.), Dordrecht/Boston/London, D. Reidel, pp. 277-297.
- STROUD, BARRY; 1984. "Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Aussenwelt". En *Bedingungen der Möglichkeit* . E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, 204-229 pp. (Hay versión inglesa: 1983, "Kant and Skepticism"; en *The Skeptical Tradition* . M. Burnyeat (ed.). Berkeley/Los Angeles/London; pp. 413-434.)
- TAYLOR, CHARLES; 1978/79, "The Validity of Transcendental Arguments"; *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 151-165 (Hay traducción castellana: 1997. "La validez de los argumentos trascendentales; en *Argumentos filosóficos* . Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad. Trad. de Fina Birulés Bertrán. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, pp. 43-58)
- TLUMAK, JEFFREY; 1975. "Some Defects in Strawson's Anti-Skeptical Method"; en *Philosophical Studies* , 28, pp. 255-264.
- TOMASINI, ALEJANDRO; 1986. "Wittgenstein y argumentos trascendentales"; en *Revista de Filosofía* , UIA. Año XIX, Nº 55, pp. 89-99.
- TORRETTI, ROBERTO, (1967) ²1980. *Manuel Kant . Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2ª ed., Buenos Aires, Charcas, 605 pp.
- VAIHINGER, HANS, (1881-1892) 1976. *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* . Zum Hundertjährigen Jubiläum derselben. New York & London, Garland Publishing, 1976, 2 vols. [Reimpresión de la ed. publicada en Stuttgart, W. Speamann, 1881, Erster Band y en Stuttgart/Berlin/Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, Zweiter Band.]
- VAIHINGER, HANS, (1902) ²1984. "The Transcendental Deduction of the Categories in the First Edition of the Critique of Pure Reason", en *Kant: Disputed Questions* , 2nd. ed.; Atascadero (USA), Ridgeview, 1984, pp. 25-63. (La versión alemana de 1902 "Die transzendente Deduktion der Kategorien", apareció en *Philosophische Abhandlungen* , Halle, pp. 24-98 y resumida en "Aus zwei Festschriften. Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft, *Kant-Studien* , VII, 1902, pp. 99-119.)

- VON BILDERLING, BEATRIZ, 1987. "Categorías puras y categorías esquematizadas"; en *Revista de Filosofía*. Buenos Aires, Asociación de Estudios Filosóficos. Vol. II, Nº 1, pp. 67-79.
- VON BILDERLING, BEATRIZ, (1987) 1992. "'Subsunción' y 'homogeneidad' en el marco del esquematismo trascendental"; en *Revista de Filosofía y Teoría Política*. (Actas del V. Congreso Nacional de Filosofía). Universidad Nacional de La Plata, Nº 28-29, pp. 127-134.
- VOSENKUHL, WILHELM; 1982. "Transzendente Argumentation und transzendente Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums"; en *Philosophisches Jahrbuch*, 89. Jahrgang, 1. Halbband, pp. 10-23.
- VOSENKUHL, WILHELM; 1984. "Bemerkungen zu Bernard Williams' Beitrag ['Präsuppositionen der Moralität']". En *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 267-275.
- VUILLEMIN, JULES; 1955, [21987]; *Physique et métaphysique kantienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 363 pp.
- WAGNER, HANS; 1980. "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien"; en *Kant-Studien*, 71. Jahrgang, Heft 3, pp. 352-366.
- WALKER, RALPH C. S.; 1978. *Kant. The Arguments of the Philosophers*. Ted Honderich (ed). London/Boston/Melbourne and Henley; Routledge & Keagan Paul, XII, 201 pp.
- WALKER, RALPH C. S.; 1981. "Transcendental Idealism: Kant's Reply to Wittgenstein"; en *Ethics: Proceedings of the 5th. International Wittgenstein Symposium*. Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky; pp. 391-398.
- WALKER, RALPH C. S.; 1983. "Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism". Leslie Stevenson and Ralph Walker. II.; en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*. LVII, pp. 155-177.
- WALKER, RALPH C. S.; 1984. "Bemerkungen zu Jürgen Mittelstraß' Beitrag ['Über 'transzendental']"; en *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 199-203.
- WALKER, RALPH C. S.; 1989. "Transcendental Arguments and Scepticism", en *Reading Kant*, E. Schaper and W. Vossenkuhl. Oxford, Basil Blackwell, pp. 55-76.
- WALSH, W. H.; 1975. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh, University Press, VI, 265 pp.
- WATT, A. J.; 1975. "Transcendental Arguments and Moral Principles"; en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 25, pp.40-57.
- WEIZSÄCKER, C. F. VON; 1984. "The Preconditions of Experience and the Unity of Physics"; en *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, R.-P. Horstmann and L. Krüger (eds.), pp. 123-158.
- WILKERSON, TERENCE E.; 1970. "Transcendental Arguments"; en *Philosophical Quarterly*, 20, pp. 200-212.

- WILKERSON TERENCE E.; 1975. "Transcendental Arguments Revisited", en *Kant-Studien*, 66. Jahrgang, Heft 1, pp. 102-115.
- WILKERSON, TERENCE E.; 1976. *Kant's Critique of Pure Reason. A Commentary for Students.* Oxford, Clarendon Press, 1976.IX, 221 pp.
- WILLIAMS, BERNARD; 1979. *Descartes: The Project of Pure Enquiry* . Middlesex, England, Penguin Books, 320 pp. [Hay traducción castellana: B. Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura* . Trad. de Laura Benítez. México, UNAM, 1995, 324 pp.
- WILLIAMS, BERNARD; 1984. "Präsuppositionen der Moralität". En *Bedingungen der Möglichkeit*. E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.); Stuttgart, Klett-Cotta, 251-261 pp.
- WILLIAMS, MICHAEL; 1988. "Scepticism and Charity"; en *Ratio* . I, 2, pp. 176-194.
- WILSON, MARGARET DAULER; 1978. *Descartes*. London/New York; Routledge. [Hay traducción castellana: 1990. *Descartes*. Trad. de José Antonio Robles. México, UNAM.]
- WITTGENSTEIN, LUDWIG; [1918] (1973), 1997. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza, XXXII, 215 pp.
- WOHLFART, GÜNTER, 1980. "Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants"; en *Kant-Studien* , 71. Jahrgang, Heft 2, pp. 137-154.
- WOLFF, ROBERT PAUL, (1963) ²1969. *Kant's Theory of Mental Activity*. A Commentary on the Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Massachuset; Harvard University Press. XII, 336 pp.
- WOOD, LEDGER; 1939. "The Transcendental Method", en *The Heritage of Kant* . G. Tapley Whitney and D.F. Bowers (eds.). Princeton, Princeton University Press, pp. 3-35.
- ZÖLLER, GÜNTER; 1989. "From Innate to A Priori : Kant's Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy"; en *The Monist* , Vol 72, N° 2, pp. 222-235.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas