

## Escepticismo y dogmatismo. Un recorrido por la *Crítica de la razón pura.*

Gustavo P. Guille  
FFyL – UBA

### Resumen:

El presente trabajo se propone realizar un recorrido por la *Crítica de la razón pura* a fin de encontrar allí las marcas que permitan discernir las posiciones adoptadas por Kant, en distintos momentos del texto, frente al escepticismo y al dogmatismo; así como las diversas formas de concebir dichas concepciones gnoseológicas. Intentando llevar adelante esta empresa sin reducir la perspectiva kantiana a un término medio entre las posiciones mencionadas; sino marcando las distinciones y modificaciones que se van presentando a lo largo del texto.

**Palabras clave:** escepticismo - dogmatismo - crítica - razón - conocimiento.

### I

*"Kant: ...completamente dogmático, pero con un pesado fastidio por esa tendencia que llega hasta el deseo de tiranizarla, pero también cansado de inmediato en el escepticismo..."*

F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos IV*,  
Otoño 1887, 9 [3].

Más allá del tono aseverativo e incluso insidioso del epígrafe, las palabras de Nietzsche aciertan, según entendemos, al señalar cierta oscilación, antes bien, cierto movimiento o desplazamiento en la reflexión kantiana. Como señala Olivier Reboul, "tanto en la discusión [seria] como en la burla [Nietzsche] sabe separar siempre, y mejor que cualquier historiador del kantismo «lo que está en juego»" (Reboul, 1993: 12). En este caso aquello que está en juego son ciertos

*desplazamientos* que se producen alternativamente entre el escepticismo y el dogmatismo en la *Crítica de la razón pura*. Según creemos el texto kantiano presenta una tendencia a posicionarse desde una u otra perspectiva a medida que va definiendo y delimitando que debe entenderse por cada una de las posiciones en cuestión.

En el presente trabajo intentaremos reconstruir el recorrido de esos desplazamientos de manera que ello nos permita dar cuenta del modo en que el pensador alemán comprende y caracteriza los enfoques escéptico y dogmático; posiciones éstas que Kant parecería abrazar en determinados momentos y de las que se distancia, sin embargo, con el mismo ímpetu al poco tiempo (se trata aquí, por supuesto, del tiempo de un texto).

El camino que emprenderemos nos conducirá desde el despertar del sueño dogmático producido por la lectura de Hume (y así de cierto escepticismo), donde deberemos preguntarnos de qué clase es el sueño del que Kant ha despertado, es decir, ante qué dogmatismo se pretende escéptico y qué tipo de escepticismo es el que lo despierta; para a partir de allí avanzar hacia la refutación misma de un escepticismo que podríamos denominar humeano. Llegados a este punto, deberemos dirigirnos a través del terreno firme del entendimiento y del conocimiento seguro hasta llegar a los límites del mismo, donde podremos avistar un nuevo modo de escepticismo: aquel que tiene por objeto las Ideas de la Razón.

## II

*"Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, (...) interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones (...) una dirección completamente distinta".*

I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*.

El ya célebre reconocimiento kantiano a la figura de David Hume marca el inicio de nuestro recorrido. Cabe aquí señalar dos preguntas que nos resultan relevantes: ¿de qué concepción dogmática despierta Kant gracias a la lectura de Hume? Y si es que ello conduce al pensador alemán a una posición escéptica: ¿de qué tipo de escepticismo se trata?

Kant afirma que desde el nacimiento de la Metafísica no ha habido mayor acontecimiento, no ha ocurrido nada más decisivo, "que el ataque que le dirigió David Hume" (Kant, 1991: 22). Dicho ataque se centra en la conexión entre causa y efecto. El filósofo escocés cuestiona que la idea de causa haya sido concebida por la razón *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia, y que se encuentre, por lo tanto, como una verdad interior del espíritu humano<sup>41</sup>. La profunda admiración por Hume queda atestiguada en una carta dirigida a Herder, allí Kant señala:

Lo que de usted conozco me hace esperar con certeza la llegada de esa época de su genio: el estado de espíritu más fecundo para quien lo posee y para el mundo y cuyo lugar más bajo ocupa Montaigne y el más alto, a mi

<sup>41</sup> "Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la Metafísica, a saber, la de la conexión de la causa y el efecto (...), e invitaba a la Razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa. Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*. De aquí concluye, que la razón se engaña completamente en ese concepto, que, aunque la tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es, una costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De aquí concluye, que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación...". (Kant, 1991: 22-23).

modo de ver, Hume<sup>42</sup>. (Cassirer, 1968: 107. El subrayado es nuestro).

No obstante la declarada admiración, el filósofo de Königsberg, se distancia desde el comienzo de ciertas conclusiones humeanas a las que considera “precipitadas e injustas”. Resulta claro, entonces, que el atractivo que reviste para Kant la obra de Hume remite a la posibilidad de acabar con las *infundadas* pretensiones de verdad de toda metafísica dogmática.

En el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*, podemos encontrar una primera indicación acerca de lo que se entiende por dogmatismo en metafísica, a saber: “el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura” (Kant, 2007: 31 [B XXX])<sup>43</sup>, así como la gran importancia que tiene para la filosofía quitarle a aquélla “todo influjo perjudicial”. Esto, sin embargo, no nos permite avanzar demasiado en la comprensión de lo que Kant entiende por dogmatismo. Para progresar en la aclaración de este concepto recurramos a la ayuda de Heidegger.

Para éste la ciencia, la matemática y la metafísica modernas “surgieron de la misma raíz de lo matemático en sentido amplio” (Heidegger, 1975: 80); a su vez caracteriza lo matemático como aquello que “tiende por sí mismo a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo, y con ello de todo saber” (Heidegger, 1975: 79)<sup>44</sup>. Estos fundamentos absolutamente primeros, evidentes en sí y por sí, y por tanto,

<sup>42</sup> Resulta interesante la observación de Kant respecto a Montaigne, puesto que parece marcar una “antítesis irreductible” entre la filosofía crítica y el escepticismo a tiempo completo del pensador francés.

<sup>43</sup> A continuación del número de página de la traducción del texto kantiano utilizada, colocamos, entre corchetes, los números de paginación de la academia.

<sup>44</sup> Para la caracterización del surgimiento de lo matemático (Heidegger, 1975: pp. 49 y ss.).

absolutamente ciertos y verdaderos, son los axiomas. Lo axiomático pertenece a la esencia de lo matemático, y puede definirse como: “la posición de principios sobre los cuales se fundamenta todo lo restante como consecuencia evidente” (Heidegger, 1975: 83). La posición de principios, de axiomas, es un tomar conocimiento de aquello que ya tenemos (eso es lo absolutamente matemático); es decir, los principios que se han obtenido de la misma razón, surgidos a partir de ella misma, son los axiomas de la razón pura.

Semejante configuración de la metafísica a partir de lo matemático encuentra su formulación más acabada en lo que Heidegger denomina la “metafísica racional” de cuño leibnizwolffiana y del discípulo de Wolff: Alexander Baumgarten<sup>45</sup>. Este último señala: “la verdad metafísica -es decir, la verdad del conocimiento metafísico- puede ser definida como coincidencia del ente con los principios más universales” (Heidegger, 1975: 94), esto es, con los axiomas. De estos conceptos más universales (axiomas) hay que derivar “por análisis y conclusiones meramente racionales” todos los principios que fijan el ser y sus determinaciones; la legalidad de la razón decide, de este modo, sobre el ser de los entes, incluidos el mundo, el alma y Dios.<sup>46</sup> La razón pura (dogmática) que hemos descrito, será la que Kant someterá a crítica.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Cabe destacar que Kant daba sus lecciones tomando como base el tratado *Metaphysica* (1739) de Baumgarten.

<sup>46</sup> El saber respecto de Dios, el alma y el mundo corresponde a la llamada *metafísica specialis*, que incluye la teología racional, la psicología racional y la cosmología racional. Respecto a estas tres disciplinas y su vinculación con el dogmatismo véase el Prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*.

<sup>47</sup> Sin embargo, Heidegger a partir de comprender la palabra “crítica” en su “sentido original” (apartar, aislar, destacar lo particular) concluye que “el sentido de la palabra “Crítica” es tan poco negativo que significa lo más positivo de lo positivo” (1975: 96). De ese modo, “la *Crítica de la razón pura* no rechazará y reprobará simplemente la razón pura, no la “criticará”, sino que más bien tendrá como tarea delimitar su esencia

En *Kant, vida y doctrina*, Cassirer describe la metafísica dogmática que el pensador königsberguense criticará desde una óptica distinta a la de Heidegger. Se basa para ello en una obra pre-crítica de Kant: *Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica* (1766). Cassirer señala que el texto de Swedenborg (que Kant aborda allí) representa la caricatura de toda la metafísica de lo suprasensible. La “tergiversación” y la “exageración” de sus rasgos fundamentales harían que funcione como un espejo en el cual se refleje la metafísica, pues “¿qué distingue las fantásticas elucubraciones de los visionarios de los «constructores de castillos en el aire formados por diversos mundos de pensamiento» que suelen dar a sus creaciones el nombre de sistemas de filosofía?” (Cassirer, 1968: 101). ¿Y cuál es la diferencia que separa las quimeras de un visionario, del sistema que Wolff construye en base a «muchos conceptos en el aire»? Wolff sería, en ese sentido, un “soñador de la razón”. Frente a esa dogmática religiosa y teológica, frente a esa metafísica de la “trascendencia”, Kant siempre se mostrará escéptico.<sup>48</sup>

---

decisiva y particular...” (1975: 97). La determinación de la esencia de la razón pura se lleva a cabo a partir de sus propios principios, que establecen la delimitación del ser del ente; así, la crítica conserva “el rasgo fundamental «matemático» de la metafísica moderna, es decir, la determinación previa del ser del ente a partir de principios” (Heidegger, 1975: 98). Por ello Heidegger entenderá que el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” es el “centro fundamentador” desde el que debe interpretarse toda la *Crítica de la razón pura*. De esta manera, “en la realización de la “crítica” de la razón pura así entendida, lo matemático, en sentido fundamental llega a su pleno desarrollo y al mismo tiempo a su superación, es decir, a su propio límite” (1975: 97).

<sup>48</sup> Es necesario indicar, sin embargo, la valoración positiva de Wolff por parte de Kant: “... en la ejecución del plan que la crítica prescribe (...) deberemos seguir alguna vez el método riguroso del célebre Wolff, *el más grande de todos los filósofos dogmáticos*, quien dio, el primero, el ejemplo (y por ese ejemplo llegó a ser el fundador del espíritu de precisión en Alemania, [espíritu] que aún no se ha extinguido) de cómo (...) se haya de emprender la marcha segura de una ciencia; quien también, precisamente por ello, fuera especialmente apto para poner en ese estado a una ciencia

Debemos entonces concentrar nuestra atención en la segunda de las preguntas arriba formuladas: ¿de qué tipo es el escepticismo kantiano?

De acuerdo con Michael Forster (2008) algunos problemas en el tratamiento de la filosofía crítica de Kant se deben en parte a una insuficiente distinción respecto de los distintos tipos de escepticismo que pueden considerarse, así como a la falta de discernimiento respecto del rol que juega cada uno de ellos. De los tres tipos de escepticismo tenidos en cuenta por este autor, son dos los que considera de mayor relevancia para el tratamiento de la filosofía crítica kantiana.<sup>49</sup>

Por un lado, encontramos un escepticismo de tipo humeano concerniente: a) a la existencia de conceptos no derivables de su correspondiente impresión sensible - denominados conceptos a priori en el lenguaje kantiano- y b) al conocimiento de proposiciones verdaderas, universales y necesarias, no en virtud de una ley lógica ni tampoco de la experiencia -conocimiento sintético a priori para Kant-. Por otro, encontraríamos en Kant un escepticismo pirrónico, que el filósofo de Königsberg concebiría en los términos del pirronismo antiguo, esto es, como suspensión del juicio motivada por la equivalencia de argumentos opuestos (Forster, 2008: 4).

---

como es la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el terreno previamente, mediante la crítica del órgano, a saber, de la razón pura misma; *deficiencia que no hay que atribuirle tanto a él, cuanto al modo de pensar dogmático de su época*”. (Kant, 2007: p.35-6 [B XXXVI-XXXVII]) (el subrayado es nuestro).

<sup>49</sup> Además de los dos tipos de escepticismo que consideraremos a continuación -el pirrónico y el humeano-, Forster señala un tercer tipo de escepticismo que denomina “*veil of perception*” y que caracteriza como un escepticismo concerniente a la legitimidad de inferir la existencia de un mundo exterior a la mente humana a partir de la existencia de una representación mental. En lo que sigue no nos referiremos a este tipo de escepticismo, sino que nos concentraremos en los otros dos.

Consideramos que en este punto lo que despierta a Kant del sueño de la metafísica dogmática es, sobre todo, un escepticismo de tipo pirrónico que afecta directamente a las entidades suprasensibles objeto de la *metafísica specialis* (Dios, alma y mundo), constructora de “castillos en el aire” de acuerdo a lo expresado en *Sueños de un visionario*, y que conducirá -en el esfuerzo de la Razón por alcanzar dichos objetos- a las Antinomias de la Razón en la *Crítica*.<sup>50</sup> En lo que se refiere al escepticismo de tipo humeano, como veremos más adelante, Kant se esforzará en refutarlo teniendo siempre la mira puesta en poder fundamentar un conocimiento universal y necesario.

Así, a pesar de la posición crítica respecto al dogmatismo despertada por la lectura de Hume, Kant no se verá arrastrado por el camino del escepticismo. Por el contrario, en ningún momento dejará de reconocer respecto del conocimiento humano una pretensión de validez incondicional; ya que, como señala Cassirer (1968, 114): “el concepto kantiano de la experiencia encierra un contenido positivo al que ningún escepticismo puede llegar”. Dicho de otro modo, la *Crítica* se opone al dogmatismo en cuanto “pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (...) sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos” (Kant, 2007: 35 [B XXXV]), pero ello no conduce de ninguna manera al escepticismo de tipo humeano.

### III

*“(...) para poner en seguridad su nave, [Hume] la hizo fondear en la costa (del escepticismo) donde podía estacionarse y pudrirse, a mí me importa darle un piloto que, (...) pueda dirigir seguramente*

<sup>50</sup> Para un análisis del escepticismo pirrónico en la perspectiva de Kant, Cf. Forster (2008) pp. 16 y ss.

*el barco adonde le parezca bien”.*

I. Kant, *Prólogo a toda metafísica del porvenir*.

Siguiendo la metáfora kantiana podríamos indicar con cierta seguridad el puerto hacia el que nuestro autor pretende dirigir su nave: el conocimiento bien fundamentado. Kant necesita, en este punto, mostrar con base en buenos fundamentos, es decir, de manera justificada, que hay un conjunto de conocimientos que se sostienen -contra el escepticismo de Hume- con independencia de la experiencia<sup>51</sup>; aún más, Kant pretenderá mostrar que son condiciones universales y necesarias de todo conocimiento empírico, que son principios de los cuales depende cualquier concepción de la experiencia (humana) que podamos ofrecer. La idea kantiana sería que debemos justificar las creencias de modo que no sólo podamos decir “creemos que p”, sino “se sabe que p”, esto es, que poseemos conocimientos más fuertes que los que Hume estaría dispuesto a aceptar.

Ante este panorama bien podemos pensar en Kant como un dogmático; deberíamos, por lo tanto, señalar en qué sentido tal título sería aceptable. La crítica, nos dice Kant:

No se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*. Esta contraposición, por eso, no

<sup>51</sup> No nos detendremos aquí sobre la cuestión de si las condiciones de posibilidad del conocimiento constituyen o no conocimiento alguno; tema al que sería necesario dedicarle un trabajo detallado que no podemos emprender en esta oportunidad.

pretende favorecer a la superficialidad verbosa (...), *ni menos al escepticismo*. (Kant, 2007: 35 [B XXXV-XXXVI])  
(en el último caso el subrayado es nuestro).

Semejante afirmación podría parecer (al menos en cierto respecto) paradójica, si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí sobre la actitud dogmática y el explícito rechazo, por parte de Kant, hacia ella. Sin embargo, resulta de suma relevancia para nuestro trabajo la distinción introducida entre *proceder dogmático* y *dogmatismo*, al tiempo que se insiste en el rechazo del escepticismo (que como se verá es de tipo humeano). Debemos, pues, indagar a continuación en qué consiste esa diferenciación.

Para ello nos dirigiremos a la Doctrina trascendental del método, más precisamente a la sección primera del primer capítulo titulada: “la disciplina de la razón pura en el uso dogmático”. Allí se acomete la tarea de discernir el método de conocimiento filosófico del matemático. El primero es caracterizado como “*conocimiento racional por conceptos*”, mientras que el segundo es un conocimiento por “*construcción de conceptos*”. En correspondencia con esta distinción hay también dos usos de la razón, que si bien tienen en común “la universalidad de los conocimientos y la generalidad *a priori* de ellos, son sin embargo, en su marcha, muy diferentes” (Kant, 2007: 752 [A723] [B751]). Uno será el uso de la razón por *construcción* de conceptos; a quienes hacen uso de esta razón (matemática):

Les tiene sin cuidado de dónde les vengan los conceptos de espacio y de tiempo con los cuales se ocupan; e igualmente les parece inútil indagar el origen de los conceptos puros del entendimiento, y también el alcance y la validez de ellos; sino que sólo [les importa] valerse de ellos. (Kant, 2007: 755 [A 725] [B 753]).

Podríamos decir que ese es propiamente un uso de la razón sin crítica. El otro uso señalado se llamará *filosófico*, y es el conocimiento racional *por* conceptos.

Para ahondar en esta distinción, Kant examinará a continuación las nociones en las que se basa la exactitud matemática: las definiciones, axiomas y demostraciones. Las definiciones matemáticas “son producidas como construcciones de conceptos originariamente fabricados”; debo saber, por tanto, “lo que he querido pensar” con ellos, ya que han sido *fabricados* “a propósito” y no me han sido dados ni por la naturaleza del entendimiento, ni por la experiencia, de modo que “no puedo decir que con ello haya definido un verdadero objeto” (Kant, 2007: 759 [A730] [B 758]). Las definiciones filosóficas, por el contrario, son producidas sólo como “*exposiciones* de conceptos dados” y propiamente deben concluir la obra, no comenzarla. En cuanto a los axiomas, en filosofía ningún principio merece ese nombre; pues esos principios (discursivos) *no* son *intuitivos*, sino que requieren de una *deducción*, de lo que los axiomas de la matemática pueden prescindir ya que son evidentes por sí. En lo que se refiere a las demostraciones, dice Kant (2007: 762 [A 734] [B 762]):

Sólo una prueba apodíctica, en la medida en que es *intuitiva* puede llamarse demostración. La experiencia nos enseña, ciertamente, lo que existe, pero no, que eso no podría ser de otra manera. Por eso, los argumentos empíricos no pueden suministrar ninguna prueba apodíctica. A partir de conceptos *a priori* (en conocimientos discursivos) *no puede nunca*, empero, surgir certeza *intuitiva*, es decir, evidencia, por mucho que el juicio sea apodícticamente cierto. Por tanto, sólo la matemática contiene demostraciones.

Como se habrá adivinado a partir de estas palabras a la razón filosófica no le conviene semejante pretensión.

Kant (2007: 763 [A 736] [B 764]) entiende que una proposición “directamente sintética a partir de conceptos es un *dogma*”, mientras que una proposición “por construcción de conceptos es un *mathema*”. Las primeras, según vimos, convienen al conocimiento filosófico; por lo tanto, sólo este modo de conocimiento (y no aquel que procede por construcción de conceptos) puede denominarse *dogmático*. De este modo, el método dogmático de la matemática expuesto más arriba resulta de por sí inconveniente a la filosofía “pues él no hace más que ocultar las faltas y los errores, y engaña [así] a la filosofía, cuya intención propia es hacer ver en su luz más clara todos los pasos de la razón” (Kant, 2007: 765 [A 737] [B 765]). Esto es: la filosofía debe proceder como crítica de la razón. En este sentido, su método puede también ser considerado como *sistemático* (dogmático en el sentido mencionado al comienzo del párrafo).

En resumen, la actitud dogmática kantiana debe entenderse como un proceder que apunta a justificar los conocimientos a los que llega. Por ello se encarga de justificar, en “La Estética trascendental”, que espacio y tiempo valgan como formas (intuiciones puras a priori) de la sensibilidad y, por eso realiza, en la analítica, una deducción de las categorías.

Ahora que hemos esclarecido la distinción, en palabras kantianas, entre *proceder dogmático* y *dogmatismo*, a la que hacíamos referencia al inicio de este apartado, podemos retroceder en la estructura de la *Crítica de la razón pura* desde la “Doctrina trascendental del método” hasta “La Lógica trascendental”, más precisamente hasta “La Analítica trascendental”, donde se realiza el establecimiento de lo que Kant denominará “la tierra de la verdad”; nuestro autor señala (2007: 132-133 [A 62-3] [B 87]):

La parte de la lógica trascendental que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento, y los principios sin los cuales no puede, en general, ser pensado objeto alguno, es la analítica trascendental, y

[es] a la vez *una lógica de la verdad*. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad (el subrayado es nuestro).

Comencemos con la “Analítica de los conceptos”. Ella nos interesa por dos motivos que se encuentran entrelazados: por un lado, allí se muestra que se *necesitan* funciones del pensar para que las intuiciones pasen de ser apariciones de objetos a ser plenos objetos fenoménicos *conocidos*; pues mediante la aplicación de los conceptos puros del entendimiento (categorías) podemos conocer objetos de nuestra experiencia (espacio-temporal), al tiempo que ellas mismas son conocimientos *a priori* acerca de los objetos. Este conocimiento se extiende a todo objeto de la experiencia y por ello adquieren (las categorías) un posible “uso universal empírico”. Puede advertirse ya el segundo motivo: como resultado de la deducción de los conceptos puros del entendimiento podemos considerar que Kant termina de refutar la posición escéptica<sup>52</sup> al instaurar un concepto fuerte de experiencia basado en una más básica y fija acción categorial que la que un escéptico de tipo humeano pudiera aceptar. De ser correcta, esta interpretación abonaría la hipótesis -en ruptura con la interpretación tradicional que sigue la letra kantiana según la cual la “refutación del idealismo” refuta a escépticos con respecto a la posibilidad del conocimiento del mundo externo- de que en la deducción trascendental, al mostrarse cómo las categorías completan nuestro conocimiento de los fenómenos espacio-temporales,

<sup>52</sup> “En consecuencia, toda síntesis, por medio de la cual es posible la percepción misma, está sometida a las categorías; y puesto que la experiencia es un conocimiento por medio de percepciones conectadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez *a priori*, también con respecto a todos los objetos de la experiencia” (Kant, 2007: 226 [B161]).

se cumpliría la impugnación de un escepticismo de tipo humeano en tanto sienta las bases para obtener un conocimiento verdadero a partir del “uso universal empírico” de los conceptos puros del entendimiento.

En respaldo de esta interpretación podemos considerar lo que el propio Kant señala en el § 27 como resultado de la investigación hasta allí transcurrida: si bien nuestro conocimiento está limitado a objetos de la experiencia, no por ello está tomado todo él de la experiencia; tanto respecto a las intuiciones puras como a los conceptos puros (categorías) “hay elementos del conocimiento que se encuentran en nosotros *a priori*”. Sólo puede pensarse la *concordancia necesaria* entre la experiencia y los conceptos de los objetos pertenecientes a ella, por dos vías: o bien la experiencia hace posible esos conceptos, o bien es la inversa la que se da. La primera opción no puede ser la correcta, pues se trata de conceptos *a priori* independientes de la experiencia (tanto en el caso de los conceptos puros del entendimiento como de las intuiciones sensibles puras); en consecuencia solo puede ocurrir lo señalado en la segunda opción, a saber: “que las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general” (Kant, 2007: 230 [B 167]). Alguien podría, sin embargo, proponer un camino o vía intermedia entre los dos anteriores, de acuerdo con el cual las categorías no fuesen primeros principios *a priori* de nuestro conocimiento, sin postular tampoco que sean extraídos de la experiencia, “sino disposiciones subjetivas de pensar” implantadas en nosotros por nuestro Creador de modo que concordaran exactamente con las leyes de la naturaleza. Pero, en tal caso “a las categorías les faltaría la *necesidad* que pertenece esencialmente al concepto de ellas” (Kant, 2007: 231 [B 168]), y eso es lo que Kant no está dispuesto, justamente, a concederle al planteo escéptico; ya que de ser así todo nuestro saber no sería “nada

más que pura apariencia ilusoria”. Para finalizar su argumentación Kant recurre al ejemplo del concepto de causa caro al escepticismo humeano; dice:

El concepto de causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo una condición presupuesta, sería falso, si se basase solamente en una necesidad subjetiva arbitrariamente implantada en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según tal regla de la relación. Yo no podría decir: el efecto está enlazado con la causa en el objeto (es decir, necesariamente); sino solamente [podría decir que] yo estoy constituido de tal suerte que no puedo pensar esa representación de otra manera que así conectada; lo que es precisamente *lo que más desea el escéptico*; pues entonces todo nuestro saber por medio de la presunta validez objetiva de nuestros juicios no es nada más que pura apariencia ilusoria, y no faltarían quienes *no admitieran* [hallar] en sí mismos esa necesidad subjetiva (que debe ser sentida); al menos, no se podría discutir con nadie acerca de aquello que se basa meramente en la manera como está organizado su sujeto. (Kant, 2007: 331 [B 168] (el subrayado es nuestro).

Hemos visto, entonces, cómo la deducción trascendental puede entenderse como el principio de demarcación de esa incuestionable tierra de la verdad donde pueda sembrarse la semilla del conocimiento bien fundamentado, al tiempo que refuta a los escépticos que, de acuerdo con Kant, “abominan de todo cultivo estable del suelo”. En este momento Kant logra, según entendemos, sustraerse a ambos tipos de escepticismo -el humeano y el pirrónico- ya que refutando a los primeros logra escapar a los segundos en cuanto a la posibilidad de sostener conocimientos bien fundamentados. Como veremos a continuación, la variante pirrónica del escepticismo reaparecerá referida a un tipo diferente de entidades: las Ideas de la Razón.

#### IV



*“Pero esta tierra [del entendimiento puro] es una isla, y está encerrada por la naturaleza misma en límites inalterables. Es la tierra de la verdad (un nombre encantador) rodeada de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria...”.*

I., Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

Luego de haber medido y explorado tan firme y encantador terreno, a cuyo puerto dirigió su nave, Kant no la dejará partir a la ligera hacia el peligroso y desconocido océano, donde la pesada niebla, enturbiando la luz del entendimiento, no sólo puede confundir al piloto llevándolo a creer avistar nuevas tierras que en seguida desaparecen, de modo que termine por extraviarse sino que, incluso, amenaza con hundir la nave y hacer fracasar toda la empresa.<sup>53</sup> Es a fin de evitar estos peligros que Kant se mostrará escéptico (en sentido pirrónico) respecto del conocimiento que se pueda obtener más allá de los límites precisos de la isla. Llegados a este punto debemos atender a la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos, y entre un sentido positivo y uno negativo de estos últimos.<sup>54</sup> Pues es a partir de estas distinciones que el entendimiento podrá estar seguro de sus posesiones y pretensiones, más precisamente de sus límites, a fin de no intentar sobrepasarlos perdiéndose en las ilusiones y espejismos que se producen en alta mar.

<sup>53</sup> “Como lo hemos mostrado, los conceptos de la reflexión tienen, en virtud de cierta interpretación errónea, tal influencia sobre el uso del entendimiento, que han podido descaminar a uno de los más penetrantes filósofos [se trata de Leibniz], llevándolo a un presunto sistema de conocimiento intelectual, que se propone determinar sus objetos sin la asistencia de los sentidos. Por eso mismo, la exposición de la anfibiología de esos conceptos como causa engañadora que es ocasión de falsos principios, es de gran utilidad para determinar de manera confiable los límites del entendimiento, y para establecerlos con seguridad” (Kant, 2007: 369 [A 280] [B 336]).

<sup>54</sup> La distinción entre el noumeno en sentido positivo y negativo es un agregado de la segunda edición de la *Crítica* y no aparecía en la primera (Kant, 2007: 340-343 [B 305 – 309]).

La analítica, nos dice Kant, arrojó como resultado que el entendimiento (tanto en cuanto a sus conceptos puros – categorías- como a sus principios elaborados a partir de ellas) no puede más que:

Anticipar la forma de una experiencia posible en general; y que, puesto que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, [el entendimiento] no puede nunca sobrepasar las limitaciones de la sensibilidad, sólo dentro de las cuales nos son dados objetos (Kant, 2007: 338 [A 246] [B 303]).

Ahora bien, aquello que no es fenómeno pues no puede ser objeto de una intuición sensible, es denominado noumeno:

Si entendemos por noumeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible (...)* entonces esto es un noumeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noumeno en significado *positivo* (Kant, 2007: 342 [B 307]).

En el marco de esta división, el filósofo alemán insiste en que cuando nos referimos al concepto de “noumeno” debemos entenderlo en su sentido negativo; es decir, en cuanto concepto límite (*Grenzbegriffe*), limitador de la experiencia o de las pretensiones de la sensibilidad. Así, como indica Sergio Rábade Romeo (1969: 91), aunque resulte paradójico “el noumeno negativo tiene un uso francamente positivo en la gnoseología kantiana”, pues como señalamos anteriormente delimita el terreno del conocimiento seguro más allá del cual no se puede avanzar con legítimas pretensiones. En ese más allá se ubicaría el objeto de una intuición no sensible de la que, como se dijo, ni siquiera podemos entender la posibilidad. Ese “objeto” del que

habitualmente decimos que no sabemos nada, es la llamada cosa-en-sí: “la cosa-en-sí significa la realidad absoluta [trascendente], esto es, con independencia del conocimiento objetivo o de la experiencia” (Rábade Romeo, 1969: 95)<sup>55</sup>. Podríamos considerar en la misma dirección las tres Ideas de la razón: Dios, alma y mundo; ya que no pueden ser objetivamente conocidas, por no ser dado, en ese caso, ningún objeto a la sensibilidad. Con el agregado de que, al mismo tiempo, no carecen de utilidad en el campo del conocimiento, y no sólo en cuanto límite, sino también en cuanto podría decirse que lo organizan y dirigen, haciendo las veces de horizonte de sentido hacia el que aquél apunta. De acuerdo con Jacinto Rivera de Rosales (2002: 119):

Los conceptos de “cosa-en-sí” y de “noúmeno” designan la doble limitación de nuestro conocimiento objetivo. Con el concepto de “cosa-en-sí” nuestra capacidad de pensar limita a la sensibilidad y su conocimiento fenoménico (...) Gracias a esa acción el hombre se despega de su paisaje, de los fenómenos concretos, se cuestiona la realidad en su totalidad y abre espacio ontológico e ideal (de conciencia) para su libertad. Con el concepto de “noúmeno” la capacidad de pensar (...) se limita a sí misma y descubre que su único conocimiento es el empírico.

Si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí, podríamos considerar que las ideas de la razón se ajustarían a ambos aspectos de la limitación, llevando a cabo el acercamiento o la

<sup>55</sup> Rábade Romeo establece una distinción entre noúmeno y cosa-en-sí: mientras que el primero funciona fundamentalmente como concepto gnoseológico, el segundo es principalmente un término ontológico. A pesar de ello, el autor señala que es responsabilidad del propio Kant que las dos expresiones se usen, por momentos, indiferentemente; entre otras cosas porque en “la KrV no se trata más que de plantear y de resolver el problema del conocimiento objetivo, al que lo en-sí es absolutamente refractario. Ello hará (...) que la cosa-en-sí vaya perdiendo sus contornos ontológicos, para coincidir, en los gnoseológicos, con el noúmeno” (Rábade Romeo, 1969: 96).

coincidencia entre noúmeno y cosa-en-sí que señala Rábade Romeo (cf. nota 14). Para intentar dar cuenta de ello podemos recurrir brevemente a lo que Kant dice sobre las Ideas al retomarlas directamente de la tradición platónica: Platón entendió la expresión *idea* como “algo que no solamente no es tomado nunca de los sentidos, sino que incluso sobrepasa en mucho los conceptos del entendimiento (...) pues nunca se encuentra en la experiencia algo congruente con ello” (Kant, 2007: 394 [A 313] [B 370]). Y un poco más adelante precisa que nuestra capacidad cognoscitiva pretende avanzar más allá del conocimiento de los fenómenos de la experiencia (cosa que notó bien Platón), y que, de ese modo:

Nuestra razón se eleva a conocimientos que llegan tan lejos, que ningún objeto de la experiencia pudiera jamás hacerse congruente con ellos; y que sin embargo, no por ello dejan de tener su realidad, y no son en modo alguno meras quimeras (Kant, 2007: 395 [A 314] [B 371]).

Creemos que resulta claro, a partir de los textos citados, la posible conjunción del carácter nouménico y de cosa-en-sí que revisten las Ideas de la razón. Por un lado, funcionando como un límite gnoseológico impuesto a la sensibilidad y al conocimiento empírico, y por otro, afirmándose como una realidad trascendente.

Esto último nos da la oportunidad de marcar un nuevo giro en el texto kantiano. Si bien de esa realidad trascendente no sabemos nada, ese no saber se establece con tal “que no impida la insoslayable certeza de su existencia” (Rábade Romeo, 1969: 94). En este sentido, podemos pensar que respecto a la existencia de la cosa-en-sí o de las Ideas Kant es dogmático (en el sentido criticado más arriba por el filósofo königsberguense), pues es algo que parece no fundamentar; por el contrario, en lo que se refiere a esta cuestión, nuestro

autor nos dice desde el comienzo que debió “suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (Kant, 2007: 31 [B XXX]).<sup>56</sup>

Otro aspecto en el que podríamos ver a Kant como un dogmático es el referente a las categorías del entendimiento. El autor de la *Crítica* no parece cuestionarse seriamente que las categorías sean esas y no otras; al respecto puede leerse:

De la peculiaridad de nuestro entendimiento, de producir *a priori* unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías, y sólo por medio de esta precisa especie, y de este preciso número de ellas, no se puede dar ulterior fundamento (Kant, 2007: 212 [B 145-146]).

Antes de terminar quisiéramos destacar que lo que hemos querido presentar a lo largo de este trabajo, no es una interpretación de corte quizás “tradicional” -si se nos permite la expresión- de la *Crítica de la razón pura* en particular o de la filosofía kantiana en general, que viera en ésta una posición intermedia entre dogmatismo y escepticismo (aunque ese fuera el caso, cosa que no hemos intentado discutir); sino que antes bien hemos intentado mostrar ciertos desplazamientos en el interior del texto kantiano, en lo referente a la manera de concebir las dos posiciones gnoseológicas examinadas. Para terminar preguntándonos también si, ya que en la actualidad, según nos parece, la dogmática que Kant enfrentaba ha dejado prácticamente de tener adeptos, y por lo tanto, ya no representa un peligro contra el que haya que combatir, no

<sup>56</sup> Es importante resaltar que respecto a esta cuestión tanto Rábade Romeo como Rivera de Rosales concuerdan, en los textos citados, en que la postulación de la cosa-en-sí no es algo arbitrario en la CRP. El primero señala: “Si se ha podido decir que la cosa-en-sí es un presupuesto dogmático del criticismo, creemos que también se podría decir que es una conclusión crítica de tal criticismo” (Rábade Romeo, 1969: 97). En tanto Rivera de Rosales concluye “que el concepto de cosa-en-sí no era arbitrario sino necesario, lo mismo que ocurre ahora con el de noumeno” (Rivera de Rosales, 2002: 119). No podemos entrar ahora, por falta de espacio, en una discusión sobre el planteamiento llevado a cabo por ambos autores, y que conduce a esas afirmaciones.

habría que enfatizar, en el otro de los extremos: la lucha que la *Crítica de la razón pura* emprende contra el escepticismo, en tanto es un contrincante que sigue amenazando. En este sentido, concordamos con Forster (2008) cuando sostiene que la filosofía crítica kantiana consiste en un elaborado conjunto de estrategias que tienen por objeto defender su metafísica reformada contra el escepticismo.

Las palabras de Nietzsche con las que comenzamos, con todo su sarcasmo y malicia pero también con su tono enigmático, nos invitan a seguir pensando en toda su profundidad y riqueza el texto kantiano.

Kant: hace posible para los alemanes el escepticismo gnoseológico de los ingleses

1) interesando por él a las necesidades morales y religiosas de los alemanes (... así como Pascal utilizó incluso el escepticismo moral para excitar (“justificar”) la necesidad de la fe)

2) adornándolo y retorciéndolo escolásticamente y haciéndolo así aceptable al gusto de la forma científica de los alemanes...

Kant: completamente dogmático, pero con un pesado fastidio por esa tendencia que llega hasta el deseo de tiranizar<la>, pero también cansado de inmediato en el escepticismo (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*: otoño 1887).

## Bibliografía

- Cassirer, E. (1968), *Kant, vida y doctrina*, trad.: Wenceslao Roces, México, F.C.E.
- Forster, M. (2008), *Kant and skepticism*, Princeton, Oxford; Princeton UP.
- Heidegger, M. (1975), *La pregunta por la cosa*, trad.: Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, Madrid, Orbis-Hyspamerica.
- Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, trad.: Mario Caimi, Bs. As., Colihue. (Edición original 1787).
- (1991) *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, trad.: Julián Besteiro, México, Ed. Porrúa. (Versión original 1783).

- Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), trad.: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, 9[3] otoño 1887.
- Rábade Romeo, S. (1969) *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*, Madrid, Gredos.
- Reboul, O. (1993) *Nietzsche crítico de Kant*, trad.: Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona/Iztapalapa, Anthropos.
- Rivera de Rosales, J. (2002) *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, UNED.