

LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE KANT Y EL ARGUMENTO DE LA ILUSIÓN *

RESUMEN: Pese a la importancia que posee la *Refutación del Idealismo* para la filosofía trascendental, pocos estudiosos han expuesto en detalle la posición de Kant ante el llamado «argumento de la ilusión». Este artículo busca contribuir al esclarecimiento de la posición de Kant mediante una reconstrucción histórica y sistemática. Con ello se pretende mostrar que el filósofo alemán no logró responder de manera convincente al idealismo, pues la ilusión de los sentidos lleva a considerar ciertas condiciones particulares y contingentes que determinan la experiencia humana. No obstante, la posición kantiana es novedosa, pues relaciona dicho argumento con la noción de objetividad.

«¿Estáis seguros de que estamos despiertos?
Me parece que todavía dormimos y soñamos.»

(WILLIAM SHAKESPEARE, *Sueño de una
noche de verano*.)

La vida filosófica de Kant estuvo atravesada por la sombra del idealismo. Desde su primera obra metafísica, titulada *Nueva Dilucidación de los principios primeros de la metafísica*, publicada en 1755, hasta las *Reflexiones* póstumas, algunas de las cuales datan del otoño de 1793, el filósofo alemán esbozó argumentos muy diversos para probar la realidad del mundo externo¹. Sin necesidad de entrar en detalles, este hecho permite extraer conclusiones importantes: Kant nunca estuvo completamente satisfecho con los resultados obtenidos tras sus múltiples intentos por refutar el idealismo. La presencia de la cuestión del idealismo en la filosofía trascendental revela, además, la gran importancia que dicho problema revestía para el filósofo alemán. En una de sus *Lecciones de Metafísica* Kant compara el idealismo tradicional con un «cáncer» que debería ser extirpado oportunamente². Tal actitud se reafirma en un cé-

* Este artículo se basa en un trabajo inédito del autor, titulado *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo* (Universidad de Antioquia, Medellín, 2001), 360 pp. Una versión previa de este texto fue leída en las *Lecciones de Noviembre* de la Universidad de Antioquia (2002), bajo el título: «Consideraciones sobre la ilusión empírica en la filosofía trascendental de Kant».

¹ La evolución de tales argumentos ha sido estudiada con cierto detalle en el trabajo citado en la nota precedente.

² Cf. KANT, I., *Metaphysik Dohna*, en: *Kant's gesammelte Schriften* (en adelante: *Akademie-Ausgabe*) (De Gruyter, Berlín/Leipzig, 1928), vol. XXVIII, 681.

lebre pasaje del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el cual se expresa la necesidad de darle una respuesta definitiva al idealismo: «Sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento en general el tener que aceptar únicamente por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros... y no saber componer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia»³.

Pese a la gran atención que Kant le prestó al idealismo, en sus proyectos falta un análisis sistemático del «argumento de la ilusión», denominado por el filósofo «engaño de los sentidos» o «ilusión empírica». Este hecho plantea dos cuestiones importantes. En primer lugar, la gran mayoría de los intérpretes que se han ocupado de la refutación kantiana del idealismo han pasado por alto el papel que cumple el argumento de la ilusión en el idealismo tradicional. Este hecho ha traído consigo un segundo problema de no menor importancia: hasta ahora no se han podido establecer los alcances y límites de los argumentos kantianos en contra del idealismo, pues ha faltado un estudio pormenorizado de las posibilidades que ofrece la filosofía kantiana para responder a aquella línea de ataque que pone en duda la confianza en los datos de los sentidos a partir de la posibilidad de una ilusión sistemática.

Dos razones podrían explicar parcialmente este estado de cosas. Por una parte, la ilusión empírica está muy lejos de ser una de las preocupaciones centrales de la filosofía kantiana, pues la *Crítica de la razón pura* está más bien orientada a combatir la llamada «ilusión trascendental» (*transzendentaler Schein*), esto es, aquel conjunto de apariencias sofísticas en que cae la razón humana cuando sobrepasa los límites de la experiencia posible. Un rasgo característico de la ilusión trascendental es el hecho de que constituye, según Kant, una *tendencia connatural* a la razón humana, mientras que la ilusión empírica estaría referida a apariencias empíricas y, por ende, a hechos particulares y contingentes. De esta situación se desprende una consideración adicional: ya que la ilusión empírica es una cuestión marginal en la filosofía crítica, Kant consagró un tratamiento poco exhaustivo a este tema. Este hecho explica el silencio de los intérpretes: quien desee abordar la posición kantiana ante el argumento de la ilusión, deberá enfrentarse a una ardua tarea de reconstrucción filosófica. Dicha tarea exige hacer uso de los pocos pasajes que Kant ha consagrado a dicha cuestión, con el fin de exponer una con-

³ Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Meiner, Hamburgo, 1998), B XXXIX. En adelante, las citas de la *Crítica de la razón pura* se harán dentro del texto, indicando entre paréntesis el número de la página correspondiente a las ediciones A o B, como es habitual. Me he servido de la versión castellana de Pedro Ribas, aunque no siempre la siga literalmente: *Crítica de la razón pura* (Alfaguara, Madrid, 1998).

cepción coherente, que al mismo tiempo se adecue a las líneas generales de su filosofía. Como ocurre con toda reconstrucción filosófica, su desarrollo conlleva el riesgo de atribuir a Kant tesis que él mismo nunca sostuvo.

En este artículo intentaré reconstruir la postura kantiana ante el argumento de la ilusión. Para tal fin defenderé una tesis negativa y otra positiva: en primer término, mostraré que la filosofía trascendental no ofrece una respuesta válida a las objeciones que plantea el idealista a partir de la ilusión de los sentidos. En este sentido, las respuestas de Kant deben valorarse como insuficientes, pues en ellas se pasa por alto el papel central que cumplen ciertas condiciones específicas que determinan la ilusión de los sentidos. La tesis positiva tiene que ver, en cambio, con una valoración histórica del punto de vista asumido por Kant ante este problema. Según se verá a lo largo de la exposición, el filósofo aborda la ilusión empírica desde una perspectiva novedosa, pues relaciona el problema de la ilusión con la noción de «objetividad». Este hecho le permite a Kant destacar el papel central que cumple la *aplicación* de conceptos *a priori* en la constitución subjetiva de lo real. Por esta razón la filosofía kantiana permite replantear el problema de la ilusión empírica en un marco más general: ¿cuáles son las condiciones que permiten justificar los juicios de experiencia? Al final de la exposición haré algunas anotaciones sobre este particular.

Para desarrollar las ideas precedentes seguiré un recorrido en tres puntos. Primero haré una presentación del concepto de «ilusión empírica» e ilustraré las diversas objeciones escépticas que podrían plantearse a partir de la misma. En la segunda parte echaré una mirada a los criterios adoptados por la tradición filosófica para responder a uno de los problemas más importantes que suscita la ilusión empírica. Ello me permitirá contextualizar la respuesta kantiana y señalar los límites de algunas posiciones defendidas por filósofos precedentes. Al finalizar, expondré la postura de Kant respecto a la ilusión de los sentidos y aprovecharé la ocasión para mostrar los límites de su respuesta y la novedad de la perspectiva asumida por el filósofo alemán.

1. EL CONCEPTO DE «ILUSIÓN EMPÍRICA» Y EL ESCEPTICISMO

El concepto de «ilusión empírica» remite a lo que se conoce habitualmente como «engaño de los sentidos» o «argumento de la ilusión». Con esta denominación Kant se refiere a todas aquellas representaciones a las cuales no les corresponde un objeto externo, dado que la facultad

de juzgar se ve desviada por el influjo de la imaginación (A 295 = B 351). Para ilustrar este concepto basta con traer a la memoria algunos ejemplos de la vida cotidiana. Piénsese, por ejemplo, en la situación de aquellos peregrinos que recorren el desierto acosados por la sed y se limitan a calmar su desesperación imaginando que tienen ante sí fértiles oasis. Éste también es el caso de muchos hombres enfermos, quienes, al superar los últimos niveles de fiebre, tienen alucinaciones. Para no ir más lejos, basta con recordar lo que sucede al caer la noche: al ser vencido por el sueño, el ser humano habita lugares extraños, llegando a vivir las más insólitas situaciones. Algo similar podría decirse respecto a la locura, estado de ánimo que suele explicarse como producto de alteraciones nerviosas; al menos así lo expone Descartes, quizá el filósofo que ha descrito con mayor genialidad las múltiples formas que reviste la ilusión de los sentidos en la experiencia humana:

«Ciertamente, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos cuyos cerebros trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo»⁴.

Ha sido tal la presencia de la ilusión empírica en la vida humana que algunos filósofos le han atribuido un sentido metafórico: Platón llegó a describir a los hombres del común como durmientes y a los filósofos como aquellos extraños seres que luchan por mantenerse despiertos. Aunque sugerente, esta concepción no agota las posibles interpretaciones de este fenómeno. El mismo Platón recurrió al argumento de la ilusión en su diálogo *Teeteto*, con el fin de plantear un importante problema filosófico: situaciones como la posibilidad de estar soñando, la locura o la enfermedad le sirven a Sócrates para criticar la postura gnoseológica del sofista Protágoras, quien identifica *saber* y *percepción*. En este caso la ilusión empírica constituye un indicio de que existen ciertas percepciones falsas y que, por ende, no se podría aceptar sin más que todas las percepciones humanas pudieran considerarse como equivalentes del saber⁵.

⁴ Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos* (Gredos, Madrid, 1997), Primera Meditación, 16-17. Ya Platón se había interrogado por estados como la locura y el sueño; así lo revela el siguiente pasaje de su diálogo *Teeteto*: «... la verdad es que yo no puedo discutir que los locos y que los que sueñan crean algo falso: unos se las dan de dioses y otros en sueños se creen pájaros que vuelan». Cf. PLATÓN, *Teeteto* (Anthropos, Barcelona; Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1990), 158b.

⁵ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, *op. cit.*, 157e-160d.

La filosofía moderna también es rica en reflexiones sobre la ilusión de los sentidos. Thomas Hobbes, por ejemplo, intentó explicar el origen de la ilusión empírica en sus tratados sobre filosofía política, pues consideraba que el desconocimiento de la misma era una de las fuentes de la superstición humana⁶. Por su parte, Descartes abordó la ilusión empírica con el propósito metodológico de subvertir todos los prejuicios que había heredado de su infancia y dar lugar así a un conocimiento metafísico que estuviera exento de cualquier duda. También Berkeley abordó el argumento de la ilusión de manera sistemática, pues dicha cuestión se imponía en su camino una vez que había abolido la existencia de la materia como equivalente directo de la realidad⁷. Como es bien sabido, este hecho le merecería a Berkeley la admiración de su sucesor Hume, quien veía en los escritos del obispo irlandés «las mejores lecciones sobre el escepticismo que puedan encontrarse tanto entre los antiguos como entre los modernos filósofos...»⁸.

Esta breve presentación histórica permite ver que la ilusión empírica ha estado siempre presente en la filosofía. Sin embargo, cada filósofo ha orientado sus consideraciones en múltiples direcciones, lo cual hace difícil deslindar las diversas líneas conceptuales que se entrecruzan en ellos. En consecuencia, intentaré señalar esquemáticamente dos de los principales problemas teóricos que se pueden plantear a partir de la ilusión de los sentidos. Para ello enunciaré tales cuestiones a manera de objeciones escépticas.

A. El primer argumento escéptico pone en duda la existencia del mundo externo *en general*. Este argumento ha sido desarrollado por aquellos filósofos que han sacado las consecuencias *más radicales* de la ilusión empírica. Entre los más destacados se encuentra Descartes, quien llega a afirmar en cierto momento de duda que todo lo que existe

⁶ Los estudios de Hobbes acerca de la imaginación se enmarcan en su interés general por comprender la *naturaleza humana*, pues el hombre constituye uno de los fundamentos de la ciencia política. Para el tratamiento hobbesiano de la imaginación, cf. HOBBS, T., *Elementos de Derecho Natural y Político* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979), Capítulo III, 111-117; *Leviatán* (FCE, México, 1998), Capítulo II, 59-63.

⁷ La proposición berkeleyana «*ser es ser percibido*» trae algunas consecuencias negativas. Una de ellas es que, al reducir todo lo real a ideas existentes en la mente, se podría perder de vista la distinción entre fantasía y realidad. Por tal razón Berkeley propone algunos criterios básicos para diferenciar las «ideas imaginarias» de las llamadas «ideas sensibles». Más adelante tendré ocasión de mencionarlos.

⁸ Cf. HUME, D., *Investigación sobre el entendimiento humano* (Norma, Bogotá, 1998), 198 n.

es absolutamente falso. En este sentido ha sido interpretada la duda cartesiana por Margaret Wilson:

«El punto a favor de tales argumentos [la ilusión, el sueño y la posibilidad de una alucinación sistemática] es precisamente que *la presencia o existencia de un objeto exterior no es una condición de la "experiencia de objetos"*, ni de la creencia sincera de que hay un objeto presente... el argumento de la alucinación sugiere que es aún consistente con nuestra experiencia que todos nuestros juicios objetivos podrían ser falsos»⁹.

Si se hace abstracción de las múltiples formas que reviste este primer argumento, podría enunciarse en los siguientes términos: *algunas veces* uno padece los efectos de la ilusión empírica. Tal ilusión consiste en que se imagina estar percibiendo un objeto, cuando en realidad no hay nada que le corresponda en el espacio. Por tales motivos resulta conveniente descalificar *todas* las percepciones, descartándolas *como si* fueran «falsas». Si bien es cierto que esta conclusión podría parecer algo apresurada, su fuerza persuasiva se funda en un *presupuesto metodológico* importante: *todo* lo que sea susceptible de duda —incluso si ello ocurre en algunas pocas ocasiones— deberá ser apartado *como si* fuera falso¹⁰. Cabe anotar, empero, que este presupuesto metodológico parece sustentarse en una «máxima práctica»: quien niega la verdad de todas aquellas cosas en las que ha encontrado el menor motivo para dudar, podría pasar por «prudente» o «precavido» ante los ojos de los demás:

«Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez»¹¹.

⁹ Cf. WILSON, M. D., *On Kant and the Refutation of Subjectivism*, en: BECK, L. W. (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress* (D. Reidel, Dordrecht, 1972), 601-602. Una defensa enérgica de esta forma de escepticismo se encuentra en los célebres estudios de Barry Stroud, quien ha argumentado que el problema del mundo externo, aunque esencial para la epistemología, resulta irresoluble a partir de la aplicación del principio de verificación. Si se reconoce que es consistente con la experiencia la posibilidad de que las propias percepciones sean falsas, resulta entonces insuficiente apelar a la evidencia de los sentidos para responder al filósofo escéptico. Cf. STROUD, B., *Argumentos trascendentales*, en: CABRERA, I. (comp.), *Argumentos trascendentales* (UNAM, México, 1992), 93-113; *El escepticismo filosófico y su significación* (FCE, México, 1991), 15-41.

¹⁰ Este presupuesto metodológico es particularmente claro en la duda metódica cartesiana. Con él Descartes se asegura de poder subvertir todas las opiniones recibidas sin tener que examinarlas una a una, ni tener que demostrar que todas ellas son falsas. Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, *op. cit.*, Primera Meditación, 16.

¹¹ Cf. DESCARTES, R., *op. cit.*, Primera Meditación, 16.

Si ha de aceptarse esta conclusión escéptica, tendrá que afirmarse que el carácter dubitable de las percepciones humanas constituye un motivo *suficiente* para *poner en duda* la confianza en la existencia del mundo exterior. Para mayor comodidad en la exposición, me referiré a este primer argumento como *escepticismo ontológico*, pues en él se establece una *duda generalizada* respecto a la realidad de las cosas exteriores¹².

B. Aunque no tan radical como el *escepticismo ontológico*, el segundo argumento escéptico logra estremecer las bases del conocimiento humano. Sin embargo, este razonamiento no se dirige en contra de la existencia del mundo exterior *en general*, sino que se limita a declarar la *imposibilidad* de *conocerlo*. Para poder lanzar esta afirmación, el escéptico puede conceder lo siguiente: si bien *algunas* de las representaciones humanas carecen de objetos espaciales que les correspondan, ello no implica que *todas* las representaciones puedan calificarse como «ilusiones». Por el contrario, habría que decir que aún pervive la posibilidad de que pueda probarse que *algunas* percepciones sean *verdaderas* y, con ello, que estén *referidas* a objetos en el espacio.

Para fundamentar esta segunda objeción, el escéptico podría limitarse a mostrar lo que ocurre en toda ilusión empírica: uno *cre*e que está percibiendo objetos en el espacio, aunque ello no ocurra realmente. Para mostrar que tal es el caso, podrían citarse ejemplos como el sueño, la enfermedad, etc., en los cuales uno *cre*e que las propias imaginaciones son percepciones verdaderas.

Sin embargo, el segundo argumento escéptico va mucho más lejos. El hecho de que algunas veces se confundan las imaginaciones con percepciones verdaderas bien podría mostrar que *el ser humano no puede diferenciar* entre lo que *es* verdadero y lo que sólo *cre*e que es verdad. Dicho de manera más general: el segundo argumento escéptico no pondría en duda la existencia del mundo exterior, aunque sí negaría que el sujeto de experiencias posea *criterios seguros* para distinguir cuáles de sus percepciones son verdaderas y cuáles no pasan de ser meras ilusiones o fantasías. La actualidad de esta objeción podría verse en lo siguiente: el escéptico pone en vilo la posibilidad de que el sujeto cuente con *criterios seguros* para *justificar* la validez de sus propias creencias, dado que las ilusiones empíricas constituirían algo así como «experiencias» en las cuales se confunde la simple creencia con la certeza. Situaciones como

¹² Dejo de lado las objeciones tradicionales en contra de una duda radical, como el cargo de hacer una generalización indebida o plantear una duda que, por su carácter universal, conduce al sinsentido. Tales cuestiones, centrales para el tratamiento actual del escepticismo, merecerían un estudio independiente.

el sueño, las alucinaciones o los espejismos corroborarían dicha concepción. Dentro de los filósofos que se han ocupado de este asunto, la mayoría han formulado esta segunda objeción. Tal es el caso de Platón, quien pone en boca de sus interlocutores las siguientes palabras:

«SÓCRATES: ¿Y no te das cuenta de una dificultad puesta a éstos, principalmente en lo que concierne al sueño y a la vigilia?

TEETETO: ¿De qué dificultad?

SÓCRATES: De aquélla que, según creo, habrás oído muchas veces cuando se plantea la cuestión del distintivo que pudiéramos indicar si ahora mismo uno nos preguntara: "¿no será que en realidad estáis dormidos y que soñáis lo que exponéis? ¿O estáis despiertos y dialogáis en estado de vigilia?"»¹³.

Con el fin de reconocer el segundo argumento escéptico, le daré el apelativo de *escepticismo gnoseológico*, pues en él se pone en duda que el sujeto cognoscente (ya no el mundo) esté en posesión de *criterios seguros para diferenciar* entre representaciones verdaderas y falsas¹⁴.

Es posible mostrar que Kant desarrolló argumentos para responder a estas dos formas de escepticismo¹⁵. Sólo analizaré el *escepticismo gnoseológico*, pues la (pretendida) prueba de que existe un mundo externo en general se encuentra expuesta en el «Cuarto Paralogismo» y en la «Refutación del Idealismo». Ahora cabe preguntar: ¿ofrece la filosofía trascendental kantiana *criterios seguros* para diferenciar entre representaciones verdaderas y falsas? ¿Podría esbozarse una respuesta al escepticismo gnoseológico a partir de los elementos que ofrece la filosofía trascendental? Antes de abordar la postura de Kant, echaré una mirada a otras res-

¹³ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, *op. cit.*, 158b.

¹⁴ Bertrand Russell ha establecido una distinción similar a ésta cuando le reprocha a Leibniz no haber diferenciado claramente la pregunta por la existencia del mundo exterior de la pregunta por el criterio de distinción entre percepciones verdaderas y alucinaciones. En este sentido, la diferencia *lógica* entre estas dos preguntas es similar a mi distinción entre escepticismo ontológico y escepticismo gnoseológico: «Leibniz no distingue entre dos cuestiones que difieren por completo, a saber: 1) ¿por qué admitir un mundo diferente de nosotros mismos?, y 2) una vez que lo hemos admitido, ¿cómo podremos distinguir las percepciones verdaderas de las alucinaciones?». Cf. RUSSELL, B., *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz* (Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977), 93. He decidido dejar de lado otra modalidad de escepticismo, fundada en la célebre hipótesis del genio maligno. La razón de tal exclusión es la siguiente: la hipótesis del genio maligno no apela a la experiencia humana, sino que constituye una hipótesis que supera los límites de aquélla. Una vez aceptada la «posibilidad» de que exista un ser todopoderoso, despiadado y engañador, parece casi imposible hacerle frente mediante argumentos racionales.

¹⁵ Me he ocupado de esta cuestión en capítulo IV del trabajo citado en la nota *.

puestas que se han formulado a esta cuestión e intentaré plantearles algunas objeciones inspiradas en la filosofía trascendental.

2. RESPUESTAS TRADICIONALES AL «ESCEPTICISMO GNOSEOLÓGICO»

Existen pocos desarrollos sistemáticos del escepticismo gnoseológico. Sin embargo, las respuestas que se han formulado al respecto se caracterizan porque privilegian un aspecto de las representaciones humanas como garante de verdad. En este sentido, las respuestas posibles podrían agruparse en los siguientes criterios: A) la *calidad* de las sensaciones; B) el *origen* de las representaciones, y C) el *orden* o la *coherencia* de las representaciones. A continuación, analizaré los criterios A y B, los cuales podrían criticarse desde la perspectiva de la filosofía trascendental. El criterio C será abordado en el numeral 3, pues la posición kantiana se relaciona estrechamente con el mismo.

A) *La calidad de las sensaciones*

Kant nunca se ocupó sistemáticamente de la calidad de las sensaciones como criterio de distinción. Sin embargo, existen indicios de que algunos de sus contemporáneos defendían dicha concepción, tal como lo revela la primera recensión de la *Crítica de la razón pura*, elaborada por dos de los más importantes representantes de la llamada «filosofía popular»: Christian Garve y Johann Georg Feder. Los dos autores de la nota crítica sostienen que la *calidad* de las sensaciones debía considerarse como criterio de distinción entre representaciones falsas y verdaderas:

«... confesamos que no comprendemos cómo podrá ser suficientemente fundada la diferencia de lo real y de lo imaginado, de lo puramente posible, tan fácil al entendimiento humano, sin aceptar un signo de lo primero en la sensación misma...»¹⁶.

Con este reclamo los críticos de Kant se hacían eco de una larga tradición filosófica, la cual había considerado la *calidad* como criterio de distinción *par excellence*. Entre los mayores defensores de tal concepción se encuentran los empiristas británicos. Así se puede constatar en la obra de George Berkeley, quien afirma: «las ideas del sentido son más

¹⁶ Cf. KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (Porrúa, México, 1991), 114.

fuertes, vivaces y distintas que las de la imaginación»¹⁷. Algo análogo se percibe en la distinción humeana entre memoria e imaginación, pues la primera «conserva —según Hume— un grado considerable de su vivacidad y es así algo intermedio entre una impresión y una idea», mientras que la imaginación, menos «fiel» a las impresiones originales, las reproduce de manera menos vivaz¹⁸.

Una revisión atenta de los textos de Kant permite concluir que éste rechaza de manera radical la alternativa propuesta por sus críticos. Tal afirmación puede verificarse en un breve pasaje de *Prolegómenos*: «la diferencia entre verdad y ensueño no se decide por la cualidad de las representaciones que se refieren a los objetos, pues ellas son en ambos casos iguales...»¹⁹.

Además de esta alusión pasajera, Kant no ofrece un argumento bien estructurado para sustentarla. Por tal razón la tarea del intérprete debe reducirse a meras conjeturas: ¿podrían esgrimirse razones de peso para rechazar con Kant el criterio de la cualidad propuesto por sus críticos y por los filósofos empiristas? ¿Por qué la cualidad de las sensaciones debe considerarse *igual* en la ilusión de los sentidos y en las percepciones verdaderas? Para responder a estas preguntas, esbozaré cuatro argumentos que podrían apoyar la negativa tajante de Kant.

El primer argumento se inspira en los análisis que hace Hobbes de la imaginación. Al representarse un objeto que no está presente, la imaginación no alcanza la misma «intensidad» que poseen los objetos que ro-

¹⁷ Cf. BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Alianza, Madrid, 1992), § 30, 72; *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* (Aguilar, Buenos Aires, 1978), Diálogo III, 132. Berkeley ofrece tres criterios para diferenciar entre representaciones verdaderas e ilusorias: la cualidad, el origen de las representaciones y el orden o coherencia de las mismas. Tales criterios han sido analizados por George Pitcher. Cf. PITCHER, G., *Berkeley* (FCE, México, 1983), capítulo VIII, 152-158.

¹⁸ Cf. HUME, D., *A Treatise of Human Nature* (Oxford University Press, Oxford, 2001), 11-12.

¹⁹ Cf. KANT, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, 48. Un pasaje de las *Reflexiones* sugiere implícitamente esta misma idea: «Al último caso [a la imaginación] pertenece el ejemplo del sueño o también el de la locura, los cuales no pueden diferenciarse de la representación sensible como tal». Cf. KANT, I., *Akademie-Ausgabe*, *op. cit.*, vol. XVIII, R 6315, 620. Resulta interesante destacar que durante el período precrítico Kant parecía avalar el criterio de la cualidad. Esta postura se encuentra sugerida en un pasaje de *Los sueños de un visionario*, obra en la cual se ha querido ver justamente una influencia del empirismo de Hume sobre Kant: «... las auténticas sensaciones de su cuerpo a través de los sentidos externos producen frente a dichas quimeras un contraste o confrontación por el que considera a aquéllas como elucubradas por él, y a éstas, por el contrario, como sentidas». Cf. KANT, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (Alianza, Madrid, 1994), Primera Parte, capítulo III, 63.

dean a la mente humana. Para explicar este hecho, Hobbes apela a un razonamiento de tipo psicológico: mientras imagina, la mente no puede *fijar la atención* en el «objeto» de la imaginación, pues se ve distraída por los objetos que la rodean. En tal sentido, las imaginaciones terminan por ser «menos vivaces» que las «representaciones reales», pues la mente no puede *abstraerlas* completamente de los objetos que están presentes alrededor. Sin embargo, hay ocasiones en las cuales las fantasías son tan vívidas como las percepciones de los objetos externos: tal es el caso de los sueños y de algunas alucinaciones. Este hecho lo explica Hobbes de la siguiente manera: en tales casos la *atención* sí puede concentrarse en los «objetos» de la imaginación, pues no hay objetos exteriores que distraigan a la mente humana²⁰.

Este primer argumento resulta plausible. Si bien es cierto que el propio Kant no desarrolló este razonamiento dentro de la llamada filosofía crítica, resulta congruente con muchas de las explicaciones que él mismo ofrece de los sueños, los cuales son descritos por él como estados en los que el sujeto se ve privado de sensaciones externas²¹. No obstante, este primer argumento podría resultar limitado, pues la explicación que ofrece sólo da cuenta de *un tipo* de ilusiones empíricas. ¿Qué pasaría, por ejemplo, con los espejismos o las alucinaciones? ¿Qué ocurre con aquellas fantasías en las cuales no se elimina la *referencia empírica* a los objetos exteriores? Estas objeciones exigirían plantear un argumento *más general* que pudiera explicar tales situaciones. Tal argumento tendría que mostrar *por qué* ciertas ilusiones empíricas que ocurren en vigilia pueden adquirir la misma vivacidad que las percepciones verdaderas. En ese caso, tendría que explicarse además lo siguiente: ¿depende la mayor vivacidad de una representación únicamente de la *atención* que se presta al objeto de la imaginación? ¿O habría que tener presentes otros factores psicológicos?²².

²⁰ Cf. HOBBS, T., *Elementos de Derecho Natural y Político*, op. cit., 112. Una concepción similar a la de Hobbes se encuentra en *Los sueños de un visionario*, obra en la que Kant ofrece su explicación fisiológica más completa acerca del origen de las ilusiones empíricas. Cf. KANT, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, op. cit., Primera Parte, capítulo III, 62-70; esp. 64.

²¹ «El sueño, como relajación de toda facultad de percepciones externas y principalmente de movimientos voluntarios, parece necesario a todos los animales...». Cf. KANT, I., *Antropología en sentido pragmático* (Alianza, Madrid, 1991), § 31, 81.

²² George Pitcher rechaza el criterio de la cualidad de las percepciones de manera sumamente breve: «Algunas ideas de la imaginación, por ejemplo, algunas alucinaciones, son más fuertes y más vívidas que algunas ideas sensoriales». Cf. PITCHER, G., *Berkeley*, op. cit., 154. En este caso, parece que la respuesta de Pitcher (y la de Kant) se funda exclusivamente en la experiencia.

También podría desacreditarse el criterio de la cualidad a partir de un segundo argumento: la distinción de las representaciones por su grado o intensidad resulta insuficiente, dado que las representaciones *menos intensas* no corresponden únicamente a las fantasías. Tal es el caso, por ejemplo, de los objetos alejados en el espacio o en el tiempo. Cuando se percibe una montaña en la lejanía, lo más normal es que sólo se diferencien vagamente sus contornos, o que los árboles y animales que la pueblan se conviertan repentinamente en pequeñas manchas difusas. Sin embargo, de este hecho no podría concluirse que la percepción de la montaña sea una fantasía. Algo similar ocurre en el caso de los recuerdos: todos aceptarán que un anciano fue joven hace muchos años. Aunque muchos de sus recuerdos de juventud se refieran a acontecimientos que fueron reales, a medida que pasa el tiempo la imagen que el hombre tiene de ellos se hace cada vez más difusa, hasta tal punto que los recuerdos más íntimos se confunden con eventos que probablemente nunca tuvieron lugar. Pero ¿podría calificárselos entonces de meras quimeras, por el simple hecho de que no se logra evocarlos con perfecta claridad?

Schopenhauer ha planteado un tercer argumento para desacreditar la validez de la cualidad como criterio de distinción:

«La distinción especiosa de una menor viveza y claridad de lo soñado respecto de lo real no merece consideración alguna, pues nadie ha tenido ocasión de realizar esta comparación, ya que sólo se puede comparar con la realidad actual el recuerdo del ensueño»²³.

Partiendo de esta aguda precisión de Schopenhauer, podría decirse que quienes apelan al criterio de la cualidad no realizan una *comparación equitativa* entre el sueño y la vigilia, entre la ilusión empírica y las percepciones verdaderas. Este último aspecto se debe a que el sueño siempre es referido como un acontecimiento del pasado. En este sentido, podría decirse que la comparación tiene lugar cuando ya se han olvidado los pormenores del sueño y sólo se recuerdan, en cambio, pequeños escorzos de lo sucedido en la noche anterior. Podría decirse que el argumento de Schopenhauer se relaciona estrechamente con el anterior, pues su punto de apoyo es la memoria: los recuerdos tienden a desdibujarse con el paso del tiempo. En este sentido, cuando se comparan los acontecimientos de la vigilia con los del sueño, uno tiende a creer que los sueños son menos vívidos, ya que sólo se consideran los borrosos recuerdos de ellos.

Ya para finalizar, podría esgrimirse un cuarto argumento procedente de la *Crítica de la razón pura*. Kant afirma en las «Anticipaciones de la

²³ Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (Porrúa, México, 1998), Libro I, Capítulo V, 28.

Percepción» que la percepción de la cualidad de las sensaciones está necesariamente acompañada de una *magnitud intensiva*. Este hecho supone que toda sensación poseería cierto grado de influencia sobre los sentidos. De este modo, las sensaciones se diferenciarían entre sí conforme a la *fuerza* con que afectan al sentido interno. Para ilustrar esta idea, Kant apela al ejemplo de los colores: algunas tonalidades podrían resultar más vívidas que otras, lo cual podría explicarse por la mayor o menor fuerza con que los objetos «afectan» al sentido. Si se aplica este criterio al problema actual, se verá que resulta insuficiente: la gradación de las sensaciones no corresponde a la distinción entre lo real y lo imaginario, pues basta con que algo posea un grado de influencia sobre el sentido interno para que Kant le atribuya el predicado de realidad. En este sentido, no podría decirse que aquellas sensaciones que posean un grado menor de intensidad sean simples «fantasías», pues el hecho de tener un grado implica que son reales. Es de esta manera como deben comprenderse los ejemplos propuestos por Kant: la iluminación de la luna posee un menor grado de influencia sobre la visión que la iluminación del sol. Sin embargo, sería extraño concluir de allí que éste sería «real» y aquella una simple «fantasía»²⁴.

B) *El origen de las representaciones*

Kant nunca se refiere al *origen* como criterio válido para diferenciar entre representaciones verdaderas y falsas. Sin embargo, este criterio podría estar implícito en la manera como funciona la llamada «imaginación reproductiva». Consideraré dos aspectos relativos al origen y presentaré objeciones en su contra, nuevamente inspiradas en la filosofía trascendental.

En primer lugar, podría decirse que las ilusiones son «producidas» por la *voluntad* humana, mientras que las percepciones verdaderas son producidas de manera *involuntaria*. Este primer aspecto ha sido desa-

²⁴ Richard E. Aquila ha llegado a una conclusión similar a ésta. Sin embargo, en lugar de examinar la *aplicación* de la categoría de cualidad en las ilusiones empíricas, él toma como base la distinción kantiana entre *categorías matemáticas* y *categorías dinámicas*. Como es bien sabido, las categorías de cualidad pertenecen al primer grupo, lo cual significa que éstas bien pueden aplicarse a las *intuiciones* sin tener que considerar la *existencia actual* de un objeto que les corresponda. En ese sentido, el profesor Aquila puede concluir: «el propio Kant nos dice que el tipo de síntesis que designan las categorías *matemáticas* es sin duda una síntesis que puede aprehenderse sin prestar atención a la cuestión de si los objetos así representados son actuales o simplemente objetos imaginarios o alucinaciones». Cf. AQUILA, R. E., *Personal Identity and Kant's «Refutation of Idealism»*: Kant-Studien 70 (1979) 275.

rollado por Berkeley y se encuentra sugerido en la explicación cartesiana de las ideas adventicias²⁵. Sin embargo, este argumento también se podría derivar de la manera como el propio Kant explica el origen de la materia de las percepciones, esto es, como algo que no puede ser creado por la voluntad humana. El profesor Reinhard Brandt considera que este criterio es el que el filósofo alemán tuvo presente para explicar la distinción entre fantasías y percepciones verdaderas: «Así, los objetos imaginarios pueden distinguirse de los objetos reales sobre la base del principio general de que no es a la espontaneidad del sujeto, sino a la receptividad a la que le debemos la materia de las sensaciones»²⁶.

Si se considera atentamente este criterio, se verá que su soporte es empírico: las percepciones reales se caracterizan por el hecho de que en ellas interviene un elemento de *pasividad*. Así, por ejemplo, no depende de la voluntad el hecho de que uno perciba las hojas de los árboles «verdes» o que, al salir por la mañana, encuentre un día soleado. Todo ello ocurre sin el consentimiento humano y se «impone» incluso «contra» la propia voluntad. En el caso de las fantasías, por el contrario, parecería reinar una total «libertad»: el pintor crea imágenes a su antojo y dirige el pincel conforme a los designios de su propio genio. ¿No es éste acaso un criterio para diferenciar entre representaciones verdaderas y falsas?

La respuesta a esta pregunta es obviamente negativa, pues este criterio sólo se puede *aplicar* a aquellas imaginaciones que son producidas conscientemente. Algo distinto ocurre con las ilusiones empíricas que se han considerado en este trabajo. Las ilusiones semejantes al sueño o a las alucinaciones comparten con las percepciones verdaderas un rasgo de «pasividad»: lo que le ocurre al durmiente mientras sueña no es algo que éste *elija* antes de dormir, sino que todas las imágenes se abarrotan ante él sin que en ello medie su propia voluntad. Este hecho hace que la voluntad no pueda ser considerada como criterio de distinción suficiente, pues el sujeto es igualmente pasivo cuando percibe un objeto real que cuando es presa de una ilusión sensible.

Un segundo aspecto que podría considerarse respecto al *origen* de las propias representaciones es el *tipo de relación* que éstas entablan con el contenido empírico. Por una parte, podría afirmarse que las percepcio-

²⁵ Cf. BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, op. cit., §§ 29-30, 72; *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, op. cit., Diálogo III, 132; DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, op. cit., Tercera Meditación, 34-35.

²⁶ Cf. BRANDT, R., *Le Feuillet de Leningrad et la Réfutation kantienne de l'Idéalisme*, en: «Du Sens Interne». *Un texte Inédit d'Immanuel Kant*. Édition, traduction et commentaires (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra/Lausanne/Neuchâtel, 1988), 40.

nes verdaderas se relacionan *directa e inmediatamente* con los datos de la sensibilidad, mientras que las ilusiones empíricas entablarían una relación *indirecta y mediata* con el mismo. Este segundo aspecto se apoya en la explicación que ofrece Kant acerca del *origen* de las fantasías como *reproducciones* o *reelaboraciones* de ciertos contenidos empíricos dados en el pasado, asunto en el cual el filósofo sigue muy de cerca las concepciones empiristas:

«La imaginación es (con otras palabras) ya *autora* (productiva), ya meramente *evocadora* (reproductiva). La productiva, empero, no es por ello precisamente *creadora*, es decir, no es capaz de producir una representación sensible que no haya sido *nunca* dada a nuestra facultad de sentir, sino que siempre se puede mostrar la materia con que se produce»²⁷.

Este segundo aspecto resulta más plausible que el anterior. En él lo imaginario puede diferenciarse de lo real mediante la *descomposición* de los elementos constitutivos de las fantasías. Dicho procedimiento permite detectar el *origen* o los *materiales* con que fue elaborada una imagen determinada. El carácter analítico de este procedimiento está implícito en el método de asociación libre propuesto por Freud: aplicado a los sueños, el método de asociación libre busca sacar a luz los elementos que podrían estar en la base de ciertos sueños aparentemente incoherentes, pero que poseen fuertes lazos con la vida consciente. No obstante, el mismo Freud ha señalado las dificultades que entraña la aplicación del método, dado que los sueños suponen procesos simbólicos complejos que quedan ocultos por un mecanismo de «racionalización». En principio, parece sencillo explicar la invención de un centauro a partir de las imágenes de «hombre» y «caballo». Pero, ¿podría explicarse *con certeza* el origen de los sueños la noche anterior, cuando uno imaginaba que caía desde lo alto de un abismo o que era perseguido por una banda de ladrones? Sea cual sea el veredicto que se pronuncie al respecto, el método de asociación libre parece más idóneo para esclarecer el *significado*

²⁷ Cf. KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., § 28, 71. Más adelante Kant reitera: «Así, aunque la imaginación sea una tan grande artista, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos la *materia* para sus producciones», § 28, 72. Existen muchos textos paralelos que confirman esta concepción: «La representación en cuestión [la fantasía] sólo lo es gracias a que reproduce anteriores percepciones externas, las cuales sólo son posibles, tal como lo hemos mostrado ya, gracias a la realidad de objetos exteriores» (B 278). «Que el sueño produzca la ilusión de existencias exteriores a mí no demuestra nada en contra de ello; pues siempre tenían que preceder percepciones externas. Es imposible recibir originariamente una representación de algo como exterior a mí sin ser realmente pasivo». Cf. KANT, I., *Akademie-Ausgabe*, vol. XVIII, R 5653, 307.

del sueño en la vida psíquica que para establecer una diferencia certera entre sueño y realidad²⁸.

3. LA RESPUESTA KANTIANA Y LA NOCIÓN DE «OBJETIVIDAD»

Los criterios que se han considerado hasta ahora han presentado varios problemas. Aunque muchas de las objeciones no han sido sugeridas explícitamente por Kant, existen elementos en su filosofía que resultan acordes con las mismas. Ahora corresponderá analizar el criterio que propone el pensador alemán para responder al escepticismo gnoseológico. Vale la pena decir que este criterio se desprende de uno de los aspectos centrales de la explicación kantiana de la ilusión de los sentidos: según lo sugiere Kant, las fantasías surgen cuando se confunde el *enlace subjetivo* de las representaciones con el *enlace objetivo* de las mismas (A 294 = B 351). Este hecho lleva al filósofo a afirmar que las fantasías surgen cuando el sujeto confunde la sucesión arbitraria de sus representaciones subjetivas con la sucesión objetiva de los fenómenos externos. A partir de estas consideraciones, Kant plantea su propio criterio de distinción, haciendo mención explícita del ejemplo paradigmático del sueño:

«La diferencia entre verdad y ensueño... [se decide] por el enlace de las mismas según reglas, que determinan la conexión de las representaciones en el concepto de un objeto y por el grado hasta el cual pueden o no coexistir en una experiencia»²⁹.

Una alusión marginal al mismo problema se encuentra en las «Analogías de la Experiencia»:

«Si, por el contrario, el suceso no siguiera necesariamente, una vez puesto lo precedente, tendríamos que tomar tal suceso como un mero juego subjetivo de nuestra fantasía. Si, a pesar de todo, nos lo representáramos como objetivo, deberíamos calificarlo de mero sueño» (A 201-202 = B 247).

Los anteriores pasajes no deben considerarse como alusiones marginales, pues en ambos textos Kant apela a una de sus convicciones fun-

²⁸ «El [problema] más interesante... es el relativo a la significación de los sueños, el cual entraña dos interrogaciones principales. Refiérese la primera a la significación psíquica del acto de soñar, al lugar que el sueño ocupa entre los demás procesos anímicos y a su eventual función biológica. La segunda trata de inquirir si los sueños pueden ser *interpretados*; esto es, si cada uno de ellos posee un «sentido», tal como estamos acostumbrados a hallarlos en otros productos psíquicos». Cf. FREUD, S., *Los sueños* (Alianza, Madrid, 1995), 8.

²⁹ Cf. KANT, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, § 13, 48.

damentales: el concepto de realidad no se puede definir únicamente a partir de la referencia a una percepción actual, sino que ella debe comprender también el *enlace* de las percepciones con el conjunto de la *experiencia posible* mediante las «Analogías de la Experiencia». Así se evidencia en los «Postulados del Pensar empírico en general», donde Kant sostiene:

«El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas no exige la *percepción* (y, consiguientemente, la sensación, de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, *pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales establecen todo enlace real en una experiencia en general*» (A 225 = B 272).

Esta breve presentación permite sacar algunas conclusiones: en primer término, Kant se encuentra aquí con una larga tradición filosófica que ha declarado el *orden* y la *coherencia* de las representaciones como criterio fundamental para diferenciar las percepciones verdaderas de las ilusiones sensibles. Este hecho podría llevar a pensar que la postura kantiana no es del todo original, sino que el filósofo se limitaría a evocar las respuestas de sus antecesores³⁰. En segundo lugar, tal como Kant plantea su respuesta, no resulta del todo claro *cómo* debería aplicarse el criterio propuesto para diferenciar entre representaciones verdaderas e ilusorias. En tercer lugar, la respuesta kantiana no logra establecer con claridad suficiente cuáles serían los *límites* del criterio del enlace de las percepciones.

Respecto a la primera observación puede decirse lo siguiente: es cierto que el *orden* y la *coherencia* de las percepciones ha sido un criterio dominante en la tradición filosófica. Sin embargo, la enunciación de este criterio no basta para equiparar unas posturas a las otras, como en cambio lo ha sugerido Peter F. Strawson³¹. Por el contrario, lo importante en

³⁰ Muchos filósofos han señalado el papel decisivo del orden y la coherencia de las representaciones. Véase, por ejemplo: DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, op. cit., Sexta Meditación, 81-82; HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., capítulo II, 60; *Elementos de Derecho Natural y Político*, op. cit., 113 y 117; BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, op. cit., § 30, 72; *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, op. cit., Diálogo III, 132; LEIBNIZ, G. W., *Sobre el método de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, en: RUSSELL, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, op. cit., Apéndice, 258-262]. Acerca del papel que cumple el criterio del orden y la coherencia en la tradición leibniz-wolffiana, el lector puede consultar la exposición que hace Ernst Cassirer al respecto. Cf. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento* (FCE, México, 1974), vol. II, 475-477.

³¹ Strawson sostiene que la respuesta de Kant ya había sido sugerida por Berkeley. Cf. STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pu-*

este caso es determinar cómo se *fundamenta* la apelación al orden y la coherencia en cada caso particular. En la filosofía de Kant este aspecto ofrece por lo menos tres novedades importantes: en primer lugar, el filósofo alemán *justifica* este criterio sin apelar a Dios como garante, tal como resultaba habitual en Berkeley y los filósofos racionalistas. En segundo lugar, Kant ubica su problema en un horizonte completamente nuevo: la *objetividad* de la experiencia humana. En este sentido, la respuesta al escepticismo gnoseológico es conducida por Kant a la difícil cuestión que estuvo en el centro de su discusión con el escepticismo de Hume: ¿posee validez objetiva la *sucesión* de ciertas percepciones? ¿Podría decirse que el enlace de las percepciones procede únicamente del hábito? ¿O acaso debe afirmarse que el enlace de las percepciones posee validez universal y necesaria?³² El tercer aspecto novedoso que podría mencionarse se desprende de la manera como Kant fundamenta la «objetividad»: con Kant la objetividad comienza a ser pensada en un nuevo plano de reflexión, al cual tendré ocasión de referirme en las próximas líneas.

Ahora diré algo respecto a las otras dos observaciones planteadas al comienzo. Estas observaciones remiten a un problema adicional: dado que Kant no aclara el *modo* en que deban *aplicarse* los criterios del enlace objetivo para distinguir entre representaciones verdaderas y falsas, resulta difícil establecer si pudo responder o no al escepticismo gnoseológico. Por esta razón, consideraré dos posibilidades interpretativas. En la primera de ellas aplicaré los criterios universales de enlace objetivo propuestos por Kant en las «Analogías de la Experiencia» e intentaré ver si tales criterios resultan suficientes o no para responder al escepticismo gnoseológico. A esta primera alternativa le daré el nombre de «interpretación austera de la objetividad», pues en ella se considerará exclusiva-

ra de Kant (Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1975), 132. Colin Murray Turbayne también reconoce una gran similitud entre las respuestas que Berkeley y Kant le dieron a lo que he denominado «escepticismo gnoseológico»; sin embargo, este último intérprete le hace mayor justicia a Kant, pues reconoce el papel decisivo que cumplen las categorías en la ordenación de las percepciones: «Berkeley lo hace descansar [el criterio del orden y la coherencia] en la comparación de las ideas. Kant acepta tal comparación, pero afirma que los conceptos *a priori* del entendimiento deben ser «añadidos». Cf. TURBAYNE, C. M., *Kant's Relation to Berkeley*, en: BECK, L. W. (ed.), *Kant Studies Today* (Open Court, La Salle, 1969), 106.

³² La conexión entre la problemática idealista y el escepticismo humeano ha sido destacada por algunos estudiosos de la causalidad en Kant. Sin embargo, sus desarrollos suelen concentrarse más en el aspecto humeano que en el idealista de esta cuestión. Cf. ALLISON, H. E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (Anthropos, Barcelona; Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992), 340; STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido*, *op. cit.*, 132-133.

mente el hecho de que el sujeto está en posesión de ciertas reglas *a priori* que le permiten ordenar las representaciones. Luego tendré en cuenta una segunda alternativa, que denominaré «interpretación fuerte de la objetividad». En esta alternativa se le dará importancia a ciertas «condiciones contingentes y particulares de la experiencia». En este último punto, intentaré ver en qué medida resulta necesario tener presentes ciertos criterios empíricos para la constitución de la objetividad³³.

A) Interpretación austera de la objetividad

Tal como lo anuncié anteriormente, el tercer rasgo original que ofrece el planteamiento kantiano reside en el *plano reflexivo* en el cual se concibe el criterio del orden y la coherencia de las representaciones. Antes de entrar en materia, conviene señalar que la pregunta kantiana por la objetividad de los conocimientos posee un sentido distinto al habitual: en el caso presente, la distinción kantiana entre lo subjetivo y lo objetivo no se establece como si se tratara de dos esferas separadas o independientes entre sí, sino que tal distinción se erige dentro de un mismo nivel: la subjetividad trascendental. Es *en* el sujeto y en su *modo* de representarse el mundo donde el filósofo trascendental establece la diferencia entre los dos ámbitos.

Si se aplican estas consideraciones generales al criterio del orden y la coherencia, podría decirse que Kant parte de las representaciones para establecer luego dos *modos* de ordenación distintos que tienen lugar en la subjetividad: la ordenación subjetiva y la ordenación objetiva. En consecuencia, el orden objetivo de las percepciones no alude a un «acontecer» independiente de las percepciones del sujeto —inherente a las cosas en sí mismas—, sino que apela más bien al modo en que el sujeto constituye (*macht... aus*) los objetos de conocimiento. Tal constitución tiene lugar cuando se aplican las condiciones *a priori* de toda experiencia.

En el contexto propio de las «Analogías de la Experiencia» Kant distingue dos *modos* de ordenar las representaciones. El primero de ellos es subjetivo: su rasgo fundamental es que con él el enlace se efectúa como un «libre juego de la imaginación». Esto quiere decir que la *aprehensión* de un suceso puede desarrollarse de múltiples maneras o en múltiples direcciones. Para ilustrar este tipo de enlace Kant se vale del célebre ejem-

³³ En esta exposición no consideraré la compleja forma como Kant *fundamenta* o *legítima* el principio de causalidad, pues ello rebasaría los límites de este estudio. Por el contrario, mi punto de vista se concentrará únicamente en la *aplicación* de dicho principio y en sus alcances para distinguir entre percepciones verdaderas e ilusiones empíricas.

plo de la percepción de una casa: cuando uno percibe una casa, lo más notorio es que pueda enlazar las percepciones en múltiples direcciones. Puede pasar de los cimientos al tejado, luego recorrer las ventanas, volver a los cimientos, y así sucesivamente.

Con el enlace objetivo ocurre algo distinto. Para explicarlo, Kant toma como punto de partida el presupuesto anterior: para conocer un objeto, el sujeto *aprehende sucesivamente* cada una de sus partes. Sin embargo, en el caso del enlace objetivo se cuenta con un elemento adicional: la sucesión de las representaciones no puede tener lugar de múltiples maneras, sino que ésta se encuentra *restringida* por cierta *regla*. Esta regla es la categoría de «causalidad». En consecuencia, Kant cree que la *diferencia* entre ambos tipos de enlace se debe al hecho de que el segundo de ellos tiene lugar conforme a una regla, la cual *determina* cómo deben percibirse los objetos. Esto último es ilustrado por Kant mediante el ejemplo de un barco que desciende por la corriente de un río. En dicho caso, la percepción de los estados del barco sólo puede transcurrir en una dirección única. Cuando ordena las propias percepciones, el sujeto se ve «constreñido» a percibir el barco en dirección descendente; por mucho que se lo propusiera, el sujeto no podría percibir el barco en dirección contraria, esto es, subiendo contra la corriente³⁴.

La diferencia conceptual entre los órdenes subjetivo y objetivo reside entonces en lo siguiente: el orden subjetivo es *contingente*, pues la percepción puede transcurrir arbitrariamente en múltiples direcciones. Por su parte, el orden objetivo se caracteriza porque en él impera cierta *necesidad* en el enlace sucesivo de las percepciones. Aunque este concepto de «necesidad» ha sido ampliamente discutido por los comentaristas, podría decirse que ésta viene dictada por el carácter *irreversible* de las percepciones, las cuales sólo pueden darse en un *sentido* unívoco. En otras palabras, en el orden subjetivo se pueden enlazar las percepciones de A hacia B y de B hacia A, mientras que en el orden objetivo, por el contrario, *si* se percibe un suceso de A hacia B, ello *excluye* que se pueda percibirlo de B hacia A³⁵.

³⁴ El modo como deba interpretarse el orden temporal subjetivo ha motivado múltiples discusiones entre los comentaristas. Tales discusiones surgen a propósito de preguntas difíciles como: ¿posee el orden subjetivo cierta unidad? ¿O debe interpretarse como simple multiplicidad? En este caso, he adoptado una postura que parecerá problemática: he descrito el orden temporal subjetivo como si poseyera cierta «unidad». En tal sentido, he apelado al hecho según el cual tal orden debe estar acompañado de conciencia para que las representaciones involucradas en él sean «algo para mí».

³⁵ El lector sabrá excusar el carácter simplista de la explicación anterior. Sin embargo, lo dicho hasta el momento permitirá mostrar los alcances de la distinción en-

Al aplicar las explicaciones anteriores a los diversos ejemplos de ilusión empírica, se tiene que la respuesta de Kant es la siguiente: cuando uno padece cierta ilusión empírica el enlace de las representaciones es *contingente*. Este hecho podría justificarse por los recuerdos de ciertos sueños, en los cuales uno pasa de una situación a la otra, sin que exista «coherencia» alguna. Tal es el caso, por ejemplo, de quien sueña con un ser querido, pero, al acercarse a él, se encuentra con alguien a quien creía haber olvidado para siempre. Según esta interpretación, el criterio elegido por Kant parecería satisfactorio.

Sin embargo, esta aproximación al problema revela una aplicación irresponsable del criterio propuesto por Kant. Tal como lo señalé anteriormente, el enlace objetivo de las percepciones se caracteriza por su carácter irreversible. Por tanto, si se aplica este criterio a cada una de las ilusiones de los sentidos, se verá que éstas parecen adecuarse perfectamente al criterio de objetividad propuesto por Kant. Esta objeción al criterio kantiano la han planteado autores como Schopenhauer y Margaret Wilson.

Para ver la pertinencia de esta objeción, consideraré un ejemplo que propone Margaret Wilson. Supóngase que un hombre se acerca a un oasis. Antes de llegar a él, percibe las copas de las palmas. Luego, percibe los troncos de las palmas y se da cuenta de que hay un pájaro a lo lejos que emite sus cantos, que salta de una rama a la otra y sale volando. En unos pocos instantes, el hombre ha percibido sucesivamente las palmas del oasis, el canto y el vuelo del pájaro. ¿Qué ocurriría si se diera cuenta de que estaba soñando o de que su percepción era sólo un espejismo? Si el pobre hombre fuera un kantiano convencido, tendría que reconocer que sus criterios de objetividad no le han permitido detectar la ilusión empírica: ello se debe a que había podido ordenar cada una de sus percepciones, incluyendo enlaces de tipo objetivo: ¿qué ocurrió, por ejemplo, con la percepción del pájaro? Percibió su canto y lo vio salir volando. En este caso se encuentra un ejemplo concreto de ordenación objetiva, pues el durmiente difícilmente habría podido *modificar* el *orden de aprehensión* de dichos eventos³⁶.

tre orden objetivo y orden subjetivo para el tema que me ocupa. Sobre el concepto kantiano de «necesidad», véase: ALLISON, H. E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, op. cit., 344.

³⁶ Cf. WILSON, M. D., *On Kant and the Refutation of Subjectivism*, op. cit., 602-603. Por su parte, Schopenhauer afirma: «También en sueños se enlazan nuestras representaciones según las leyes del principio de razón en todas las formas y entre los distintos sueños». Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., L. I, Capítulo V, 28.

Ahora consideraré las consecuencias que podrían extraerse de este ejemplo. Margaret Wilson, infiere —en contra de Strawson— que la estrategia para «refutar» el escepticismo de Hume y el idealismo cartesiano tendría que ser distinta. Ello se debe a que el concepto de causalidad no le previene a uno de «engañarse» mientras sueña o padece ciertas alucinaciones. Por mi parte, me permitiré sugerir tres consecuencias adicionales.

En primer lugar, podría aceptarse la célebre tesis de Lewis White Beck, según la cual *todas* o al menos *algunas* de las fantasías deben poder estar enlazadas por la conciencia. Si el enlace objetivo sólo puede tener lugar en virtud de un proceso sintético efectuado por la apercepción trascendental, entonces los sueños son en cierto modo «conscientes», pues en ellos tiene lugar un enlace objetivo. Aunque esta afirmación parecería ir en contra de la idea frecuente de que muchas de las fantasías son «inconscientes», ella parece encontrar su justificación en la famosa sentencia de Kant del § 16 de la «Deducción Trascendental»:

«El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí» (B 132)³⁷.

Si se aplica el contenido de esta sentencia a las ilusiones empíricas, se verá la radicalidad de lo que expresa. Nadie negará que las ilusiones empíricas *son* representaciones de índole subjetiva. Sin embargo, de acuerdo con Kant, para que algo sea considerado como «representación», deberá *poder* referirse a la conciencia, pues de lo contrario *no sería nada para el sujeto*. En este caso, Kant «radicalizaría» la conciencia como condición de

³⁷ Cf. BECK, L. W., *Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?* en: BECK, L. W., *Essays on Kant and Hume* (Yale University Press, New Haven, 1978), esp. 51-53. El trabajo de Beck toma como punto de partida una reveladora frase de Kant en sus *Reflexiones* póstumas: «la conciencia puede acompañar a todas las representaciones y, por ende, también las de la imaginación, la cual es —con su mismo juego— objeto del sentido interno». Cf. KANT, I., *Akademie-Ausgabe*, vol. XVIII, R 6315, 621. Para fundamentar su tesis, Beck desarrolla un sugerente análisis crítico de la distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia, en el cual intenta mostrar cómo algunos de los primeros sólo son concebibles si se hace *uso* de las categorías. En este examen Beck considera que los sueños son análogos a los juicios de percepción, pues no poseen validez objetiva. En el presente caso he alcanzado la misma conclusión de Beck siguiendo un camino distinto: mediante el análisis del ejemplo del oasis he mostrado que las ilusiones empíricas deben estar acompañadas de conciencia. En este sentido, las categorías no sólo se pueden aplicar para las fantasías, sino que además terminan siendo un criterio insuficiente para distinguir entre representaciones verdaderas e ilusorias.

posibilidad de las fantasías, pues, aunque éstas no se refieran a algo real, sí son «algo» para el sujeto. Pero hay más: de acuerdo con la concepción kantiana, la apercepción tiene la función de darle *unidad objetiva* a las representaciones. En este sentido, podría decirse que, el hecho de que las ilusiones empíricas sean «conscientes» hace de ellas algo «objetivo» en cierto sentido. Esta objetividad es la que se ha encontrado en el ejemplo de Margaret Wilson: las ilusiones empíricas poseen un orden específico, el cual no depende de la libre voluntad del sujeto. En cierto modo, esto último lleva a reconocer que las ilusiones empíricas deben ser categorizadas y, por ende, que el criterio de objetividad que éstas suministran es *insuficiente* para diferenciar entre representaciones verdaderas y fantasías. Semejante interpretación parece corroborarla un pasaje de la primera versión de la «Deducción Trascendental»:

«... los *elementos* de todo conocimiento *a priori*, incluso de las ficciones arbitrarias y disparatadas, tienen que incluir siempre, aunque no puedan provenir de la experiencia (si provinieran de ella no serían conocimientos *a priori*), las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de ésta» (A 96).

Esta aseveración se reafirma en otro pasaje de la primera versión de la «Deducción Trascendental», en el cual Kant reitera la necesidad de que todas las representaciones estén sometidas a las condiciones *a priori* de toda experiencia. Por si fuera poco, Kant concluye: de no ocurrir así, entonces tales representaciones serían «menos que un sueño». Este pasaje no puede significar otra cosa sino que *también* los sueños han de estar sometidos a la *unidad objetiva* que les proporcionan las categorías:

«En este último caso [cuando falta la unidad de la conciencia], tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño» (A 112).

Una segunda consecuencia del ejemplo anterior podría formularse como respuesta al siguiente interrogante: ¿por qué se toman las ilusiones de los sentidos por percepciones verdaderas? La respuesta podría articularse parcialmente a partir de los resultados obtenidos hasta ahora: al no poder «elegir» el sentido en que se deban enlazar las representaciones, el sujeto cree que éstas siguen un orden *objetivo*, «independiente» de él. Esta respuesta se sumaría a una observación adicional, extraída de algunas acotaciones precedentes: uno se persuade de que las imaginaciones son reales, ya que aparecen con igual *vivacidad* que las percepciones reales y están confeccionadas con los *mismos materiales* que ofrece la vigilia.

En tercer lugar, podría decirse que, conforme al criterio de objetividad propuesto por Kant, las ilusiones empíricas pueden considerarse como «experiencias», pues en ellas se da un enlace de las percepciones conforme a reglas *a priori*. Sin embargo, esta conclusión podrá parecer inaceptable. Por mi parte, preferiría sacar una conclusión diferente: la *aplicación* de las condiciones universales de toda experiencia —en este caso: el concepto de causalidad— puede considerarse como *necesaria* para «tener experiencias», mas no *suficiente* para considerar que uno tenga «experiencias objetivas» en sentido estricto. En tal sentido, lo que se puede hacer es sacar provecho de la idea inicial de Kant, con el fin de proporcionar un criterio de «objetividad» que sí establezca una distinción entre percepciones verdaderas e ilusiones. Dada la dificultad de este asunto, en las próximas líneas me limitaré a dar algunas indicaciones al respecto³⁸.

B) *Interpretación fuerte de la objetividad*

Antes de comenzar con la exposición, resulta conveniente matizar mejor mi postura. Ante los inconvenientes que presenta la respuesta kantiana al escepticismo gnoseológico, Margaret Wilson concluye que Kant no podría responder al problema de la distinción entre ilusiones empíricas y percepciones verdaderas. Considero que Margaret Wilson no ha visto que el problema de la objetividad podría desarrollarse más a fondo, con el fin de determinar si existen o no respuestas satisfactorias al escepticismo gnoseológico. En tal sentido, Wilson ignora el papel preponderante que podrían desempeñar las condiciones contingentes y particulares de *cada* experiencia en la elaboración de una «respuesta kantiana» al escepticismo gnoseológico.

Así pues, a diferencia de esta postura, mi interés se concentrará en señalar algunos conceptos adicionales que permitan esbozar un concepto de objetividad más «fuerte» del que ofrece Kant. Considero que la clave del éxito reside en articular las «condiciones *universales de toda* experiencia» (propuestas por Kant) con lo que yo llamaría las «condiciones *contingentes y particulares de cada* experiencia». En tal sentido, mi solución se aparta de la *letra* de Kant, pero recupera algo del *espíritu* de su filosofía.

³⁸ La interpretación ofrecida aquí difiere de la lectura de Roberto Torretti, quien sostiene que la noción de objetividad desarrollada por Kant en el § 19 de la «Deducción Trascendental» (B) serviría para responder al idealista. Cf. TORRETTI, R., *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2.^a ed. (Charcas, Buenos Aires, 1980), 358-362.

¿En qué consisten las condiciones contingentes y particulares de cada experiencia? Una manera de saberlo puede partir del análisis fenomenológico del comportamiento humano ante las ilusiones de los sentidos. Según se dijo anteriormente, la ilusión empírica es una situación que comparte cierto elemento de «pasividad» propio de las percepciones reales. En tal sentido, resulta plausible afirmar que la ilusión empírica afecta la *libertad* (o «espontaneidad») del hombre ante lo dado. A partir de tal constatación fenomenológica, podría proseguirse la indagación un poco más lejos: ¿qué le permite al hombre comportarse «libremente» ante lo dado? ¿Podría señalarse en qué consistiría dicha libertad?³⁹

Podría ilustrarse la *libertad* ante lo dado mediante ciertas actividades elementales: se es «libre ante lo dado» cuando uno *puede corroborar* una percepción determinada, *contrastar* una idea o, simplemente, *comparar* una serie de percepciones. Al examinar las ilusiones empíricas, fácilmente se destacan dos puntos adicionales: mientras permanece vigente la ilusión empírica, el sujeto se ve privado de la posibilidad de efectuar tales actividades; este hecho contrasta radicalmente con los estados «normales» de experiencia, en los cuales uno puede actuar «libremente». Así ocurre con el ejemplo del sueño. Se ha dicho que existe cierto orden entre las representaciones oníricas, pues éstas se siguen irreversiblemente unas a otras. En consecuencia, la situación del durmiente se caracteriza por una *pasividad* casi absoluta. Por el contrario, la vigilia se caracteriza por la *potestad* que tiene el hombre para ejercer algunas *actividades libres* como las mencionadas anteriormente. Así ocurre al despertar: ¿qué hace posible el despertar? Para resolver este interrogante, podría apelarse a las actividades mencionadas: al despertar, el durmiente es capaz de ejercer actividades como la comparación y la corrobora-

³⁹ Algunos críticos como Austin han señalado que el argumento de la ilusión estaría al servicio de la desprestigiada teoría de los *sense-data*. Cuando se habla de «libertad ante lo dado», parecería que se defiende la idea de un contenido no-conceptualizado. Esta concepción es problemática, pero hay pasajes en la obra de Kant que sugerirían algo semejante, especialmente en lo relacionado con la doctrina de los juicios de percepción, los cuales son descritos por el propio Kant como no-categorizados. Cf. KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., §§ 19-20, 54-56. Por mi parte, considero que puede hablarse de cierta «libertad ante lo dado» desde la perspectiva fenomenológica descrita, sin que ello suponga un contenido bruto o no-unificado conceptualmente. Al hablar de «libertad» o «falta de libertad» ante lo dado se establece una distinción respecto al *modo* como opera la facultad de juzgar, la cual puede elegir en ciertos casos abstenerse o no de juzgar si algo es el caso. Ésta es una doctrina propiamente kantiana y está en la base de sus explicaciones fisiológicas de la ilusión sensible. Parece haber aquí una huella de la explicación cartesiana del error como dependiente de «la facultad de conocer y de la de elegir o libre arbitrio». Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, op. cit., Cuarta Meditación, 51.

ción. *Compara* los sueños con el resto de su vida y *constata* que éstos parecen no integrarse perfectamente con el resto de su vida pasada. De manera análoga, efectúa *corroboraciones*: muy probablemente *recorrerá* con la mirada el decorado de la habitación, con lo cual se dará cuenta de que éste resulta *familiar* a su vista. Algo similar podría decirse respecto a otras ilusiones empíricas: ¿qué permite saber si uno está ante un espejismo? Lo más natural será *desplazarse* hacia él y *verificar* si hay objetos físicos *presentes* en el espacio. En último término, la distinción entre fantasías y percepciones verdaderas tiene lugar únicamente cuando el sujeto *puede* efectuar aquellas actividades que caracterizan la «libertad» —o «espontaneidad»— propia de la vida consciente⁴⁰.

Sin embargo, en este punto la respuesta parece ser algo vaga y decepcionante. Si un idealista solicitara «criterios objetivos» de distinción, ¿qué le respondería el defensor de la libertad ante lo dado? ¿Le recomendaría quizá que «verifique» o «compruebe» por sí mismo si aquello que cree percibir es real? En ese caso, el idealista escéptico podría repetir su difícil pregunta: ¿cómo puedo verificar si mis representaciones son verdaderas o ilusorias?

Conviene volver a los ejemplos anteriores para intentar comprender qué se requeriría para comprobar si una representación es verdadera o ilusoria. Una primera respuesta aparece a la vista: todos aquellos criterios que propone Kant parecen entrar en juego en cada una de las «actividades» descritas anteriormente: quien despierta, *compara* sus sueños con el resto de su vida consciente. En ese momento debe valerse de aquellos conceptos *a priori* que establecen distintos *modos de ordenar* las percepciones. Sin embargo, el *uso* que haría de tales criterios sería algo distinto al que hace de ellos en relación con sus ilusiones empíricas: en lugar de referir algunas de sus representaciones a las inmediatamente sucesivas, consideraría un orden más *amplio* y lo *identificaría* con la vigilia. Asimismo, para *identificar* el decorado de su habitación, el personaje *reconocería* ciertos objetos como *permanentes*. Recordaría, por ejemplo, que el color de las paredes era el *mismo* que había la noche anterior y que había presenciado en otras ocasiones cuando se disponía para dormir. Al igual que en el caso anterior, esta identificación

⁴⁰ En este punto, el concepto de «espontaneidad» se emplea en una acepción más estrecha de la que es habitual. En un sentido amplio, la espontaneidad opera también en los sueños, pues en ellos se da un enlace de lo múltiple de acuerdo con la unidad objetiva de la apercepción. Aunque en la vida conciente también opera tal espontaneidad —en una acepción amplia—, también interviene cierta espontaneidad concebida (en sentido estrecho) como capacidad para «controlar» el flujo de las propias representaciones.

requeriría hacer uso de conceptos, tal como ocurre con las nociones de *sustancia o causalidad*⁴¹.

Si se considera esta situación particular, podría concluirse entonces que los criterios *a priori* propuestos por Kant siguen vigentes, pues algunos de ellos son aplicados en cada una de las actividades que ejerce quien vive experiencias como el despertar. Sin embargo, su función parece quedar ahora algo más clara: tales conceptos no *garantizan* que ciertos órdenes sean objetivos, aunque sí permiten *reconocerlos* dentro de ciertos contextos determinados. De allí surge la pregunta: ¿qué tipo de contextos se requieren para poder hacer un «uso correcto» de los criterios de objetividad propuestos por Kant? Dada la dificultad que conlleva este interrogante, me limitaré a enunciar dos condiciones que tendrían que cumplir tales contextos.

En primer lugar, podría mencionarse cierto criterio de «amplitud». Según se vio en los ejemplos anteriores, el criterio de objetividad propuesto por Kant parece aplicarse a las ilusiones empíricas. Sin embargo, esta aplicación tiene lugar dentro de ciertos límites bastante estrechos. En el caso del oasis, por ejemplo, si *prosiguiera* la serie de representaciones sucesivas, lo más probable es que quien duerme o padece cierta ilusión empírica se diera cuenta de que *sólo* era una ilusión. En este sentido, el criterio de «amplitud» plantea la exigencia de seguir el curso de experiencias sucesivas para aplicar los conceptos kantianos de objetividad a ámbitos mucho más abarcadores que las ilusiones empíricas. Este criterio se podría aclarar mediante la siguiente observación: las fantasías tienden a ser fugaces o puntuales; la experiencia, por el contrario, exige cierta *continuidad* en su realización, en la cual se mantenga una *expectativa de futuro* que permita *corregir* el uso que se hace de los propios conceptos. En consecuencia, si un idealista preguntase «¿es acaso una ilusión el hecho de que me encuentro sentado frente al fuego?», no podría respondersele inmediatamente, pues el carácter *puntual* de la pregunta excluye implícitamente el criterio de amplitud propuesto. En tal caso, uno sólo podría decirle irónicamente que *espere*, para ver si aque-

⁴¹ Sigo aquí muy de cerca los análisis de Strawson acerca de la objetividad y, muy especialmente, la función que éste le atribuye a los conceptos como claves para «re-identificar» una cosa en distintos tiempos: «No podemos simplemente re-identificar una cosa, o reconocerla como la misma cosa, sin hacer uso de la noción de que es una cosa de una cierta *clase*. Es la noción de clase de cosa la que da significado, en la aplicación particular, a la expresión «la misma». Cf. STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido*, *op. cit.*, 75. Sobre la noción de «re-identificación», cf. STRAWSON, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive metaphysics* (Anchor Books, Nueva York, 1963), 19-27.

llo que identifica con un sueño se enlaza coherentemente con otras experiencias por venir. La apelación a la expectativa muestra, una vez más, la falta de certeza de tales criterios, derivada ahora de la *incertidumbre* propia del futuro.

En segundo lugar, podría hablarse de un criterio de «permanencia empírica». Este criterio podría describirse de la siguiente manera: se exige poder *identificar* un mismo objeto en diferentes tiempos y lugares. Para que ello ocurra, no basta con poseer conceptos *a priori*. También se requiere poder *reencontrar* (en los términos de Strawson: «reidentificar») el objeto en muy diversas circunstancias. La pertinencia de este criterio podría mostrarse si se comparan los sueños con el despertar. En el primer caso, la regla parece ser que uno sueña casi siempre cosas diversas y cambiantes. Al soñar que se visita un lugar, por ejemplo, es poco probable encontrarlo nuevamente en la noche siguiente. De hecho, si llegara a darse el caso de «tener un mismo sueño» durante algunas noches seguidas, lo más normal sería empezar a preocuparse... Al despertar, por el contrario, parece necesario *reencontrar* objetos que uno ya había percibido, pero que había dejado de observar mientras dormía. Esto es posible gracias a que los objetos *permanecen independientemente* de que se los perciba actualmente o no. Podría decirse que este criterio constituye el *punto de referencia* necesario para poder aplicar el criterio de amplitud, según el cual el sujeto debe estar en condiciones de ordenar sus representaciones de manera continua y con una expectativa de futuro. De lo contrario, no habría modo alguno de diferenciar lo real de lo imaginario. El propio Kant se aproximó a esta idea, aunque no la desarrolló con detalle:

«Si no hubiese al despertar muchos huecos en nuestros recuerdos (o representaciones intermedias y de enlace pasadas por alto por falta de atención); si empezásemos la noche siguiente a soñar donde lo dejamos la anterior, no sé yo si no nos figuraríamos vivir en dos mundos distintos»⁴².

Si se toman como base los dos criterios anteriores, tal vez se podría agruparlos bajo un concepto único: para diferenciar entre representaciones verdaderas e ilusorias se requiere de un *sistema de experiencia*. Éste daría lugar al criterio de amplitud, según el cual uno debe estar en condiciones de *proseguir* el curso de la experiencia. De igual modo, este concepto daría satisfacción a la exigencia según la cual debe haber ciertos *objetos permanentes* a través de la experiencia, que sirvan de

⁴² Cf. KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., § 31, 82

marco de referencia para poder diferenciar entre representaciones verdaderas e ilusorias. Al considerar atentamente el concepto de «sistema», se puede ver que, en el fondo, me mantengo fiel a una idea central de Kant: las representaciones sólo son verdaderas «por el grado hasta el cual pueden o no coexistir en una experiencia»⁴³. Obviamente, los criterios de los que me he valido para alcanzar esta conclusión no son sólo de carácter *a priori*, sino también empírico. La razón de ello es que la «unidad de la experiencia» que viene implícita en la idea de «sistema» no es alcanzable por la mera aplicación de las categorías *a priori*, sino que exige que el sujeto pueda contar con criterios empíricos que *garanticen* el enlace de las representaciones sucesivas en un contexto más amplio y perdurable.

En consecuencia, el criterio de distinción propuesto por Kant sólo puede ser válido si se toman en cuenta las condiciones empíricas que determinan el concepto de «objetividad». Por el contrario, cuando se ignoran los contextos de aplicación, dicho criterio se queda corto, pues se pasan por alto exigencias tales como la continuidad en la realización de la experiencia o la existencia de objetos permanentes en el espacio.

Bien mirada, esta constatación lleva a reconocer que la clave para diferenciar entre representaciones verdaderas y falsas reside en el hecho según el cual el sujeto de conocimiento posee un aparato conceptual previo, el cual determina los criterios de distinción entre lo «objetivo» y lo «subjetivo». Haber llamado la atención sobre esta base conceptual es el mérito principal de Kant, aunque todavía faltaría por definir si se puede hablar o no legítimamente de un único *esquema conceptual* (como sin duda lo creían Kant y Strawson) y si tal aparato conceptual es *a priori* o adquirido históricamente. Tales cuestiones escaparían a los límites de este estudio, el cual se ha limitado a evidenciar la necesidad de *aplicar* ciertos conceptos, sin indagar aún por la *cuestión de derecho*, esto es, la cuestión concerniente a la justificación racional de tales conceptos. Por lo pronto, el análisis de la aplicación conceptual le ha dado parcialmente la razón a Kant, cuando sostiene que el sujeto tiene criterios de distinción entre sueño y realidad, aunque ha llevado a reconocer también que tales criterios no son infalibles. No son infalibles, porque dependen de contextos específicos de aplicación, los cuales se tejen sobre la base de condiciones particulares y contingentes, ajenas a la filosofía trascendental. Kant habría podido agregar que en ello se manifiesta la *finitud* de la experiencia humana, finitud que se hace más notoria cuando el ser

⁴³ Cf. KANT, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, § 13, 48.

humano cae rendido por el sueño, a la espera de lo que pueda depararle la astucia de la imaginación.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de estas consideraciones se ha arrojado cierta luz sobre un tópico que, aunque central para el idealismo tradicional, ha sido poco estudiado por los intérpretes que se han ocupado de la refutación kantiana del idealismo: el engaño de los sentidos. Para tal fin, he mostrado que la ilusión empírica permite plantear al menos dos tipos de objeciones escépticas: la duda en torno a la existencia del mundo exterior, denominada «escepticismo ontológico» y la pregunta por los criterios de distinción entre lo real y lo imaginario, denominada «escepticismo gnoseológico». Respecto a esta última forma de escepticismo, intenté mostrar por qué algunos de los criterios propuestos por la tradición filosófica resultan insuficientes para responder a dicha cuestión. Para ello me serví de algunos argumentos que resultan coherentes con el *espíritu* de la filosofía trascendental. En un primer momento se rechazó la apelación a la cualidad de las sensaciones, pues no se puede afirmar que la vivacidad sea una característica exclusiva de las representaciones verdaderas. En un segundo momento se pudieron constatar las debilidades del criterio que mienta el origen de las representaciones humanas, pues las ilusiones empíricas comparten con las percepciones el elemento de «pasividad» de estas últimas y están confeccionadas con los mismos materiales de la vida consciente.

Dado el fracaso de las soluciones propuestas, se procedió a examinar la alternativa defendida por Kant. Ello llevó a constatar que el pensador se hace eco de una larga tradición filosófica, la cual ha considerado el orden y la coherencia de las representaciones como criterio de distinción entre lo real y lo imaginario. Sobre este particular pude defender dos tesis. En un primer momento mostré que los planteamientos de Kant ofrecen elementos novedosos, pues en ellos se desvincula dicho problema de la apelación a Dios como garante de realidad. En un segundo momento pude constatar que la solución kantiana establecía un vínculo estrecho con la cuestión filosófica relativa a los criterios para determinar la objetividad. En este punto mostré que la intención de Kant era valiosa, pero que su justificación trascendental de la objetividad se quedaba corta para responder a las exigencias del idealismo, pues las reglas de ordenación objetiva propuestas por Kant también se pueden aplicar a las ilusiones empíricas. Este hecho obligó a replantear la pregunta por la objetividad

en una acepción más «fuerte». En tal sentido, una respuesta definitiva al escepticismo gnoseológico debería intentar reconstruir la noción de objetividad a la luz del concepto kantiano de «sistema de experiencia», pero apelando para ello no sólo a las condiciones *universales* de *toda* experiencia, sino también a algunos criterios empíricos, denominados aquí «condiciones *contingentes* y *particulares* de *cada* experiencia».

42, rue Frémicourt
75015 París

SANTIAGO ECHEVERRI
Universidad de Antioquia
(Colombia)