

LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DEL IDEALISMO DE BERKELEY

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo

El nombre de Berkeley aparece en la obra de Kant condenado por un estigma peyorativo. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia (Prolegómenos...)* Kant califica al idealismo de Berkeley de "místico y fanático" (Pág.293)*. En uno de los pasajes que fueron añadidos a la "Estética Trascendental" en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura (Crp)*, en el que Kant muestra cuál es la razón de ser del por él así llamado *idealismo dogmático*, se refiere al obispo irlandés en los términos "el bueno de Berkeley" (B71)¹ : un calificativo que podría estar dirigido a la confesión religiosa de éste último y que no denota propiamente respeto intelectual.

Esa negativa apreciación de la filosofía de Berkeley llama la atención sobre todo si se tiene en cuenta que, con relación al asunto que Kant quiere discutir en el contexto citado, a saber, el problema de los criterios para la adscripción de realidad del mundo exterior, son más los puntos que tienen en común ambos autores que aquéllos que los separan. Una posible explicación al carácter *prima facie* ligero del que está revestida la crítica de Kant a Berkeley se puede encontrar en la falta de un conocimiento detallado de Kant de la filosofía de aquél. No es a la persona Berkeley a quien parece referirse el filósofo alemán, sino al término *Berkeley* ó *Berkelianismo* que hizo carrera en el siglo XVIII y que era utilizado

* N. del E. : Las citas en el texto se conservan según las ediciones alemanas empleadas por el autor. Para la literatura de estas citas véase la bibliografía final.

¹ En adelante, se citará la *Crp* según el método estándar de anteceder con la letra A la página en la edición de 1781 y con la letra B la página según la edición de 1787. Las citas de las obras de Berkeley empleadas en el presente ensayo se citarán según la edición de M.R. Ayers (1989). Las citas de *De Motu* se darán según el texto de Luce y Jessop (1948-57) Las citas de *A Treatise concerning the principles of human knowledge (Principios...)* serán notadas mediante el parágrafo correspondiente, ya sea de la introducción, o de la parte única de la obra (I.). Las referencias a *Three Dialogues between Hylas and Philonous (Tres diálogos...)* serán, en cambio, dadas según la paginación estándar de la citada edición de Luce y Jessop que son ofrecidas por Ayers.

para designar una suerte de *subjetivismo* del conocimiento. El motivo directo de ese uso del nombre de Berkeley en Kant es la conocida *Reseña de Göttingen* (*Res. Gött.*) en la que la filosofía crítica fue caracterizada como *idealismo* y al mismo tiempo se llamó la atención sobre el parentesco de la doctrina kantiana con el pensamiento de Berkeley.

Kant consideró tal parentesco como una verdadera acusación en contra suya y reaccionó indignado ante lo que para él no fue otra cosa que el resultado de una mala interpretación de su obra. De esa irritación surgieron, como es bien sabido, los *Prolegómenos...* y buena parte de las modificaciones que él previó para la segunda edición de la *Crp*. En el intento de dotar de mayor claridad la caracterización de su filosofía como *idealismo trascendental* y de resolver el problema de la realidad del mundo exterior, Kant no se preocupa por lograr una correcta comprensión de la doctrina de Berkeley sino que se sirve del nombre *Berkeley*, en el mismo sentido que lo hizo el crítico de Göttingen, con el propósito de designar una interpretación estandarizada del *Berkelianismo* como subjetivismo epistémico de la percepción.

Que Kant se dirija contra una versión tan superficial y, en el fondo, equivocada de la filosofía de Berkeley parece mostrar su desconocimiento de la obra de éste último. Más que esto, sin embargo, lo que tal cosa deja ver claramente es un expreso y contrariado rechazo a la versión Garve-Feder del idealismo trascendental como *berkelianismo*, es decir, a la asignación, a la filosofía crítica, del mismo carácter subjetivista y solipsista que era costumbre atribuir al epíteto "*berkeliano*" en aquella época; pues, con todo, puede ser bien posible que Kant haya tenido contacto directo con algunos escritos de Berkeley.²

Si es verdad que Kant tuvo ocasión de leer a Berkeley habría que reprocharle injusticia y descuido en su crítica. Y esto no, ciertamente, por haber emprendido tal crítica, sino porque ella se concentra en un aspecto con relación al cual sería de esperar que él reconociera la originalidad y el mérito del filósofo irlandés. Ese aspecto es el *realismo empírico* que yace a la base de la confrontación de Berkeley con el escepticismo y que se funda en una aceptación masiva del sentido común. El propósito de éste artículo es ilustrar y documentar ésta última aserción y al

2 La opinión de que Kant no tuvo contacto con la obra de Berkeley antes de 1781 se basa en el hecho de que apenas en ese año aparece publicada por primera vez en Alemania la traducción de un libro de éste último, a saber: *Tres Diálogos entre Hylas y Filonus*. (Véase Kemp 1923/1962:156). Colin M. Turbayne (1955) llama, sin embargo, la atención sobre el hecho de que antes de la primera edición de la *Crp* Kant pudo haber leído por lo menos dos escritos de Berkeley *De motu*, y los mencionados *Tres Diálogos...*, toda vez que el primero apareció en latín y del segundo existía una temprana traducción al alemán (sabido es que Kant no leía inglés) hecha por Eschenbach y aparecida en Rostock en 1756. La traducción de Eschenbach contiene tanto los *Tres Diálogos...* como la *Clavis Universalis* de Arthur Collier y porta el barroco y no poco sugestivo título: *Colección de los más connotados escritores que niegan la realidad de su propio cuerpo y del mundo corporal en total.* (ver infra nota 8).

mismo tiempo mostrar que el más significativo punto de discrepancia entre las filosofías de Berkeley y Kant no concierne al problema de la realidad empírica de los objetos exteriores sino al de la *adscripción de objetividad* de nuestras representaciones. Así, si ha de haber una crítica de Kant a Berkeley no debe ésta dirigirse a mostrar que la *percepción* no puede ser tomada como criterio para la *afirmación de existencia* de objetos exteriores (lo cual está contenido, por lo menos en parte, en el dictum berkeleyano: “*esse est percipi*”) sino que ella no puede ser considerada como criterio para distinguir una esfera *subjetivo-relativa* de una *objetiva* del conocimiento.

I

Que el *problema de Berkeley* surge en la filosofía Kantiana recién a partir de la *Res. Gött.* es algo que se halla documentado por el hecho de que el nombre de Berkeley no figura en la primera edición de la *Crp.*

Al final de la crítica al cuarto paralogismo de la psicología racional, en la primera edición, se refiere Kant a dos clases de idealismo: el *dogmático* y el *escéptico*. El primero *niega* “la existencia de la materia”, el segundo la *pone en duda* (A377). Bajo el nombre de idealismo escéptico se entiende la duda cartesiana en la experiencia sensible, según la cual los sentidos no pueden dar ningún conocimiento confiable de que haya algo exterior a mí, “ya que los fenómenos pueden ser ciertamente un juego de mi imaginación”. (*Lecciones*:206-207 -AA. tomo XXVIII.1) La mencionada crítica al cuarto paralogismo se dirige contra ésta posición. Sobre el idealismo dogmático o negador dice Kant, en cambio, que

sólo puede tener lugar por cuanto cree hallar contradicciones en la posibilidad de una materia en general”. Y añade: “con éste no nos la hemos de ver por ahora. La siguiente sección sobre las inferencias dialécticas, que presenta la razón en su conflicto interno en relación con los conceptos de la posibilidad de lo que pertenece al contexto de la experiencia, eliminará también ésta dificultad (A377)³.

3 La aposición explicativa de la frase: “la siguiente sección sobre las inferencias dialécticas” es prácticamente incomprensible en el texto kantiano. Dice: “*Der folgende Abschnitt..., der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe, die sich von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt,...*”. En el presente contexto me he servido de la enmienda propuesta por Benno Erdmann que permite hacer, por lo menos gramaticalmente, legible la cita. Por lo demás, el pasaje en cuestión no es de mayor importancia desde el punto de vista filológico en la presente interpretación.

Ahora bien, hay dos secciones en el capítulo de la antinomia de la razón pura en los cuales podría encontrarse la anunciada crítica al *idealismo dogmático*. La primera de ellas es la sección sexta (“El idealismo trascendental como clave para la solución de la dialéctica cosmológica”—A490=B518—), en la que Kant opone los conceptos doctrinales de *idealismo trascendental* o *formal* con los que opera en la crítica al cuarto paralogismo al concepto de *idealismo material*. La contraposición de ambos conceptos fue, por otra parte, añadida en una nota en la segunda edición. Esta sección no contiene, sin embargo, la anunciada crítica al idealismo dogmático, pues se trata de la exposición de una tesis programática contra el idealismo escéptico de Descartes que no consta, en el fondo, de nada distinto a lo que ya había sido presentado por Kant en la citada crítica al cuarto paralogismo. Por otra parte, no hay en esta sexta sección nada que indique que la negación “de la existencia de la materia” se siga, por parte del idealismo dogmático, de que haya “contradicciones en la posibilidad de la materia”. La caracterización del idealismo dogmático en la mencionada sección consiste, más bien, en otra cosa: se trata de aquél idealismo, “que, en cuanto acepta la propia realidad del espacio, niega la existencia de los cuerpos extensos en él” (A491=B519). No se ve, pues, la conexión de esta última caracterización del idealismo dogmático con la de la presentada en la crítica al cuarto paralogismo. La caracterización del *idealismo dogmático* en el capítulo de las antinomias está más próxima a aquélla de la segunda edición en la que tal punto de vista se atribuye a Berkeley. Esa incongruencia con respecto a estos dos diferentes conceptos de idealismo dogmático o negador conduce, como se mostrará, a una importante dificultad en la interpretación de este problema.

El otro pasaje en el que podría estar ofrecida la prometida crítica al idealismo dogmático se halla en la segunda sección del capítulo de las antinomias bajo el título “Segundo conflicto de las ideas trascendentales” (A435=B463). La segunda antinomia es, de hecho, el único pasaje de las inferencias dialécticas que se ocupa de algo así como “contradicciones en la posibilidad de una materia”. Ahí no se encuentra, sin embargo, ninguna crítica a lo que Kant llamará más tarde idealismo dogmático de Berkeley sino, más bien, un tratamiento polémico y crítico de las inevitables dificultades dialécticas a las que, según Kant, conduce la discusión Leibniziana contra el *atomismo materialista*.

Bajo la apretada y enormemente oscura expresión “contradicciones en la posibilidad de una materia” se puede, ciertamente, comprender la línea de pensamiento *monadológica* según la cual una concepción atomística de la materia es en sí *contradictoria*. Si es necesario, según Leibniz, que a la base del compuesto llamado materia y del que tenemos noticia por experiencia yazgan elementos simples y substanciales, los cuales lo componen, entonces es así mismo necesario que tales elementos que yacen a la base posean una naturaleza inmaterial. Pues sin elementos simples que lo compongan no es pensable el compuesto. De ahí que para Leibniz el concepto *átomo material* contenga una

contradictio in adjecto. Por consiguiente, lo simple, que yace a la base del compuesto, tiene que ser algo inmaterial; a saber: la unidad substancial indivisible que se llama *mónada* y que constituye la base real, el fundamento del mundo material y compuesto. Para el *monadismo*, el mundo fenoménico es entendido, por su parte, como agregado accidental⁴.

Esa concepción se halla, según Kant, relacionada con un punto de vista idealista dogmático o negador en cuanto de ella se sigue la imposibilidad de atribuir realidad (substancial) a los cuerpos entendidos como fenómenos materiales compuestos. Un pasaje de las *Lecciones de Metafísica*, según los apuntes de su alumno Pölitz, muestra con relativa claridad cómo está conectada, según Kant, la concepción monadológica de la realidad con el punto de vista que él llama idealismo dogmático:

Leibniz era adepto del idealismo platónico. Él dice: el mundo es un agregado de mónadas y su fuerza o facultad (*Kraft*) esencial es la vis representativa. Yo no me puedo imaginar en las substancias, como esencial, ninguna fuerza o facultad distinta a la pensante; todo lo demás son modificaciones. La representación es, por tanto, lo único que puedo conocer absolutamente como un accidente en las substancias. Y así, dice, pues, *Leibniz*: todas las substancias son mónadas o partes simples que tienen vim raepresentativam y aparecen (*erscheinen*) bajo todos los fenómenos (*Phänomenis*). Se dice tan sólo: todo fenómeno (*Erscheinung*) es continuo y ninguna parte del fenómeno es simple; por tanto, los cuerpos no constan de partes simples o mónadas. Los compuestos substanciales, empero, constan de partes simples cuando son pensados por el entendimiento. Si todas las Substantialia poseen vim raepresentativam no puede ser, sin embargo, aquí decidido. Así pues, la sentencia que nos conduce a un mundo místico e inteligible ha sido desterrada de la filosofía” (Lecciones:207-208 -AA. tomo XXVIII.1).

4 Véase G. W. Leibniz. *Monadología* §1 y sobre todo §2: “Tiene que haber substancias simples porque hay compuesto; pues lo compuesto no es otra cosa que un amontonamiento o un *agregado* de lo simple”. (*Monadología*:69) . Que “hay compuesto” es interpretado en el presente contexto como el *momento fenoménico* en el sentido de que se tiene noticia por experiencia de que “hay compuesto”.

5 Por eso en las citadas lecciones también cae dentro de ese calificativo la filosofía de Spinoza: “Spinoza dice: sólo hay un ser y todo lo demás son modificaciones de ese único ser. El idealismo dogmático es místico y puede llamarse idealismo platónico”. (Pág.207).

La reducción del mundo corporal material a modificación o accidente de una substancia parece ser, pues, lo que conduce, para Kant, al idealismo dogmático.⁵ En este orden de ideas, se ha de llamar también la atención sobre el hecho de que de la concepción monadológica de la realidad se puede derivar una suerte de “*espiritualismo*”, que es conforme al concepto de *idealismo* canonizado en la literatura académica de aquella época⁶.

El aspecto místico del así entendido idealismo dogmático yace, por su parte, en el específico acceso que se tiene al mundo de la *realidad substancial espiritual*. A la base de tal caracterización del idealismo dogmático como místico yace la idea crítica según la cual sólo se puede hablar de una *realidad* en el fenómeno en cuanto éste es determinado en la intuición, que es siempre *sensible*. El idealista dogmático parece afirmar, según Kant, la posibilidad de una realidad substancial espiritual por medio de una intuición intelectual, es decir, no-sensible. Ese componente parece ser el que constituye el aspecto místico del idealismo dogmático tan subrayado por Kant. En las ya citadas *Lecciones...* se puede leer:

Pero los cuerpos son puros fenómenos a los cuales les tiene que subyacer algo. Hasta ahí he filosofado correctamente. Pero si quiero continuar en las determinaciones, entonces caigo en el idealismo místico. Si yo afirmo seres pensantes, de los que tengo una intuición intelectual, entonces esto es místico. La intuición es, empero, sólo sensible, pues solamente los sentidos intuyen; el entendimiento no intuye sino que reflexiona. El egoísmo e idealismo dogmático debe ser desterrado de la filosofía porque no tiene ninguna utilidad” (Pág.207).

6 Véase, por ejemplo, A. Baumgarten (1779:§402): “Las mónadas representadoras se representan el mundo o bien clara y distintamente, al menos en parte, o bien en menor grado. Las primeras piensan. Por tanto, poseen una facultad de conocer distintamente: el *intelecto* (estrictamente hablando). La substancia *intelectual*, esto es, el antedicho intelecto, es *espíritu* (inteligencia, persona). Por tanto, las mónadas cuyo universo es intelectual son espíritus. El que admite estar solo en este mundo de espíritus es *idealista*”. Por su parte, C. Wolff (*Vernünfftige*: Prólogo; 1765:§32-§43) había considerado el *idealismo* como una suerte de *monismo*: el que admite la existencia de sólo una clase de substancia ó substancias: la espiritual. Los que sólo admiten la existencia de una substancia espiritual son llamados por él *egoístas* y los que admiten varias *pluralistas*. Especial interés en el contexto de la presente interpretación brinda el §36 (1765), en el cual Berkeley es considerado como exponente ejemplar de idealismo que niega “*la existencia del mundo real y de los cuerpos*”. Estas clasificaciones, familiares a Kant, son las que justifican, entre otras, su contraposición de *idealismo* y *dualismo* en la crítica del cuarto paralogismo (A367). Aunque, claro está, el dualismo por él defendido no ha de ser entendido en el mismo sentido de Wolff como dualismo de las substancias, ya que esto supondría una clara abdicación de los principios de la filosofía crítica, los cuales no permiten ver el problema *mente-cuerpo* bajo una óptica cartesiana. Ni las razones del empleo casi no revisado que hace Kant de la terminología académico-metafísica de su época, ni la verdadera posición de la filosofía crítica frente a la problemática substancialista-cartesiana mente-cuerpo pueden entrar a ser tratadas en este ensayo.

La interpretación sugerida hasta ahora puede contribuir a solucionar un problema sobre el que han llamado la atención algunos intérpretes de la obra de Kant. A saber, el problema de que la promesa de una crítica del idealismo dogmático, hecha por Kant en la refutación del cuarto paralogismo (A377), no puede ser cumplida por él en el contexto de la primera edición ya que una crítica semejante implicaría, al mismo tiempo, la crítica del propio punto de vista adoptado por Kant en la refutación del idealismo escéptico cartesiano (según la edición A, se entiende). Esta indicación es, empero, sólo correcta si bajo el nombre de *idealismo dogmático* se entiende la filosofía de Berkeley⁷.

Pero si se reconoce que bajo el término *idealismo dogmático* Kant se refiere en la primera edición de la *Crp* a otra posición filosófica, principalmente al monadismo de Leibniz, entonces se puede verificar la refutación de tal posición en el tratamiento crítico de la tesis de la segunda antinomia⁸. Con eso no terminan, sin embargo, los problemas, pues falta aún decidir, primero, sobre la correlación

7 Lo que pudo haber llevado a N. Kemp Smith (1923/1962:305) a considerar la mención del idealismo dogmático en A377 como mención de Berkeley es el hecho de que Berkeley mismo habla de *contradicciones* en torno al tema de la materia (*Principios* I. §9). Esas contradicciones no tienen nada que ver, sin embargo, con las de la segunda antinomia y no son de hecho nunca consideradas por Kant.

8 George Miller (1971:300 y sigs.) sostiene, con razón, que es más factible atribuir el calificativo de *idealismo dogmático* empleado por Kant en la primera edición de la *Crp* a Leibniz que a Berkeley. Esa afirmación podría ser también extendida a la segunda edición si se atiende a la indicada discrepancia entre los pasajes A491-B519 y la segunda antinomia, o entre el mismo A491-B519 y B59. El conjunto completo se halla, sin embargo, en desacuerdo con el carácter del *realismo empírico* de Berkeley y, por esa razón, no parece autorizar el calificativo arriba mencionado. Otros investigadores de la obra de Kant han propuesto salidas diferentes a esta dificultad. Henry Allison (1983:59-60) sugiere que Kant pudo haberse referido más bien a Arthur Collier que a Berkeley en la primera edición de la *Crp*. Allison muestra satisfactoriamente la conexión de una concepción, según Collier, autocontradictoria del mundo externo con la constelación de temas de las dos primeras antinomias (especialmente de la primera). Eckart Förster (1985) sostiene, por su parte, que Kant sí pudo haberse referido a Berkeley y que su conocimiento de la obra de éste pudo haberse limitado a *Siris*, obra que circulaba en una traducción completa al francés hecha en Amsterdam desde 1745. Förster usa como indicio para su afirmación la referencia expresa a tal obra en los apuntes de Herder sobre las *Lecciones de metafísica* de Kant. Con todo, el mismo autor toma, con razón, la observación kantiana de que Berkeley degrada los objetos a mera ilusión "como una indicación de que Kant, en este estadio, no había aún encontrado un modo satisfactorio de distinguir su posición de la de Berkeley" (Förster 1985:293 nota 8). Pienso que la importancia de este asunto no debe ser exagerada hasta la pedantería. Mi opinión es que se pueden todavía aludir documentos que prueban que la caracterización del idealismo dogmático hecha por Kant coincide con su comprensión de algunos aspectos de la filosofía de Leibniz. Por ejemplo, A265/66=B321/22 o A274/75=B330/31, R4716 (AA. T.XVII) o la tardía mención en R6315. (pág.619.AA. T.XVIII). Ahora bien, lo esencial de este asunto reside en la constatación de que la asimilación de la filosofía kantiana con un subjetivismo epistémico activó un problema interno de esa filosofía, el cual quiso resolver Kant mediante su incansable discusión con el idealismo a partir de 1787.

o falta de correlación entre esta crítica (entendida como el cumplimiento de la promesa, hecha en la primera edición, de una refutación del idealismo dogmático —A377—) con la mención del idealismo empírico negador en la sexta sección de la “Antinomia de la razón pura” (A491-B519); segundo, sobre la eventual afinidad o falta de afinidad de esta última mención con la posterior caracterización del idealismo de Berkeley en la segunda edición de la *Crp* y en los *Prolegómenos...*; y tercero, sobre el acierto o falta de acierto de la subsecuente crítica de Kant.

II

En la observación a la antítesis de la segunda antinomia afirma Kant que el error fundamental de los *monadistas* consiste en sostener la tesis de la necesidad de la indivisibilidad de las partes elementales que componen la materia, por medio de inferencias que desconocen una doble constitución del espacio. Se trata, por una parte, de que ninguna parte del espacio, *matemáticamente* considerado, es *simple*, y por la otra, de que el espacio es “condición formal de posibilidad de toda materia” (A441=B469). El monadista opera con un concepto de la “substancia indivisible” que no puede ser de ningún modo representado en la intuición y que por eso carece por completo de significación matemática. Los monadistas pretenden, de acuerdo con Kant en el pasaje citado, “abolir sofisticadamente (*weg vernünfteln*) la evidencia de la matemática por medio de meros conceptos discursivos” (A441=B469).

Si se quiere hacer uso de principios matemáticos para conducir a una solución el problema de la existencia o no existencia de partes simples intuitibles. Si la materia en cuanto compuesto que es dado a la intuición empírica tiene como condición de posibilidad el espacio, entonces debe estar dotada de la propiedad de que ninguna parte de ella es simple, “porque ninguna parte del espacio es simple. Mientras que los monadistas han sido lo suficientemente finos como para querer eludir esa dificultad mediante el recurso de no presuponer el espacio como condición de posibilidad de los objetos de la intuición externa (cuerpos) sino éstos, y la relación dinámica de las substancias en general, como la condición de posibilidad del espacio” (A442=B470).

Con la mención a la “relación dinámica de las substancias” Kant toca el núcleo de la teoría leibniziana del espacio. Para Leibniz el espacio no puede ser visto ni como substancia, ni como propiedad que inhiere en una substancia, sino como *plexo de relaciones* entre las substancias. La prioridad metafísica de las substancias implica, por su parte, que ellas son condiciones de posibilidad del plexo en el que están relacionadas entre sí y que se llama espacio. (*Correspondencia* 1991:38 -tercera carta. §5) Esa prioridad metafísica del concepto de substancia es la que hace, para Leibniz, imposible una concordancia entre los términos

substancia, por una parte, y *materia* o *corporalidad*, por la otra. De ahí su atomismo inmaterialista.

La citada referencia al idealismo negador en A491-B519 no parece, sin embargo, ser compatible con el comentario crítico de Kant a la teoría idealista leibniziana según la cual la existencia de la materia es negada de cara a las contradicciones inherentes a su concepto. Y esto es así, porque la teoría leibniziana del espacio como relación no acepta la "propia realidad del espacio", sino justamente su idealidad y su dependencia de las substancias relacionadas en él.

La caracterización del idealismo negador en A491-B519 parece más bien concordar con la crítica a Berkeley en uno de los pasajes añadidos a la "Estética trascendental" en la segunda edición (B69 sgs.), es decir, después de que la cuestión del idealismo se hubiera agudizado a raíz de la *Res. Gött.*

En el pasaje antedicho de la "Estética trascendental" Kant subraya que su teoría de la *idealidad* de los *fenómenos* (*Erscheinungen*) de ninguna manera se opone a la tesis de la realidad de dichos fenómenos, sino que, antes bien, la primera debe ser vista como complementada por la segunda. Que los objetos son representados en el espacio y el tiempo tal como ellos afectan nuestros sentidos, es decir, tal como ellos *aparecen* (*erscheinen*), no puede ser de ningún modo interpretados como si se dijera "que esos objetos son una mera apariencia o ilusión (*Schein*)" (B69 y sgs.)⁹

Los fenómenos deben ser "vistos como algo realmente dado" Esta tesis de la *realidad empírica del fenómeno* sólo es sostenible, para Kant, si al mismo tiempo se afirma el principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles, esto es, si se sostiene que espacio y tiempo son formas que hacen posible el darse de los objetos (como fenómenos) y no entidades reales. Si en cambio se cree que el espacio no es ninguna *forma de la representación* sino algo real (pero no una substancia ni algo "real que inhiere en las substancias" sino una "cosa infinita" que se encuentra "en cosas en sí" —B70), entonces no se puede menos que concluir que todos los cuerpos en esa cosa infinita, en ese "absurdo"

9 La referencia implícita a la *Res. Gött.* parece aquí clara: "Espacio y tiempo no son nada real exterior a nosotros, tampoco son relaciones ni conceptos abstraídos, sino leyes subjetivas de las intuiciones sensibles. Sobre estos conceptos de las sensaciones como meras modificaciones de nosotros mismos (sobre el que también Berkeley edifica fundamentalmente su idealismo), del espacio y del tiempo, descansa uno de los pilares del sistema kantiano". (*Res. Gött.*: 168).

10 Véase B71. También B274: El *idealismo dogmático* de Berkeley "da al espacio, con todas las cosas a las que él está ligado como condición inseparable, por algo que es en sí mismo imposible y de ahí también a las cosas en el espacio por meras fantasías (*Einbildungen*)..." Este idealismo "es inevitable si se ve el espacio como propiedad que ha de convenir a las cosas en sí mismas, ya que ahí es él, con todas las cosas a las que sirve de condición, un absurdo (*Unding*)."

(*Unding*), en esa difícilmente representable, si es que no completamente carente de sentido, entidad, no son más que *ilusión*. Esto es de hecho lo que Berkeley, según Kant, hizo: él “rebajo los cuerpos a mera ilusión” presuntamente basado en la idea de que la imposibilidad de una realidad en sí (absoluta) del espacio debería conducir necesariamente a ello.¹⁰

La comparación del pasaje B69 y sigs. con aquél otro que figura en la sección sexta del capítulo de las antinomias (A491-B519), en el que es traído a colación expresamente el idealismo (empírico)¹¹ como negador, nos permite, en consecuencia, interpretar el mencionado rebajamiento de los cuerpos a mera *ilusión* como la *negación* de la existencia de los seres extensos “en cuanto *acepta* la propia realidad del espacio” (A491-B519. El subrayado es mío) es equivalente a aquella otra, aparentemente contraria, según la cual dado que un espacio en sí real *no* puede *aceptarse* como existente, entonces las cosas (cuerpos) en él no pueden ser por ello mismo consideradas como existentes (Véase B71 y B274).

Esta aparente contradicción desaparece si se reconstruye el argumento kantiano en los siguientes términos: el rebajamiento de los cuerpos a mera ficción subjetiva o la negación de su existencia ontológicamente independiente de nosotros; por tanto, la completa imposibilidad de establecer un criterio para distinguir fantasía, o sueño, y realidad, por parte del idealista dogmático, tiene lugar debido a que éste al declarar como imposible la realidad en sí del espacio (momento de la *no-aceptación* del espacio en sí real), no puede menos que negar la existencia de las cosas en él, ya que en su reflexión negadora se halla implícitamente *presupuesta* una instancia *realista-trascendental*. Dicha instancia realista-trascendental puede ser o bien entendida como la inevitabilidad de caer en el idealismo negador, si se ve el espacio “como propiedad que debe convenir a las cosas como son en sí”(B274), o bien como el momento de la *aceptación* (que mejor sería leer *presuposición*) de la “propia realidad del espacio”(A491-B519). Parece, así, que el idealismo de Berkeley toma su punto de partida, según Kant, de la fatal alternativa: o bien el espacio es en sí real o no es real (=imposible), por tanto las cosas en él son en sí reales o no son reales (=ficciones).¹²

11 El que Kant hable de idealismo empírico no estorba esta interpretación. Esta parece ser una de las tantas denominaciones elegidas por él para calificar a los idealismos problemático y negador. A veces se refiere a ellos también en términos de idealismo material (B274) y al de Descartes, en lugar del epíteto problemático, le asigna el de psicológico (BXXXIX. Nota), o el de escéptico (A377).

12 No extraña que Kant considere a Berkeley arrinconado en esta alternativa si se tiene en cuenta que en su larga y accidentada polémica con el idealismo siempre presupuso él mismo que así como al idealismo trascendental o formal le es complementaria una tesis empírico-realista, asimismo al idealismo material o empírico (tanto al llamado problemático como al dogmático) le es complementaria una tesis realista-trascendental. (Véase por ej. A370 sigs.). La implausibilidad de este presupuesto sólo puede ser tematizada en el presente contexto de cara al modelo berkeleyano que no parece tan fácil de situar dentro del último par de complementarios.

III

Esta crítica es, sin embargo, como crítica a Berkeley, bastante imperfecta. Y esto fundamentalmente en dos puntos, vinculados entre sí: 1) desconoce o malinterpreta el resultado de la crítica berkeleyana al concepto de *espacio absoluto* en Newton, y 2) pasa por alto el *realismo empírico* que yace a la base de las intenciones antiescéticas del pensamiento de Berkeley.

Según Berkeley, el concepto de un espacio *absoluto* o *puro* es el resultado de una abstracción que conduce a la concepción de algo de suyo absurdo e imposible. Los defensores de la idea de un espacio puro o absoluto sostienen que se puede pensar el espacio sin cuerpos, en cuanto puede ser imaginado, por ejemplo, que los cuerpos son destruidos sin que esto implique la destrucción del espacio. Berkeley se pregunta qué sería aquello que quedaría sobrando después de la destrucción de los cuerpos y que es designado por medio del nombre *espacio absoluto*. El defensor de la teoría del espacio absoluto caracteriza tal sobrante como algo "infinito, inmóvil, indivisible, insensible, sin relación y sin distinción". A lo que añade Berkeley que tal sobrante "parece, por consiguiente, ser una mera nada" ("*videtur igitur esse merum nihil*"), pues muy difícil es aceptar que algo que es caracterizado de un modo negativo posea una naturaleza positiva. (*De motu* §53: Vol. IV:24)

Una correcta comprensión del concepto de espacio debe reconocer, para Berkeley, la necesaria dependencia de éste respecto de los conceptos de cuerpo y movimiento (Véase *Principios* I. §116). La realidad del espacio puro o absoluto, del espacio *separado* (*abstraído*) de los cuerpos, no puede ser, así, de ningún modo aceptada. Eso no significa, sin embargo, que se niegue toda realidad del espacio, entendido, justamente, como *relativo* a los cuerpos y al movimiento. En ese orden de ideas puede comprenderse la realidad del espacio, o mejor, de la extensión como la de una cualidad que conviene a los cuerpos en cuanto son percibidos.

La extensión es, ciertamente, una cualidad que conviene a los objetos percibidos y que posee el mismo status ontológico de cualquier otra cualidad sensible, a saber: su realidad se constata en la percepción de los cuerpos, de los cuales ella depende. Ni la afirmación ni la negación de la realidad del espacio o de la extensión independientemente de los cuerpos que lo determinan conducen a un rebajamiento de éstos a *ilusión* y *apariencia*. Lo primero lleva más bien a un inconcebible, a una idea descabellada. Lo segundo a la idea de que el espacio sólo es comprensible en cuanto referido a la realidad de los cuerpos, la cual, por su parte, ni es ni puede ser puesta en cuestión dado que los cuerpos son dados en la percepción. Este ser relativo del espacio respecto de los cuerpos externos es, a su vez, lo que le confiere su realidad. Así, pues, si hay algo como *ilusión*, en el sentido de *ficción*, de *fantasía* o en la significación del término alemán *Schein*,

esto sería para Berkeley, en el contexto de la crítica a Newton, el concepto de *espacio absoluto* y de ningún modo los cuerpos externos.

En consecuencia, no es correcto decir que Berkeley rebaja los cuerpos a ilusión al negar la realidad del espacio. Lo que él niega es, más bien, la realidad absoluta, es decir, independiente de los objetos, del espacio y afirma masivamente la realidad empírica de los cuerpos dados a la percepción y, con ello, la realidad del espacio relativa a esos cuerpos.

La crítica de Berkeley al concepto newtoniano de espacio absoluto comporta dos importantes puntos de coincidencia con la teoría kantiana del espacio: primero, la idea de que el espacio, considerado como separado de los cuerpos, el espacio *puro*, no puede ser visto como una entidad real; y segundo la tesis de que el carácter *real-empírico* del espacio debe ser reconocido con relación a los objetos de la percepción. Estos dos puntos no son suficientes, sin embargo, para ocultar una ostensible diferencia entre ambas posiciones filosóficas: desde el punto de vista de Berkeley la tesis de la realidad empírica del espacio prueba su *dependencia* respecto de los objetos de la percepción. Para Kant esta tesis sólo puede ser aceptada si antes ha sido reconocido que el espacio es una condición de posibilidad de los objetos de la percepción, es decir, que hay una *dependencia epistémica* de tales objetos respecto del espacio. Éste sí puede ser considerado como independiente de los objetos, pero no como entidad real (con lo que estaría de acuerdo Berkeley) sino como *forma subjetiva*, esto es, justamente, como condición formal sensible de los objetos. Esta última característica del espacio no debe ser olvidada, pues tal cosa se opondría, desde el punto de vista kantiano, a las posibilidades del conocimiento objetivo, en cuanto se privaría al espacio de la propiedad de ser condición de posibilidad de la formulación de juicios sintéticos a priori, tanto en la matemática (donde es considerado como mera forma), como en las ciencias naturales exactas.

IV

El punto de vista berkeleyano respecto del espacio y la extensión se halla, claro está, íntimamente vinculado a su crítica de la diferenciación de las cualidades primarias y secundarias y a su concepción empírico-realista de la existencia de los objetos externos. Estas últimas constituyen, a su vez, la base de su crítica al escepticismo. Una ojeada a ese tópico permite apreciar cuan inadecuado es atribuir a Berkeley una teoría de la negación de la existencia de los cuerpos exteriores.

Una de las tareas filosóficas fundamentales de Berkeley es, de hecho, la investigación de las razones del escepticismo filosófico, y consecuentemente su aniquilamiento. Eso puede observarse muy bien en el título mismo y la presentación de propósitos de sus dos más importantes obras filosóficas.¹³

Si se analizan de cerca, tanto la *definición* dada por Berkeley del escepticismo, como la *explicación* de sus causas y la subsecuente *refutación*, se puede ver que estos tres aspectos concuerdan, en lo fundamental, con el modo como Kant lleva a cabo la crítica al idealismo en la primera edición de la *Crp*. De ahí que sea correcta la arriba citada observación de N. Kemp Smith, de que una crítica del idealismo dogmático no es realizable con los instrumentos teóricos de la crítica al cuarto paralogsimo, si bajo el término *idealismo dogmático* se entiende el idealismo de Berkeley, claro está.

Por *escepticismo* entiende Berkeley la posición filosófica que niega o pone en duda la existencia de las cosas sensibles. La causa fundamental del escepticismo es para él la distinción entre una realidad en sí de las cosas, independiente de su ser percibidas, y aquella realidad de la que se tiene testimonio por medio de los sentidos. (Véase *Tres diálogos*:173)

Si, por tanto, se acepta que en estricto sentido sólo hay una realidad, a saber: la empírica o, lo que es lo mismo, que de un ser se puede decir que es real únicamente en cuanto es percibido, entonces, para Berkeley, se tiene con ello certeza (y, por lo demás, sensible) de la existencia de los cuerpos exteriores y, a *fortiori*, una base conceptual para escapar al peligro del escepticismo filosófico.

Uno de los mayores méritos de la filosofía de Berkeley consiste, según mi opinión, en haber llamado la atención sobre la incongruencia que existe entre la teoría cartesiano-lockeana de la distinción de cualidades primarias y secundarias, por un lado, y la concepción representacionista, es decir, en última instancia subjetivista, que yace a la base de toda la filosofía moderna desde Descartes, por el otro.

La distinción de cualidades primarias y secundarias fue, por su parte, una fórmula hallada para solucionar el problema de la relatividad sensible. El cuestionable status epistemológico de los sentidos fue, en realidad, lo que dotó al escepticismo metódico cartesiano de una base racional. Según el punto de vista de la diferenciación de cualidades primarias y secundarias, especialmente en Locke, nuestra sensibilidad no ha de jugar ningún papel decisivo en el conocimiento de la realidad en sí, ya que en cuanto ella no es más que nuestra facultad de ser afectados exteriormente, no puede ofrecer un conocimiento de los objetos

13 El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* porta el subtítulo: "Donde se investigan las principales causas del error y dificultad en las ciencias, con las razones del escepticismo el ateísmo y la irreligión". Los *Tres diálogos entre Hylas y Filonius* por su parte: "cuyo propósito es demostrar claramente la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza incorpórea del alma y la providencia inmediata de una Deidad: en contra de escépticos y ateos. Así como también abrir un método para interpretar las ciencias más fácil, útil y compendioso" En la tercera edición de 1734 Berkeley recortó drásticamente la última presentación de propósitos y escribió en cambio: "contra escépticos y ateos".

que son modificados a través de esa afección. Las cualidades primarias, en cambio, inhiere en los objetos, considerados como substancias que son independientes de nuestro modo de percibirlos. Y esto es de tal manera que ellas no se ven afectadas por factores subjetivos sensibles. (Véase Locke, *Ensayo*: Libro II Cap. VIII §2, §9 y §10)

Para Berkeley es, sin embargo, imposible comprender cómo se puede tener una idea de algo que existe (como inherente) en una cosa independiente del espíritu:

Ahora bien, para una idea, existir en una cosa no percipiente es una contradicción manifiesta; pues tener una idea es lo mismo que percibir. De ahí que se tenga que percibir ella ahí donde existen color, figura y otras cualidades semejantes, pues es claro que no puede haber una substancia no pensante o *substratum* de tales ideas. (*Principios... I. §7*)

Puesto que los objetos del conocimiento no son más que colecciones de ideas o representaciones, es completamente inaceptable, para Berkeley, sostener que se tienen ideas o representaciones de cualidades que inhiere en un objeto, independientemente del hecho de ser este objeto una colección de ideas o representaciones. La *abstracción*, por la cual las ideas son separadas unas de otras, es en realidad un ejercicio del espíritu que no tiene lugar en el momento en que percibimos objetos. Cuando un objeto es percibido no se separa la extensión del color o éste de la figura, pues la percepción de un objeto consiste, como tal, justamente en esa "colección de ideas".

De dos factores principales se sigue, para Berkeley, el que las facultades primarias y secundarias tengan, tanto epistémica como ontológicamente, el mismo status: por una parte, de la imposibilidad lógica de considerar las ideas o representaciones *en* el espíritu como cualidades que inhiere en algo que existe independientemente de su ser percibido, es decir, en algo *exterior* al espíritu; y por la otra, del hecho de que en la percepción, como tal, no tiene lugar ninguna separación o abstracción de cualidades.

Ahora bien, ¿cómo puede armonizar semejante reducción de las cualidades primarias y secundarias, al mismo nivel con algo así como una refutación del escepticismo filosófico? Tal reducción debería, por lo menos *prima facie*, conducir con mayor razón a tal escepticismo, en cuanto con ella se opera una completa relativización, o mejor, una inclusión del conocimiento en la esfera subjetiva de la percepción. ¿Cómo poder saber, finalmente, que las ideas que tenemos de algo corresponden a un objeto real existente y no constituyen una mera colección de representaciones sin ninguna referencia exterior?

Esta cuestión fue muy probablemente la causante de que el nombre de Berkeley fuera asociado con el subjetivismo epistémico y con el idealismo (Véase

Hume, *Enquire*: Sección XII Parte I: 155 (nota); Wolff, *Psych.* §36) La reducción de las cualidades primarias al mismo nivel subjetivo-relativo de las secundarias fue, de hecho, un motivo escéptico que dominó en la filosofía de aquella época (Véase Popkin 1951:227 y sigs.; Cummins 1963/64:203 y sigs.). Berkeley es, así, consciente del riesgo que él corre al presentar esa reducción como consecuencia de una teoría representacionista del conocimiento. Sin embargo, de tal reducción no debe seguirse, para él, escepticismo con respecto a los objetos externos, siempre y cuando se tenga una correcta comprensión de lo que significa adscribir realidad a esos objetos.

La exigencia de adscripción de realidad de los objetos de nuestro conocimiento, sólo puede tener sentido si ella se refiere a la realidad sensible. La respuesta de Berkeley a la cuestión arriba mencionada consiste, por consiguiente, en señalar que toda exigencia de adscripción de realidad que no toma en consideración la realidad empírico-sensible, es decir, que se refiere a algo *en sí* e independiente de la relación de conocimiento entre un sujeto activo ("*mind, spirit, soul or myself*" — *Principios*... I. §2) y un objeto o "*collection of ideas*" se basa en el prejuicio de creer que hay una realidad distinta a la que se puede vivenciar empíricamente.

La "*Crise Pyrrhoniene*", para servirme del término de Popkin, en la que cae Hylas al principio del tercer diálogo es justamente el resultado de creer erróneamente que o las cosas tienen que ser conocidas como son *en sí*, o *no* pueden ser conocidas en *absoluto*:

HYLAS: No hay ni una sola cosa en el mundo de la que yo pueda conocer (*Know*) la naturaleza real o lo que ella es en sí misma...

FILONUS: ¿No sé (*Know*) que es una piedra real esta en la que estoy parado y que es un árbol real lo que veo frente a mis ojos?

HYLAS: ¿Conocer (*Know*)? No, es imposible que tú o cualquier hombre viviente conozca eso. Todo lo que sabes (*Know*) es que tienes una cierta idea o apariencia (*appearance*) en tu propia mente. ¿Pero qué tiene que ver esto con el árbol real o la piedra? Yo te digo que el color, la figura y la dureza que tu percibes no son la naturaleza real de esas cosas ni se parecen en lo más mínimo a ellas. Lo mismo se puede decir de todas las otras cosas reales o sustancias corpóreas que componen el mundo. Ellas no poseen en sí mismas nada parecido a aquellas cualidades sensibles que son percibidas por nosotros. De ahí que no podamos pretender afirmar o conocer algo de ellas tal como ellas son en su propia naturaleza

(*Tres diálogos*:227) (Véase Popkin:232 y sigs.)

No es la imposibilidad de conocer las cosas en sí, la cual surge de la reducción de las cualidades primarias al mismo nivel de las secundarias, lo que en realidad conduce al escepticismo sino, antes bien, la mencionada falsa alternativa, o mejor, la creencia de que hay algo así como cosas en sí. La exigencia de una realidad no sensible es absurda, infundada e innecesaria para que tenga lugar un conocimiento (Véase Tres diálogos: 229-230). Tal exigencia choca contra los más elementales principios del *sentido común*, los cuales deben estar, para Berkeley, a la base de toda empresa cognoscitiva. No hay nada mejor en orden a probar, contra el escepticismo filosófico, que hay una realidad, que la observación del procedimiento del sentido común por medio del cual cada vez que abrimos los ojos y vemos el sol, los árboles, el cielo, no nos queda más que afirmar su existencia inmediatamente percibida.

El dictum “*esse est percipi*” no es en el fondo otra cosa que una fórmula para designar ese procedimiento del sentido común. Esa masiva vindicación del sentido común en la cuestión de la adscripción de realidad es lo único que, según Berkeley, puede dotar a la expresión *existe* de un genuino sentido.

Lo que en el fondo hace Berkeley, al criticar la diferenciación lockeana de cualidades primarias y secundarias, es un intento de coordinar esa teoría de las ideas en general tomadas como contenidos (sensibles) de representación. Berkeley era consciente, como se dijo, de que la reducción de todas las cualidades al mismo nivel, como cualidades subjetivo-relativas, podría conducir al escepticismo. Prueba de ello es su opción por una transformación de la concepción de la realidad y de la existencia exterior en contra del cartesianismo. Esa transformación está contenida en el dictum del sentido común: “*esse est percipi*”. Esto es: la realidad de las cualidades sensibles no se funda en que ellas son modificaciones de una substancia material en sí existente y no percibida, como es el caso en el esquema cartesiano-lockeano, sino en que ellas son percibidas por nosotros. Que las cualidades inhiere en una substancia no es puesto en duda por Berkeley. El niega tan solo que “las cualidades sensibles existan en una substancia no percipiente, inerte, extensa que ellos (los filósofos modernos) llaman *materia*”. (*Principios... I. §91*)

De la anterior caracterización se puede colegir que no hay nada que choque más a la filosofía de Berkeley que la idea de que las cosas sensibles son ficciones o ilusiones. Si ha de haber una crítica de Kant a Berkeley esta no debería dirigirse contra la tesis, según la cual, de la *percepción inmediata* de los objetos externos se sigue que estos objetos existen. La razón de ello es que la confrontación kantiana contra el idealismo, tanto en la edición A como en la B (la expresamente así llamada “*refutación del idealismo*”) de la *Crp*, y, por tanto, la prueba kantiana de la existencia de *objetos externos en el espacio*, se basan en el mismo principio de la inmediatez de los datos sensibles. Que las estrategias argumentativas en ambas ediciones sean muy diferentes no demerita en nada el anterior aserto.

V

El análisis comparativo de ambos puntos de vista filosóficos se puede seguir haciendo mediante la consideración de la forma como ellos responden, basados en el realismo empírico, a los dos quizás más conocidos motivos del escepticismo epistemológico: la *falacia sensorum* y el *argumento del sueño*.

Según Berkeley no se puede decir que los sentidos engañan. El así llamado engaño de los sentidos no surge de la percepción inmediata sino del juicio equivocado (*wrong judgment*) que se pronuncia sobre las ideas inmediatamente percibidas (Véase *Tres diálogos*:238)¹⁴. Por otro lado, se puede establecer, para él, un criterio empírico-realista para distinguir sueño o ficción de realidad: las ideas sensibles, es decir, las representaciones inmediatas de las cualidades que coleccionadas constituyen los objetos de la percepción, no son copias cuyos modelos o arquetipos serían esos objetos, sino que ellas consisten en el aparecer mismo de los objetos sensibles. (Véase *Principios*: I. §33; *Tres diálogos*:246)

Se puede hablar ciertamente de copias, pero no se debe creer que éstas son ideas, las cuales son para Berkeley en última instancia siempre sensibles, sino productos de la imaginación:

“Las ideas de los sentidos son las cosas reales o arquetipos. Las ideas de la imaginación, los sueños etc, son copias, imágenes de aquéllas”. (*Philosophical Commentaries* N823:330)

Uno de los aspectos más interesantes de la crítica berkeleyana a Descartes consiste en ese enfrentamiento con la teoría de las ideas o representaciones sensibles como copias¹⁵. Aunque el mismo Descartes critica esa teoría, lo cual puede ser visto como una importante faceta de su confrontación contra el *realismo ingenuo* de la experiencia común, no debe olvidarse que él le devuelve credibilidad a esa concepción en la sexta meditación.

Descartes se enfrenta, con ayuda del método escéptico, decididamente contra el *sentido común*. Sin embargo, una vez que establece el principio-garantía de la verdad, le devuelve al sentido común la credibilidad perdida. Lo mismo vale para la mencionada concepción realista ingenua. Es, por tanto, necesario en el presente contexto distinguir entre realismo *ingenuo* y realismo *empírico* o del *sentido común*.

14 Esta es también, por otra parte, la opinión de Descartes.

15 En los mismos *Philosophical Commentaries* se puede leer la interesante referencia a Descartes en torno a esta problemática: “Dicen Descartes y Malebranche que Dios nos ha dado fuertes inclinaciones a pensar que nuestras ideas provienen de los cuerpos, o que los cuerpos existen. Pero qué quieren decir con esto. Tal cosa sería que las ideas de la imaginación son imágenes y proceden de las ideas de los sentidos. Esto es verdad pero no puede ser lo que ellos dicen ya que hablan de ideas mismas de los sentidos como provenientes de un ser semejante a yo no sé qué” (N 818:330).

El realismo ingenuo consta básicamente de dos aspectos: primero, la admisión de que la percepción nos ofrece la naturaleza real de los objetos, en otras palabras, que las cosas son *exactamente así* como las percibimos¹⁶. El segundo aspecto consiste en la idea, ya mencionada, de que las representaciones que tenemos de las cosas sensibles son copias de esas cosas.

El realismo empírico del sentido común funda, en cambio, la adscripción de realidad, la mera afirmación de existencia en la percepción directa. Este no es, pues, necesariamente un punto de vista realista ingenuo, como se puede ver claramente en la crítica de Berkeley a la teoría de las representaciones sensibles como copias.

De la mencionada crítica a la teoría de las ideas como copias y, consiguientemente, de la diferenciación entre *ideas sensibles* (*arquetipos*, o ideas propiamente dichas) e *ideas de la imaginación* (*copias*), se sigue para Berkeley de modo evidente una distinción entre realidad y sueño o ficción que no puede ser puesta en duda y que concuerda con los siguientes criterios adicionales: las ideas de los sentidos son “más fuertes, vividas y distintas” que las de la imaginación (Principios: I §30). Aquéllas no pueden ser producidas arbitraria y caóticamente por nuestra voluntad, sino que son de tal modo *evocadas* (*excited*) o *impresas* (*imprinted*) por el “autor de la naturaleza” que ellas están en conexión entre sí y reflejan la estabilidad, orden y coherencia de la naturaleza dispuesta según leyes.

Puesto que los sentidos no juzgan en absoluto, también puede decirse, para Kant, que ellos no yerran (Véase A293=B350 y sigs.). La afirmación empirico-realista, o proveniente del sentido común, de la existencia de los objetos exteriores como representaciones directamente dadas en la percepción, y el importante aspecto referente a la coherencia de las representaciones son, por otra parte, dos elementos que Kant y Berkeley comparten en la lucha que libran contra el idealismo escéptico (Véase A375), aunque el modo como ambos autores entienden la subyacente regularidad de la naturaleza sea radicalmente distinto.

Ahora bien, si la filosofía de Berkeley no se adecúa sin más a lo que Kant llama *idealismo dogmático*, si, por otra parte, la objeción contra la tesis de que de la negación de la realidad (absoluta) del espacio se sigue la reducción de las cosas en él a ficciones no puede ser aceptada como crítica plausible a Berkeley, surge la pregunta: ¿dónde yace en realidad la crítica de Kant a Berkeley?

Parece ser que Kant no se ocupa de una genuina refutación del idealismo de Berkeley sino, más bien, de una crítica de lo que en aquella época solía ser

16 Y no simplemente que las cosas *existen* en cuanto las percibimos o que su existencia se constata en la percepción directa, lo cual es un asunto que concierne a la adscripción de realidad únicamente y no a la constitución o naturaleza de los objetos.

asociado con el nombre de *Berkeley*: el *subjetivismo representacionista del conocimiento*.

La crítica a ese subjetivismo representacionista fue motivada con seguridad por la citada *Res. Gött.* En este orden de ideas, no sería para nada aventurero afirmar que la modificación del capítulo de los paralogismos (por lo menos en lo que compete al cuarto paralogismo) también estuvo influenciada por esa malinterpretación. Por lo demás, la *Res. Gött.* no debe ser interpretada, según mi opinión, como un incidente de significación episódica en la historia de la recepción de la obra crítica de Kant sino, más bien, como una suerte de *señal de alarma* que llama la atención sobre el hecho de que una fundamentación del conocimiento como la kantiana, la cual no puede renunciar al uso de un lenguaje representacionista, siempre correrá el riesgo de estar expuesta a argumentos de tipo escéptico-metafísicos, por así llamarlos, como los de Descartes, dado su carácter en última instancia subjetivo. Dicho en otras palabras: aunque la *Res. Gött.* es en sí misma muy imperfecta, personifica la primera (y no la última) interpretación subjetivista de la filosofía kantiana del conocimiento. Si a una interpretación semejante del idealismo trascendental kantiano le asiste alguna razón, es algo que se intentará analizar en la parte final de este escrito. El acápite siguiente es, por lo pronto, una continuación del análisis comparativo emprendido hasta aquí, de cara a la situación de ambas filosofías en el contexto de la problemática básica planteada por el escepticismo metódico cartesiano: ¿puede responder de forma definitiva un punto de vista subjetivo (cualquiera que él sea, formal-trascendental o empírico) a la exigencia implicada en la duda metódica de Descartes, o bien reconocer la necesidad de un garante trascendente para la afirmación verdadera de la existencia extramental de los objetos externos, o bien confinar esta afirmación al incierto territorio de la presunción?

VI

Que la crítica de Kant a Berkeley no pueda ser considerada como una bien lograda crítica desde el punto de vista técnico-hermenéutico, sobre todo porque en ella se desconoce el aspecto realista empírico de la polémica berkeleyana con el escepticismo filosófico (un aspecto que Kant, por lo demás, comparte plenamente en sus argumentaciones contra el idealismo), es algo que no debe servir, sin embargo, para eludir el hecho de que entre ambas filosofías hay una inocultable discrepancia.

El tratamiento de esta discrepancia es relevante en el presente contexto, en la medida que ella afecta directamente la cuestión del idealismo o, si se quiere, del escepticismo filosófico, y puede ser muy bien localizada en el contexto de la referencia crítica de Kant a Berkeley, independientemente de si esta crítica es justa o no.

El esfuerzo de Berkeley por poner en armonía una teoría representacionista del conocimiento con un realismo empírico del sentido común, como única forma posible de comprender la afirmación de existencia o adscripción de realidad de los objetos externos, puede ser visto tan consecuente y loable como se quiera. Sin embargo, se ha de señalar que esta línea de pensamiento está sometida aún (o de nuevo) a una argumentación cartesiana de tipo escéptico. Eso vale en cuanto que la teoría berkeleyana de la percepción comporta la doble característica de ser, primero, *representacionista*, y, segundo, *causal*.

Que el reduccionismo representacionista, que yace a la base de la crítica a la diferenciación cartesiano-lockeana entre cualidades primarias y secundarias, podría conducir a un escepticismo era algo, al parecer, evidente para Berkeley. Para él, la adscripción de realidad se basa, además, en la percepción inmediata y no comporta el carácter de una inferencia racional. La certeza de la existencia exterior se sigue justamente del hecho de que lo que se puede percibir directa e inmediatamente como real son las *cosas sensibles* y no las *causas* de esas cosas. Tales causas son inferidas por la razón. (Véase *Tres diálogos*:174-175)

Pero aunque las ideas sensibles no sean copias sino que constituyen el aparecer mismo de los objetos de la percepción, es decir, aunque las ideas sensibles sean arquetipos, no puede pasarse por alto que ellas son *efecto* de una *causa* que las imprime en nosotros. De ahí que hayan sido subrayadas arriba las formas pasivas *excited e imprinted*.

Ahora bien, los elementos: *realismo empírico del sentido común* y *teoría causal representacionista de la percepción* no pueden resistir, si se mira de cerca, al ataque de una argumentación escéptica al estilo de la de Descartes, es decir, ellas no pueden escapar al surgimiento de una siempre posible duda escéptica, a menos que se disponga de un antídoto del mismo peso metafísico como el que exige Descartes y cuya falta da lugar, justamente, a la insatisfacción teórica que ocasiona en primera línea el escepticismo (metódico) radical.

Berkeley está en posesión, por supuesto, del deseado antídoto:

No puedo concebir la distinción entre idea y ficción (*idea and ideatum*) de otro modo que haciendo a la una el efecto o consecuencia del sueño, de la rêverie, de la imaginación; la otra del sentido y de las leyes constantes de la naturaleza.

(*Philosophical Commentaries* N843:332)

Esas leyes de la naturaleza son, por su parte, aquellas reglas según las cuales, como se dijo, dios ha creado y organizado la naturaleza. Ellas testimonian su *sabiduría* y su *bondad* (*Principios*. I §30; *Tres diálogos*:231). Nosotros aprendemos tales leyes por medio de la experiencia, lo cual supone su indepen-

dencia respecto de nosotros. Con esto parece necesitar Berkeley un principio trascendente sobre el que finalmente descansa su lucha del sentido común contra el escepticismo filosófico.¹⁷

El recurso a un principio de tipo trascendente para solucionar el problema del escepticismo filosófico, o para garantizar la veracidad del conocimiento, *tiene* que ser considerado desde el punto de vista del criticismo kantiano como ilegítimo, ya que a un tal andamiaje metafísico conceptual le hace falta toda referencia objetiva. El andamiaje conceptual metafísico-trascendente parece más bien formar parte de aquellas “arbitrarias y disparatadas imaginерías” que, según Kant, operan como “objetos” que yo puedo muy bien inventar (*erdenken*) incluso estando en posesión de conceptos puros del entendimiento. En un difícil pasaje al inicio de la “Deducción trascendental de las categorías” dice Kant que tales objetos inventados son “quizás imposibles, quizás ciertamente en sí posibles, pero no pueden ser dados en ninguna experiencia, en cuanto en la conexión de aquellos conceptos puede estar omitido algo que de hecho pertenece necesariamente a una experiencia posible (concepto de un espíritu), o tal vez pueden ser extendidos los conceptos puros del entendimiento más allá de lo que la experiencia puede abarcar (concepto de dios)”.(A96)¹⁸

Si se consideran los componentes que constituyen la réplica de Berkeley frente al escepticismo filosófico, a la luz de ese motivo crítico kantiano, se puede extraer de allí el siguiente balance:

Primero, el realismo empírico del sentido común, contenido en la fórmula “*esse est percipi*”, ha de ser aceptado por la filosofía crítica como única contundente adscripción de realidad para ofrecer contra las pretensiones racionales del idealismo escéptico si, y solo si, expresa la idea de que la percepción inmediata es el único modo de constatar la existencia de un mundo exterior. El enfrentamiento kantiano contra el idealismo, tanto en la primera como en la segunda edición de la *Crp*, consiste en el fondo en defender argumentativamente ese punto de vista.

Segundo, si a la *subjetivización* de la doctrina cartesiano-lockeana de la diferenciación de las cualidades primarias y secundarias no le subyace una teoría de la *adscripción de objetividad* de las representaciones, tiene que reconocerse forzosamente no sólo que tal subjetivización no puede huir a las argumentaciones escépticas, sino también, que ella misma contiene el germen de un escepticismo

17 Para los propósitos del presente ensayo no son de relevancia ni el modo como Berkeley establece el mencionado principio ni una aproximación a su teoría del espíritu.

18 Es evidente que en el contexto de la presente exposición no es realizable un análisis más detallado de la *insatisfacción teórica* que impide a Kant aceptar una fundamentación metafísica del conocimiento y que constituye, en últimas, el núcleo del punto de vista crítico.

epistémico, pues aparte del recurso a dios, que es tomado aquí como inválido, no posee ninguna otra posibilidad de asegurar que a los contenidos de representación, los cuales están o inhiere en el espíritu, les corresponde algo *objetivo* y no meramente *real sensible*.

La teoría kantiana del conocimiento es ante todo un intento de establecer los principios por los cuales puede probarse la adscripción de objetividad de nuestras representaciones. Un análisis del concepto de *objeto de las representaciones* (el indicador epistémico, y no ontológico = X.-A104.) y de los principios del comportamiento judicativo del entendimiento enseñaría el modo como tiene lugar en Kant la fundación de la experiencia objetiva. Tal análisis trasciende, desgraciadamente, la meta propuesta en este artículo. Valga, sin embargo, señalar que la concepción kantiana del *objeto de las representaciones*, en cuanto indicador formal de la actividad sintética del entendimiento, debe ser considerada como una suerte de *redefinición*, por así decir, del concepto de substancia, como soporte *real-trascendente* de cualidades, en la tradición cartesiano-lockeana¹⁹, y que, por tanto, una confrontación de la filosofía de Kant con la de Berkeley debe ser vista desde este cambio paradigmático de orientación, en cuanto con ella se ofrece la posibilidad de abandonar un subjetivismo epistémico de la percepción, sin caer en lo que Kant llama realismo trascendental.

Sin embargo, con respecto a la subjetivización berkeleyana del conocimiento, es también de gran importancia la parte de la teoría kantiana de la adscripción de objetividad que tiene que ver con la sensibilidad. El *relativismo sensible* que se sigue consecuentemente de la crítica de Berkeley al concepto de espacio absoluto no podría de hecho, ser aceptado de ningún modo por Kant, aun cuando una justa consideración de esa crítica tenga que arrojar algunos puntos en común con la doctrina kantiana del espacio. El espacio no es, por cierto, un substratum ni una propiedad que inhiera en una substancia externa. Con todo, él *tampoco* puede ser tratado como propiedad sensible que se halla condicionada por los objetos de la percepción como plexo de relaciones. El espacio es, más bien, *forma a priori* que vale como condición del ser dado de los objetos exteriores.

Si esto último no fuera el caso no sería de ningún modo posible, ni en la geometría, ni en la ciencia natural, establecer juicios *universales y necesarios*, según Kant. En otras palabras: como condición sensible del conocimiento de objetos el espacio vale como principio, si no de la adscripción de objetividad de nuestras representaciones, sí por lo menos de la ordenación de ellas. Esta ordenación objetiva se presenta de tal modo que es incomparablemente distinta a la manera de ser de las meras impresiones subjetivas o de las llamadas cualidades sensibles.

19 Véase el formidable análisis de este tópico hecho por Henry Allison (1968).

Este segundo aspecto referente a una posible relación del pensamiento de Kant con la filosofía de Berkeley o con el *berkelianismo*, o, finalmente, con cualquier tipo de subjetivismo epistémico, es el que saca a relucir de una manera más prominente el conflicto interno entre ambas posturas filosóficas.

Queda aún, por supuesto, la pregunta: ¿puede ser considerada la teoría kantiana de la experiencia, en cuanto teoría de los principios que hacen posible la *adscripción de objetividad* de las representaciones subjetivas, como antídoto contra el escepticismo del mundo exterior?

Esa pregunta sólo puede responderse afirmativamente si se tiene la seguridad de que la teoría kantiana de la experiencia posee el mismo peso, por así decir, de los mencionados antídotos metafísicos. En cuanto la fundación kantiana del conocimiento objetivo es básicamente *formal* no se puede decir, por lo pronto, que ella actúe como base de la afirmación de existencia de un objeto de conocimiento. Ella establece, más bien, las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos cuya *existencia se presupone* o, ciertamente, *se afirma*, pero en cuanto nuestra sensibilidad es afectada por un contenido material. Pero ni como presupuesta, ni como constatada en la afección sensible, parece poder escapar una tesis de la adscripción exterior de realidad a la prueba del escepticismo radical.

Una solución consistiría en liquidar el problema del escepticismo filosófico por medio de la indicación de que aquellas presuposición y directa afirmación son suficientes para establecer la mencionada fundación. La aniquilación del problema del idealismo o del escepticismo filosófico del mundo exterior implica la ignorancia de las pretensiones racionales de seguridad que subyacen a la formulación de tal problema, y que motivaron al idealista escéptico (metódico) a proponer un garante metafísico. Esta solución no puede ser tomada propiamente como antídoto contra la problematización y las pretensiones del idealismo escéptico, sino como evasión de ellas, y no propiamente racional.

La "*refutación del idealismo*" fue formulada por Kant contra una adscripción de realidad meramente conjetural o contra la tesis de que nuestra convicción de la existencia de cuerpos externos se basa en una mera creencia. Con eso Kant se propone probar argumentativa o racionalmente lo que en su teoría de la experiencia se hallaba presupuesto: la realidad de los objetos a los que nuestras estructuras sensibles e intelectuales se refieren. La "*refutación del idealismo*" es, por consiguiente (según su intención, por lo menos), un esfuerzo por solucionar el problema del escepticismo metafísico en vez de ser un intento de evadir ese problema.

La prueba del mundo exterior, o mejor, la demostración de que nuestra convicción de la existencia de objetos externos es sólidamente cierta, que es propuesta por Kant en su confrontación con el "idealismo problemático" se basa,

o bien en una aplicación masiva del sentido común a la Berkeley²⁰, o bien en principios de la adscripción formal de objetividad²¹. Con eso se regresa, claro está, a la situación acabada de mencionar: ni lo uno, ni lo otro puede ser considerado como solución con peso metafísico ya que ambas pruebas se encuentran *dentro* del marco de la fundamentación de la experiencia. Sin embargo, ambos argumentos fueron propuestos por Kant para solucionar un problema metafísico que para él, al parecer, no podía desaparecer sin más al interior del pensamiento crítico, sino que requería de una solución racional.

Consideración final (*Neque Vero Conclusio*)

El principal riesgo que corre la filosofía de Kant al ser asociada con el berkeleanismo no es tanto, como se mostró, el de considerar las cosas exteriores como *Schein* sino el de no poder escapar a las mismas consecuencias fenomenalistas y subjetivistas a las que está expuesta la filosofía de Berkeley, a pesar de su vocación antiescéptica.

Los principios de la fundamentación kantiana de la experiencia deben ser tomados, ciertamente, como la genuina solución kantiana al problema del idealismo, entendido como el problema del relativismo epistemológico de la percepción.

Ahora bien, el que tanto las formas a priori de la sensibilidad como los conceptos puros del entendimiento se refieran a objetos *fuera de nosotros* (*außer*

20 Véase la crítica al cuarto paralogismo en la edición A de la *Crp*: “Con miras a la realidad de los objetos externos yo tengo tan poca necesidad de inferir como en relación con la realidad de los objetos de mi sentido interno (de mis pensamientos), pues ellos no son por ambas partes nada más que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia) es al mismo tiempo una prueba de su realidad”. (A371). Véase también las páginas siguientes.

21 Como es el caso del argumento expresamente llamado “*refutación del idealismo*” en B (B274 y sigs.). Vale anotar aquí marginalmente que Kant nunca estuvo totalmente satisfecho con este argumento y que después de 1787 se ocupó permanentemente del tema. Una de las razones de tal insatisfacción aparece, según mi opinión, en el hecho de haberse visto en la necesidad de introducir el componente de la receptividad (es decir, nuevamente, la tesis del realismo empírico) como base de la prueba sin la cual no estaría definitivamente desterrada la posibilidad de considerar lo permanente, que hace posible la determinación del sentido interno, como algo, a su vez, perteneciente de algún modo a la esfera interior. La reflexión 5653 (escrita alrededor de 1788) documenta esto de modo idóneo: “La intuición de una cosa como exterior a mí supone la conciencia de una determinabilidad de mi sujeto en la cual yo mismo no soy determinante; ella no pertenece, por tanto, a la espontaneidad porque lo determinante no está en mí. Y, de hecho, yo no puedo pensar el espacio como en mí. Así, la posibilidad de representar cosas en el espacio en la intuición está fundada en la conciencia de una determinación por medio de otras cosas, la cual no significa nada más que mi pasividad originaria en la cual yo no soy de ningún modo activo”. (AA. Tomo. XVIII. pág. 307). Paul Guyer (1987:318) continúa sometiendo esta “*ultima ratio*” de la argumentación anti-idealista kantiana a “sospechas” de tipo cartesiano.

uns) o *independientemente de nosotros* (*unabhängig von uns*) es algo que debe estar contenido en la formulación de aquellos principios en cuanto principios del conocimiento posible.

El que la *existencia* de los objetos a los que se deben referir los principios de la adscripción de objetividad de nuestras representaciones tenga que ser *presupuesta*, o sólo pueda ser argumentativamente demostrada gracias a que es *directamente constatada* mediante criterios estrictamente empíricos, es algo que no debe estorbar cuando se quiere considerar la situación de la filosofía kantiana con respecto al fenomenalismo o al relativismo epistemológico.

El análisis de las dos significaciones de la expresión *fuera de nosotros* o *independientemente de nosotros* debería dar, por sí mismo, no sólo la solución al problema del idealismo cartesiano, sino al del verdadero vínculo de la filosofía kantiana con el subjetivismo del conocimiento²².

Si se toma, por tanto, a los objetos externos como independientes de nosotros o como existentes fuera de nosotros en sentido *empírico* pero no en sentido *trascendental*, se tiene, en una palabra, la tesis del realismo empírico y lo esencial de la adscripción kantiana de realidad a los objetos del conocimiento. Ahora, esos mismos objetos deben ser considerados como *dependientes de nosotros* en sentido trascendental pero no empírico, en cuanto pueden ser conocidos gracias a las formas de la sensibilidad y a los principios de la regularidad de la experiencia, los cuales están en *nosotros*. Lo primero se refiere a la afirmación de existencia o adscripción de realidad, lo segundo a la adscripción de objetividad²³.

Por consiguiente, se puede llamar a la filosofía kantiana *subjetivismo* pero si esta palabra es entendida en sentido *trascendental* y no *empírico*. Sin embargo, con esta caracterización no terminan, desgraciadamente, los problemas, como se intentará mostrar a continuación a partir de una más detallada consideración de los conceptos acabados de referir.

Si se consideran, efectivamente, los términos *fuera de nosotros* (o *independientemente de nosotros*) y *en nosotros* (*dependiente de nosotros*) tanto en sentido trascendental como empírico; si se establece, además, la relación que

22 Kant ofrece esas dos diferentes maneras de comprender la expresión "*außer uns*" en la crítica al cuarto paralogismo. Ver A373.

23 Una detallada caracterización de estos dos sentidos de la exterioridad en Kant se puede ver en: Graham Bird (1962:Cap.3). También en las observaciones críticas del mismo autor al escrito de Barry Stroud titulado: *Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Außenwelt* (1984:230-235). Este ensayo de Stroud es la versión alemana del artículo suyo: "Kant and Skepticism" (1983:413-434; el cual aparece algo modificado, a su vez, en 1984:Cap. IV).

ambos términos comportan entre sí en las dos diferentes significaciones, se obtendrá el siguiente resultado:

a) *Fuera de nosotros en sentido empírico*: se refiere a los objetos directamente constatados en la percepción, esto es, a los objetos externos considerados como *fenómenos* (*Erscheinungen*).

b) *Fuera de nosotros en sentido trascendental*: es la “causa trascendental” de los fenómenos o la “cosa en sí” (A372/73). También se puede referir a los objetos en cuanto cosas en sí, y no en cuanto fenómenos, sin que sea necesario asumir una relación causal entre ambos.

c) *En nosotros en sentido empírico*: puede pensarse que se trata de contenidos de representación en el sentido interno, dentro de lo cual también cabría pensar en imaginaciones y representaciones semejantes ²⁴.

d) *En nosotros en sentido trascendental*: Se refiere a las formas a priori del espacio y el tiempo y a las categorías.

Sobre esa cuádruple clasificación se ha de observar lo siguiente:

i) La significación doble del término *fuera de nosotros* es básica en la discusión kantiana con el idealismo y se encuentra claramente especificada por Kant, como se puede ver en la citada crítica al cuarto paralogismo. Este no es el caso, en cambio, respecto del término *en nosotros*. En ese orden de ideas.

ii) La significación empírica del término *en nosotros*, [c)], no se halla especificada por Kant, pero puede colegirse. De aquí se sigue, en buena parte, como se mostrará, el motivo fenomenalista en la interpretación de la filosofía kantiana del conocimiento.

iii) Referido a la expresión *en nosotros* del término *empírico* tiene un significado cualitativamente distinto al que tiene cuando es referido a la expresión *fuera de nosotros*. En el segundo caso se trata de contenidos materiales en el sentido externo; en el primer caso, en cambio, de contenidos de representación en el sentido interno.

iv) El término ‘*trascendental*’ también tiene diferentes significados según se refiera a la expresión *fuera de nosotros*, [b)], o a la expresión *en nosotros*, [d)]. En b) se refiere a los objetos que *trascienden* nuestra experiencia y quizás pueda

24 “La diferencia entre verdad y sueño no está constituida, empero, por la naturaleza de las representaciones que son referidas a objetos, pues ellas son en ambos del mismo tipo, sino por la conexión de las mismas según las reglas que determinan la relación (*Zusammenhang*) de las representaciones en el concepto de un objeto, y en la medida en que ellas puedan estar reunidas o no en una experiencia”. (*Prolegómenos*.... AA. Tomo IV:290)

ser mejor remplazado por el término '*trascendente*' (Véase Prauss: 129). En d), en cambio, se trata de *transcendental* en el sentido de *condición formal a priori del conocimiento*.

v) a) y b) constituyen los dos aspectos complementarios de la filosofía kantiana denominados *realismo empírico* e *idealismo trascendental*.

La tesis de la complementariedad del realismo empírico y del idealismo trascendental tiene un carácter programático en el contexto de la confrontación kantiana con el idealismo y prescribe los dos únicos casos en los que los términos *ideal* y *real* valen correctamente (Véase A369/70). Esta tesis no constituye, sin embargo, una base suficiente para tomar estos términos en una significación diferente (como en b) y c), por ejemplo), la cual podría ser, bajo *determinadas restricciones*, compatible con la tesis programática de la complementariedad. La tesis de la complementariedad no prohíbe, por ejemplo, que se considere, bajo cierta cautela, el significado trascendental (o trascendente) del término *fuera de nosotros*. De acuerdo con eso pueden ser presentadas diversas posibilidades que se distinguen de acuerdo al *modo* como se le atribuye realidad a los objetos fuera de nosotros en el sentido mencionado: a los objetos fuera de nosotros en el sentido trascendente de la palabra, como causas de los fenómenos, se les puede asignar una existencia *problemática*. Eso es lo que parece estar implícitamente contenido en la aceptación kantiana de la premisa idealista de la inseguridad de la inferencia causal como genuino motivo idealista ²⁵.

A los objetos *fuera de nosotros* se les puede atribuir, también, una existencia *segura*, en cuanto ellos son algo así como condiciones de los objetos en cuanto fenómenos. A ello da pie la conocida afirmación de Kant de que los objetos tienen que poder ser si no conocidos, si por lo menos pensados como cosas en sí. "Pues si no se seguiría de eso la disparatada proposición de que el fenómeno (*Erscheinung*) existiría (*wäre*) sin algo que aparezca (*erscheint*) ahí" (BXXVI/XXVII). Así, si la existencia de los objetos como fenómenos puede ser constatada empíricamente en la percepción, esta constatación puede considerarse, eo ipso, como la afirmación de esos mismos objetos como *fuera de nosotros* en sentido trascendental, es decir, como cosas en sí. Ambos puntos de vista (adopción problemática y segura de las cosas en sí) son compatibles con los principios de la filosofía kantiana a pesar de excluirse, en cierto sentido, entre sí.

25 "Ahora bien, la inferencia de un efecto dado a una determinada causa es siempre insegura, porque el efecto puede haber surgido de más de una causa". A368. Véase más adelante A372, donde parece estar expuesto con claridad que Kant no tendría inconveniente en aplicar esa premisa del *idealismo problemático* a una *causa* o *fundamento* (*Grund*) trascendental del fenómeno. La aceptación de esta premisa es esencial a la confrontación kantiana con el idealismo tanto en A como en B (B276), como en los llamados *Lose Blätter* posteriores a 1787. Por ejemplo, R5653, pág. 308, y R5709, pág. 332. AA. Tomo XVIII.

Si se acepta, claro está, la primera posibilidad, se debe reconocer al mismo tiempo que esto implica el aplazamiento del problema cartesiano planteado respecto de la realidad empírica, al de la realidad en sentido trascendental. Para quien supone que la realidad de los objetos correspondientes a nuestro conocimiento verdadero tiene que ser trascendental, en el sentido indicado, si se quiere hablar en sentido estricto de conocimiento verdadero, este punto de vista kantiano no ha avanzado mayor cosa en la solución del problema del idealismo escéptico.

La filosofía kantiana no requiere, ciertamente, de la seguridad acerca de que el objeto correspondiente a nuestros conocimientos verdaderos existe como considerado en sí mismo, para justificar el carácter verdadero de tal conocimiento. Sin embargo, el que de su tesis idealista se pueda seguir una duda respecto de la existencia de los objetos en cuanto cosas en sí, es algo que Kant no parece estar dispuesto a aceptar. De ahí que en los *Prolegómenos...* optará por la segunda de las dos posibilidades arriba mencionadas. La desaparición del argumento contra el cuarto paralogismo puede ser considerada, por su parte, como la negación de la primera posibilidad. La tesis de la complementariedad tampoco excluye, por otra parte, el que se acepte la existencia de contenidos de representación *en nosotros* que pueden, o no, tener correlato externo. Aquí se trataría de representaciones de tipo empírico que se hallan en el sentido interno. En la crítica al cuarto paralogismo, Kant no tematiza esa posibilidad. El término *en nosotros* no es tomado por él en una doble significación como el término *fuera de nosotros*. A Kant sólo le interesa la significación de ese término en cuanto referido a las condiciones formales de nuestro conocimiento.²⁶

La razón de tal omisión yace en que la determinación del término *en nosotros*, entendido como referido a contenidos de representación y no a condiciones formales, concuerda prima facie con el concepto de *Erscheinung* con el que opera la argumentación contra el idealista, y gracias a la cual se pretende ofrecer una prueba de la existencia del mundo exterior: los objetos exteriores, considerados como *Erscheinungen*, no son “nada distinto a un modo de mis representaciones” o “nada distinto a representaciones” (A370 y A371).

Ahora bien, que el concepto de *Erscheinung*, el cual es el objeto fuera de nosotros en sentido empírico como dato de la percepción externa, concuerde en términos generales con la noción de *representación en nosotros* lleva forzosamente a notar la carencia de un criterio para distinguir lo que es mera imaginación en nosotros y lo que es representación, por un lado, de algo que con seguridad existe fuera de nosotros, por el otro.

La razón de ser de la interpretación fenomenalista del idealismo kantiano tiene origen en esa falta de criterio diferenciador entre los términos *en nosotros* y *fuera*

26 Véase A370-73. Pero también A130, o, entre otras, la expresión equivalente “*im Gemüte*” (aproximadamente: “en el espíritu”) del §1 de la “Estética Trascendental”. A20-B34. sgs.

de nosotros en sentido empírico y, relacionado con esto, en el uso laxo de estas metáforas de naturaleza espacial. La posibilidad de tomar lo que está o existe *fuera de nosotros* en sentido empírico, por lo que está meramente *en nosotros* en el mismo sentido, depende de la mencionada carencia y es compatible con la tesis de la complementariedad.

Arriba se dijo que la *Res. Gött.* es la primera lectura de la *Crp* que explota críticamente esta posibilidad. No será, como se sabe, la última, ni la más fina. El siguiente pasaje de la mencionada reseña es una buena muestra del tópico aquí presentado:

Experiencias, en contraste con meras imaginaciones y ensoñaciones, son para el autor intuiciones sensibles conectadas con conceptos del entendimiento. Pero confesamos que no comprendemos cómo puede fundamentarse satisfactoriamente la diferencia, tan débil para el entendimiento humano en general, entre lo real y lo imaginario, lo meramente posible, por medio de la *mera* aplicación de los conceptos del entendimiento, sin admitir una marca (*Merkmal*) de lo primero en la sensación misma. Pues, de hecho, también las visiones y las fantasías, en los que sueñan y en los que vigilan despiertos, pueden presentarse como fenómenos (*Erscheinungen*) externos en el espacio y el tiempo y, en general, conectadas entre sí mismas de la manera más ordenada; en ocasiones más ordenadamente, al parecer, que los sucesos reales.

(*Res. Gött.*:169)

La ausencia de un criterio para distinguir lo que es o está *en nosotros* de lo que es o está *fuera de nosotros* en sentido *empírico*, puede conducir a una interpretación fenomenalista del idealismo kantiano, independientemente del hecho de que él esté dotado de un antídoto contra las consecuencias relativistas de la epistemología de Berkeley.

El relativismo epistemológico de Berkeley puede seguirse también, curiosamente, del uso desafortunado de la preposición “*en*” que hace el filósofo irlandés cuando en su enfrentamiento contra la teoría del primado ontológico de las cualidades primarias sobre las secundarias, contrapone la fórmula “*inherir en*” o “*existir en una substancia no percipiente*” (*to exist in an unperceiving substance*) a la suya propia “*existir en una substancia percipiente o mente*” (*to exist in a perceiving substance or mind*)²⁷.

27 Consúltese el primer diálogo en *Tres diálogos...* pág. 171 y sigs. Así como *Principios...* I. §38. Aunque los pasajes donde figura el mencionado uso desafortunado de la partícula *in* son numerosos en esta última obra.

El aquí llamado *desafortunado uso* de la preposición “in” consiste en creer que se pueden simplemente remplazar los términos de la relación de inherencia en cuestión (es decir, remplazar el término *substancia no percipiente* o *materia* por el término *substancia percipiente* o *mente*) sin que sea necesario transformar la significación de la preposición “en”. Este descuido puede atribuirse, a mi modo de ver, a lo que Gilbert Ryle, siguiendo criterios analíticos de la sintaxis lógica, caracterizó como el “error categorial” que se sigue de creer que “procesos mentales” y “procesos físicos” poseen el mismo tipo lógico. (Véase Ryle:Cap.1)

Y así, lo que *prima facie* aparece como una inocente pretensión epistémica en el apotegma “*esse est percipi*”, en cuanto él es sólo la expresión de una afirmación o constatación de existencia basada en el sentido común, se convierte en una traidora reducción ontológica de las cosas (*things*) a contenidos de representación (*ideas*)(Véase *Principios*:I§38).

La transformación epistemológica de los conceptos de espacio, tiempo, substancia etc, en Kant, es en principio compatible con el espíritu subjetivista del “giro berkeliano”, propuesto para solucionar los dilemas del modelo cartesiano-lockeano. Sólo que ella se cuida de hacer los ajustes que se requieren en el empleo de la partícula “in” para llevar a cabo la transformación, sin que la *subjetivización* del espacio, el tiempo, la substancia y demás *principios operativos* del conocimiento conduzca al relativismo perceptual o al reduccionismo ontológico representacionista.

Kant estaría, así, plenamente conforme con que esos principios operativos no se tengan como cualidades existentes *en* o *inherentes a* una cosa no percipiente. El concepto de *cosa no percipiente* corresponde grosso modo al kantiano de objeto *fuera de nosotros* en sentido trascendental. Los aquí llamados *principios operativos* tienen para Kant, a su vez, una naturaleza subjetiva. No por ello puede decirse, sin embargo, que ellos estén *en nosotros* en el mismo o en un sentido paralelo al que tiene esta expresión cuando es referida a la fórmula realista criticada por Berkeley, o a la suya propia.

La transformación epistemológica de estos conceptos no se opera, pues, mediante la simple inversión de la citada fórmula, tal como propone Berkeley, sino también mediante una transformación igualmente radical del significado de la expresión *en nosotros* o *inherente a* nosotros. Espacio, tiempo y categorías están *en nosotros* como formas y funciones de acuerdo con las cuales organizamos nuestra experiencia. Ellas no son “notas” que inhiere en un ser pensante o mente como el rojo en la rosa sino que están en nosotros de modo trascendental-formal.

Puesto que la subjetivización berkeliana de las cualidades primarias no está acompañada por el correspondiente cambio de significado de la expresión *en nosotros*, puede sostenerse que Berkeley no ofrece principios de la adscripción de objetividad de nuestras representaciones. El idealismo trascendental ofrece,

ciertamente, los criterios de objetividad que sirven como antídoto contra un relativismo epistémico de la percepción. En cuanto la expresión *en nosotros* ha de ser entendida en sentido trascendental-formal, no es correcto interpretar el subjetivismo (formal) kantiano como un fenomenalismo, pues lo que es considerado, según Kant, como *en nosotros* no son contenidos de representación empíricos que varían en cada experiencia individual, sino estructuras, formas y funciones a priori de acuerdo con las cuales es posible en general una experiencia.

Aunque el subjetivismo formal contiene en sí una clave contra un relativismo epistemológico de la percepción a la Berkeley, no puede decirse que él escapa, en cuanto subjetivismo, a objeciones escéptico metafísicas de tipo cartesiano. Esto no es, sin embargo, lo que interesa resaltar en la parte final de este ensayo. Lo que importa señalar en el presente contexto es que la falta de un criterio diferenciador entre lo que es *fuera de nosotros* y lo que es *en nosotros* en sentido empírico da lugar a una interpretación fenomenalista de la teoría kantiana del conocimiento, independientemente del carácter formal del idealismo trascendental, tantas veces subrayado por Kant. Por supuesto que este fenomenalismo estaría mucho menos capacitado que el subjetivismo formal para enfrentar el ataque del escepticismo metódico, ya que, con ayuda del segundo se pueden mostrar, al menos, que los criterios formales de la adscripción de objetividad nos permiten establecer una distinción entre una esfera subjetiva y una objetiva de nuestras representaciones, *independientemente del hecho de que a esta última corresponda, con la absoluta seguridad exigida por el idealista escéptico, una realidad*, mientras que al fenomenalismo no le es indiferente la adscripción de realidad.

En cuanto los objetos exteriores tomados como fenómenos (por tanto, en sentido empírico) son reducidos a modos de la representación (*Vorstellungsart*) *en nosotros*, no hay manera de establecer teóricamente un criterio, a este nivel empírico, para distinguir representaciones empíricas de objetos externos, de meras imaginaciones. En otras palabras: de la identificación entre objetos exteriores, tomados empíricamente como fenómenos, y representaciones *en nosotros* se sigue forzosamente un subjetivismo empírico.

La fórmula kantiana de la adscripción de objetividad de nuestras representaciones constituye, ciertamente, el antídoto contra un subjetivismo semejante. Sin embargo, es forzoso reconocer que el uso negligente de las metáforas espaciales: *en nosotros* y *fuera de nosotros* (*in uns/außer uns*) en el problema de la existencia de objetos *exteriores*, lo mismo que el inevitable lenguaje representacionista, pueden dar muy bien lugar a una interpretación fenomenalista de la teoría kantiana de la experiencia. Pienso que dicha interpretación no es sostenible, pero sí creo que pueda ser justificada. La insinuación de ese resultado, aparentemente paradójico, está motivada por la nada extraordinaria convicción de que la filosofía kantiana se halla dentro del mismo callejón sin salida de todo el idealismo moderno desde Descartes.

Schopenhauer, que aparece en la historia de la *Kant-Interpretation* como una de las figuras que más insiste en reconocer el inevitable carácter *subjetivista* del pensamiento kantiano y quien, de acuerdo con eso, se muestra sorprendido por la vergüenza de Kant para reconocer su parentesco con Berkeley, sostiene que “el claro conocimiento del mundo entero y la sosegada, circunspecta exposición de su naturaleza similar a la de un sueño (*traumartig*), es en realidad la base de toda la filosofía de Kant, su alma y su más grande mérito”(Schopenhauer 1859/1986:567 tomo I.)²⁸.

Una interpretación semejante no es, a decir verdad, completamente ajena a la filosofía kantiana y se basa, fundamentalmente, en las consecuencias subjetivo-empíricas que se siguen de la identificación: *fenómeno*=*representación*.

Kant parece consciente del riesgo de una lectura fenomenalista de su filosofía sólo a partir de la citada *Res.Gött.* Contra ella no reaccionó, sin embargo, enfatizando el subjetivismo formal-trascendental, es decir, enfatizando el carácter formal-trascendental de las estructuras que él, metafóricamente, consideró *en nosotros*, ni tampoco con una diferenciación entre lo que es *en nosotros* en sentido empírico y lo que es *fuera de nosotros* en el mismo sentido, la cual no parece poder ser establecida por la teoría kantiana de la experiencia, sino con una distinción radical entre los objetos *fuera de nosotros* considerados como fenómenos y como cosas en sí, y con la decidida afirmación de realidad de estas últimas (Véase *Prolegómenos*: AA. tomo IV:288-289). Con ello traslada el peligro de una lectura *fenomenalista* al de una *noumenalista* de su tesis relativa al problema de la realidad de los objetos externos, lo cual no hace menos daño a la comprensión de su teoría de la experiencia, entendida como *nueva revolución copernicana*.

28 Prominentes figuras de la historia de la *Kant-Interpretation* se han inclinado hacia una interpretación fenomenalista de la *Crp.* Vale mencionar a N.K. Smith a H. Vaihinger y a P. Strawson. Aunque los términos de esas interpretaciones no son tan drásticos como los de Schopenhauer y tienen una diferente entonación en cada caso, si puede decirse que los mencionados autores comparten al menos la opinión de que las diferencias entre el idealismo de Kant y el de Berkeley son todo menos obvias.

Literatura citada

ALLISON, H

1968 "Kant's concept of the transcendental object". (En: *Kantstudien*. 59. Págs.65-186).

1983

Kant's transcendental idealism. (Yale University Press.)

BAUMGARTEN, A.

1779 Metaphysica. (Editio VII. Halle)

BERKELEY, George.

Philosophical Commentaries

Principios

(A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge)

Tres diálogos

En LUCE Y JESSOP The Works of George Berkeley.

(Editada por A.A. Luce y T.E. Jessop. 1948-57)

De Motu

1989

En AYERS George Berkeley. Philosophical Works including the works on vision. (Londres. 1989.)

CUMMINS, Phillip

1963/64 "Perceptual Relativity and ideas in the Mind". (En: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol 24. 1963/64 Pág. 203 sgs.).

FÖRSTER, E

1985 "Kant's refutation of idealism". (En: *Philosophy, its History and Historiography*. Ed. por A.J.Holland Dodrecht.)

GARVE y FEDER

Res. Gött.

1782 Reseña de Göttingen o Reseña de Garve y Feder en: Göttinger Gelehrten Anzeigen 19 de Enero de 1782. (Reimpresa como suplemento II - págs. 167 a 174 - en: *Prolegomena*., según la edición de Karl Vorländer. Hamburgo, 1969).

GUYER, P.

1987 Kant and the claims of knowledge (Cambridge.)

HUME, David

Enquire

1989 Enquire concerning Human Understanding. (Edición de L.A. Selby-Bigge. Oxford, décima impresión 1989)

KANT, Immanuelle

Prolegómenos

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Tomo IV de la "Akademie-Ausgabe" -AA).

Crp

Kritik der reinen Vernunft

Lecciones

Lecciones de metafísica (AA. Tomo XXVIII. 1.). Estas lecciones corresponden muy probablemente a los semestres de invierno de 1775/76 y de 1779/80. Sobre la anterior datación ver: T. Haering: *Der Duisburgsche Naschlaß und Kants Kritizismus um 1775*. Pág 2. Tübingen. 1910

KEMP SMITH, Norman.

1923 A Commentary to Kant's Critique of pure reason (New York. Reimpresion New York. 1962.) (En: *The skeptical tradition*. págs. 413-434. Editado por Myles Burnyeat. University of California Press. 1983)

LEIBNIZ

Correspondencia

1991 La correspondencia entre Leibniz y Clarke. Tercera carta de Leibniz. (Traducción y edición de Volkmar Schüller. Berlín. 1991).

Monadología

1954 Textes de Leibniz. (Editados por André Robinet, *Presses Universitaires de France*. París)

LOCKE, John

Ensayo

1975 An Essay concerning Human Understanding. (Edición a cargo de Peter H. Nidditch. Oxford).

MILLER

1971 "Kant's first edition of refutation of dogmatic idealism" (*Kantstudien*. 62.1971 Págs.300 y sigs)

POPKIN, Richard H.

1951 "Berkeley and Pyrrhonism". (En: *The Review of Metaphysics*. Vol V.N.2, 1951).

PRAUSS, Gerold

1974 Kant und das Problem der Dinge an sich (Bonn.)

RYLE, G.

1949 The Concept of Mind. (Cap. I. Londres)

1984

The significance of philosophical scepticism. (Cap. IV. Oxford. 1984)

1962

"Kant's Theory of Knowledge". Cap.3. Londres 1962 (págs 204-229. En: *Bedingungen der Möglichkeit*. Editado por E. Schaper y W. Vossenkuhl. Stuttgart. 1984).

SCHOPENHAUER, Arthur

1859 "Die Welt als Wille und Vorstellung. Kritik der Kantischen Philosophie". Tomo I en: "*A. Schop. sämtliche Werke*". (Frankfurt. 1986.)

TURBAYNE, Colin M.

1955 "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism". (Philosophical Quartely. Vol.5 Pág. 225 y sigs.).

WOLFF, Christian

Psychologia

1765 Psychologia rationalis (Frankfurt)

1721

Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt