



INVESTIGAÇÕES KANTIANAS **UMA HOMENAGEM A JUAN BONACCINI**

FERNANDO RAUL NETO E HERNÁN PRINGE (EDITORES)

INVESTIGACIONES KANTIANAS.
HOMENAJE A JUAN BONACCINI

INVESTIGAÇÕES KANTIANAS.
HOMENAGEM A JUAN BONACCINI

**INVESTIGACIONES KANTIANAS.
HOMENAJE A JUAN BONACCINI**

**INVESTIGAÇÕES KANTIANAS.
HOMENAGEM A JUAN BONACCINI**

Fernando Raul Neto
Hernán Pringe



2018

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

Vice-Reitora: Profa. Florisbela de Arruda Camara e Siqueira Campos

Diretor da Editora: Prof. Lourival Holanda

1ª Edição 2018

Catálogo na fonte

Bibliotecária: Kalina Lígia França da Silva, CRB4-1748

I62 Investigaciones kantianas. Homenaje a Juan Bonaccini =
Investigações kantianas. Homenagem a Juan Bonaccini /
[organizadores] Fernando Raul Neto, Hérnan Pringe. –
Recife : Ed. UFPE, 2018.
404 p.

Vários autores.

Textos em português e espanhol.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-1048-6 (broch.)

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Crítica e interpretação. 2.
Filosofia. 3. Ética. 4. Lógica. 5. Metafísica. I. Assis Neto,
Fernando Raul de (Org.). II. Pringe, Hérnan (Org.).

101 CDD (23.ed.) UFPE (BC2018-066)



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea

Recife, PE | CEP: 50.740-530

Fone: (0xx81) 2126.8397 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br

Todos os direitos reservados aos organizadores: Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfilmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

Prólogo

Mario Caimi (CONICET-UBA)

Este libro iba a ser el resultado de un proyecto de investigación conjunto de Brasil y Argentina. Las circunstancias lo han convertido en un homenaje póstumo al principal impulsor de ese proyecto, el muy querido colega Juan A. Bonaccini.

Es conocida y universalmente apreciada la actividad de Juan Bonaccini como investigador de la filosofía moderna en general, y de la filosofía kantiana en particular. A él le debemos libros como los muy documentados *A dialética em Kant e Hegel* (2000) y *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão* (2003), así como numerosos artículos monográficos. Su admirable dominio del alemán y del inglés le permitió establecer, con los investigadores europeos y americanos, vínculos de intercambio que resultaron en una modernización y vivificación de los temas kantianos y de los temas filosóficos en general, en Brasil y en Argentina.

La paciencia y la dedicación con que Bonaccini atendía a sus estudiantes han quedado documentadas en el testimonio publicado por Edrisi Fernandes en la revista *Princípios*.¹ Quienes tuvimos la suerte de conocerlo personalmente sabemos también de su entusiasmo y de su inagotable capacidad de trabajo. Él impulsó la cooperación de los estudiosos kantianos de Brasil y de Argentina; el presente libro es un resultado de ello. En ambos países se desarrollaron, gracias a la colaboración así promovida, potencialidades que encontraron en esos proyectos un cauce idóneo.

¹ Edrisi Fernandes: "Juan Bonaccini: A pessoa e o professor" en: *Princípios. Revista de filosofia*, vol. 23 nro. 41, Natal, 2016, pp. 290 – 293.

Los artículos que encontrará el lector en el volumen que aquí ofrecemos se refieren principalmente a temas kantianos; pero también hay estudios sobre Leibniz, Hume, Maimon, Hegel, Bauch y Wittgenstein. Los artículos de orientación kantiana abarcan tanto cuestiones puramente teóricas (estética transcendental, deducción, esquematismo, finalidad, legalidad pura y empírica, lógica, metafísica) como asuntos de filosofía práctica y de filosofía política. Damos culminación, con la publicación de este libro, a un trabajo conjunto que se extendió por varios años, en el que participaron la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Recife, con el apoyo de la CAPES de Brasil y del Ministerio de Educación de la Argentina mediante el subsidio PPCP 0027/2011. Profesores e investigadores de otras universidades de ambos países también formaron parte de los equipos de investigación. Esperamos que esta cooperación fructífera se sostenga y perdure en el tiempo.

Leibniz e as questões do espaço-tempo: o problema dos átomos e do espaço vazio

(Leibniz and the issues of space-time:
The problem of atoms and empty space)

Arthur Leandro da Silva Marinho¹

Resumo

Leibniz demonstra restrições à possibilidade da existência do espaço vazio e de átomos, se consideramos o espaço-tempo absoluto. As razões são evidenciadas nas suas Correspondências com Samuel Clarke, difusor das ideias de Newton na Inglaterra. Neste artigo, evidenciaremos as motivações da negação de Leibniz à concepção espaço-tempo de Newton.

Palavras-chave: Leibniz, espaço-tempo, átomos, espaço vazio, Clarke.

Abstract

Leibniz demonstrates restrictions on the possibility of the existence of empty space and atoms, if we consider absolute space-time. The reasons are evidenced in his Correspondences with Samuel Clarke, diffuser of the ideas of Newton in England. In this paper, we will evidence the motivations of Leibniz's negation of Newton's space-time conception.

Key Words: Leibniz, space-time, atoms, empty space, Clarke.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente, doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN). E-mail de contato: arthurlsmarinho@hotmail.com

As questões ocasionadas no embate entre Gottfried Wilhelm Leibniz e Samuel Clarke em suas correspondências estabeleceram novos patamares na ciência daquele período. Esta querela chega ao fim, apenas com a morte Leibniz, que ocorre em 1716. Apontaremos, com este artigo, que Leibniz não admite que possa existir espaço vazio, assim como, átomos. As razões demonstraremos ao longo do texto.

O problema é que estas noções de espaço vazio e átomos na concepção newtoniana estão em desacordo com os princípios que estabelecem a harmonia no universo, são eles: 1. Princípio da razão suficiente; 2. Princípio da identidade dos indiscerníveis; 3. Princípio da harmonia preestabelecida. No entanto, a preocupação maior de Leibniz está na noção da verdade. Leibniz considera que se admitir a existência de espaço vazio e átomos, então a noção de verdade pode ser abalada. Sobre isto, vejamos o que Leibniz diz:

[...] Eu acredito na verdade como o Sr. Locke - que, a rigor, nós podemos dizer que não há ponto do espaço, tempo e número que seja infinito, e isso é uma grande verdade para ele, sem dúvida; e assim, o verdadeiro infinito não é encontrado em quaisquer partes de composto. No entanto, ele não deixa de encontrar senão em termos absolutos, que são partes, e que possui influência sobre as coisas compostas, porque eles resultam da limitação do absoluto. Logo, não sendo o infinito nada senão o próprio absoluto, podemos dizer que há neste sentido uma ideia positiva do infinito, e esta é anterior à ideia do finito. Além disso, ao rejeitar um infinito composto, não negamos portanto aquilo que os geômetras demonstram ‘de seriebus infinitis’, e particularmente aquilo que nos contribuiu o excelente Senhor Newton, e isto sem falar daquilo com o que eu mesmo contribuí. (G 17, tradução nossa).

Notamos que Leibniz aproxima a noção de ‘verdade’ a noção do ‘simples’. O que seria o composto, senão uma limitação daquilo que conhecemos do absoluto? Esta é a provocação de Leibniz direcionada a Clarke. A noção do simples admite uma infinita variedade do criador ao criar. Consequentemente, neste raciocínio, a variedade subsiste por meio

da noção do “simples”, não do composto. Então, a defesa de espaço vazio e de átomos torna-se insustentável, tendo em vista que os compostos são tratados em termos absolutos pela filosofia newtoniana. Esta posição assumida por Leibniz é confirmada num texto anterior. Vejamos o que ele diz em *Principia Logica-Metaphysica* (ou *Primary Truths*), imediatamente antes de argumentar contra átomos:

Non há vácuo. As diferentes partes do espaço vazio seriam perfeitamente semelhantes e mutuamente congruentes e não poderiam ser distinguidas uma da outra, e elas diferem apenas em número, o que é absurdo. Que o tempo não é coisa que está provada, da mesma forma que o espaço não é uma coisa. (A 6 4 1647, tradução nossa).

Seria um absurdo admitir que o vácuo fosse possível, pois, como consequência, teríamos espaços vazios, que seriam inteiramente semelhantes. Por esta razão, nas correspondências com Clarke notamos que Leibniz faz diversas referências ao Princípio da identidade dos indiscerníveis. Na verdade, Deus cria o mundo que bem desejar. Então, não é empiricamente evidente que o mundo real seja exatamente este mundo criado. Por incrível que pareça, cada átomo pode ter a abundância qualitativa que não podemos observar e ainda possuir uma característica qualitativa de outros átomos, visto que são completamente semelhantes. De fato, para Leibniz uma qualidade das substâncias é a simplicidade, suas mônadas são simples, entretanto qualitativamente ricas, como justifica na *Monadologia*:

(7.) Não há meio também de explicar como a Mônada possa ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra criatura qualquer, pois nada se lhe pode transpor, nem se pode conceber nela algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, como nos compostos, onde há mudança entre as partes. As Mônadas não tem janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem vir de fora para dentro da Mônada. (LEIBNIZ, 1974, p. 63).

Acreditamos que o argumento acima estabeleça uma diferença entre mônadas e átomos, tendo em vista que não há uma mônada completamente semelhante à outra, o não ocorre com os átomos. O que não podemos deixar de observar, com o excerto acima, é que uma mônada não pode ser modificada ou alterada. Inclusive os acidentes comuns não podem ser compartilhados, para que não se diga que se trata de uma mesma coisa. É verdade que as mônadas não são materiais, enquanto os átomos são. Porém, Leibniz resgata em sua filosofia a possibilidade das partes simples da matéria serem qualitativamente ricas, que é um refinamento no argumento de Leibniz. Temos dúvidas se Clarke admite os argumentos de Leibniz, pois Clarke acredita que a mera vontade de Deus é a razão pelo qual três partículas iguais devem variar pela ordem que são postas, em vez de outra qualquer:

(2.) É indubitável que nada existe sem que haja uma razão suficiente de sua existência; e que nada existe de um modo antes que do outro, sem haver também uma razão suficiente desse modo de existir. Mas em relação às coisas que são indiferentes em si mesmas, a simples vontade é uma razão suficiente para lhes dar a existência, ou para as fazer existir de certo modo; e essa vontade não precisa ser determinada por uma causa estranha. Vejamos exemplos do que acabo de dizer. Quando Deus criou ou colocou uma partícula de matéria num lugar antes que em outro, embora todos os lugares sejam semelhantes, não teve nenhuma outra razão senão sua vontade. (CLARKE, 1974, p. 415).

Pelo que Clarke acaba de dizer, podemos inferir que a razão da existência de mundos indiscerníveis deva-se simplesmente a vontade de Deus, o que torna o argumento de Clarke insustentável na concepção de Leibniz. O fato é que se o mundo real possui dois indiscerníveis A e B, então eles podem ser substituíveis. Ou poderíamos, inclusive, pensar que existam pessoas em diferentes mundos indiscerníveis que podem ser substituíveis. Mas, não é razoável para Leibniz que Deus crie o melhor dos mundos, que é o mais variado entre todos os mundos possíveis, contendo indiscerníveis. Mesmo assim, o PII (Princípio da identidade dos indiscerníveis) não é assumido de imediato nas correspondências, Leibniz prefere usar outros argumentos. Essa é uma problemática levantada por Jauernig:

Neste ponto, pode-se perguntar, dado que temos que apelar para o princípio do melhor, a fim de excluir que o mundo real é como α , por que nós não poderíamos inferir imediatamente nesse embasamento que o PII é verdadeiro, poupando-nos de toda confusão com mudança de considerações: indiscerníveis não oferecem qualquer variedade, e assim o melhor de todos os mundos possíveis não contém indiscerníveis. Deve-se reconhecer que Leibniz mantenha distinguibilidade entre indiscerníveis. Deve-se reconhecer que o próprio Leibniz, por vezes, faz alusão aos argumentos do PII deste tipo. Mas ao comparar os dois argumentos, pode-se ver que o argumento da substituição é claramente preferível. (JAUERNIG, 2008, p. 211, tradução nossa).

O argumento da substituição tratado por Jauernig pode ser esclarecido da seguinte forma: se há indiscerníveis, então são substituíveis. A questão é: Pode haver indiscerníveis no melhor mundo possível criado por Deus? Para responder esta questão, apontamos os dois argumentos destacados por Jauernig, são eles: 1. Há indiscerníveis distintos, o que é conflitante com o Princípio da razão suficiente; 2. Havendo indiscerníveis, então são substituíveis, o que é contraposto por meio do argumento do melhor mundo possível. Enfim, desconfiemos que nas duas estruturas argumentativas a existência de indiscerníveis é uma mera ficção da mente humana.

Além disso, Leibniz em sua correspondência com Clarke não concluiu simplesmente que o mundo real existe a partir do Princípio da razão suficiente. O mundo real é o melhor mundo possível que Deus poderia ter criado, pois ser o melhor mundo possível para Leibniz significa ser infinitamente variado e, em particular, que não fosse “demasiado simétrico”, como argumenta Jauernig:

De acordo com Leibniz, este é o fato e, portanto, dado que o mundo real é o melhor de todos os mundos possíveis, que inclui a ser infinitamente extenso, infinitamente completo, e infinitamente variado. (JAUERNIG, 2008, p. 210, tradução nossa).

O argumento dos mundos possíveis usado por Leibniz destaca as justificativas que tornaram este mundo possível um mundo real, que poderia ser qualquer outro mundo possível, que por natureza é complexo e variado. Sendo assim, não há dúvidas que para Leibniz o melhor mundo possível é o mundo mais variado, eliminando a existência de entes indiscerníveis, inclusive, de entes existentes em mundos indiscerníveis. Portanto, o melhor dos mundos possíveis não é simétrico a qualquer outro mundo. Vejamos o que Leibniz diz, com detalhes:

E devemos dizer que o caso de equilíbrio perfeito é quimérico, e nunca acontece, já que o universo é incapaz de ser dividido ou repartido em duas partes iguais e semelhantes. O universo não é como uma elipse ou outro tipo oval, onde uma linha reta traçada através do seu centro pode cortá-la em duas partes congruentes. O universo não tem centro, e suas partes são infinitamente variadas; assim, o caso nunca ocorre que tudo é perfeitamente igual e igualmente distribuído por todos os lados. (G III 402-403, tradução nossa).

Que o universo seja simétrico é uma hipótese não admitida por Leibniz, por isso não há centro no universo, pois cada parte do universo é completamente distinta de qualquer outra. Como o mundo é constituído de partes infinitamente variadas, então coisas que são ditas como completamente semelhantes são apenas ‘quiméricos (ou fantasias)’. Agora, é claro que se pode negar que haja perfeita homogeneidade do espaço vazio e afirmar que o espaço vazio é qualitativamente variado, o que seria uma impossibilidade lógica para Leibniz. Esta possibilidade tem sido considerada totalmente implausível no contexto metafísico do século XVII. Clarke, na sua terceira réplica, reivindicou que o espaço, embora não seja um mero ponto, não é divisível, uma vez que Deus é a imensidão:

O espaço não é uma substância, um ser infinito e eterno. O espaço infinito é a imensidade; ora, a imensidade não é Deus; logo, o espaço infinito não é Deus. O que neste ponto se diz das partes do espaço não é uma dificuldade. O espaço infinito é absoluta e essencialmente indivisível: e é uma contradição nos termos que seja dividido, porque seria necessário haver

um espaço entre as partes que se supõem divididas, o que é supor que é e não é dividido ao mesmo tempo. Ainda que Deus seja imenso ou presente em todo lugar, sua substância não é, entretanto, mais dividida em partes que sua existência o é pela duração. A dificuldade que se levanta aqui vem unicamente do abuso da palavra parte. (LEIBNIZ, 1974, p. 416).

Para entender melhor este exceto, lembramos que Clarke começa tratando da alma, em seguida compara a alma ao espaço. Da mesma forma que a alma é indivisível, também o espaço é indivisível. Consequentemente, o espaço é a imensidão. Vale ressaltar que a imensidão é uma propriedade de Deus, e Clarke acredita que seria uma contradição a divisão do espaço em partes. Clarke talvez esteja negando que existam regiões no espaço vazio que têm exatamente o mesmo tamanho e forma. Mas essas afirmações de Clarke parecem ter pouca sustentação metafísica para Leibniz e, por isso, ele concebe a identidade dos indiscerníveis como o argumento contra átomos e espaço vazio. Leibniz concorda que o espaço não é coisa. Porém, não admite a existência do espaço absoluto e indivisível, pois implicaria a existência do espaço vazio. Mas se consideramos o espaço vazio, observamos que Leibniz está pensando o espaço como ele é. Deste modo, aponta que as partes do espaço vazio, caso existisse, devam ser entendidas como intrinsecamente indiscerníveis. No entanto, a identidade dos indiscerníveis exclui coisas que são intrinsecamente indiscerníveis.

Outra vez, Leibniz exclui a reificação do espaço absoluto, seja ocupado ou vazio, e por isso exclui que o espaço é uma coisa. De fato, para Leibniz espaço absoluto é perfeitamente homogêneo. O espaço absoluto, diz ele nas correspondências com Clarke, é “*perfeitamente uniforme e indiscernível*”:

(60.) Dessa forma, não se deve dizer, como se faz aqui, que Deus criou as coisas num espaço ou num tempo particular que lhe aprouve. De fato, sendo todos os tempos e todos os espaços, em si mesmos, perfeitamente uniformes e indiscerníveis, um não poderia agradar mais que outro. (LEIBNIZ, 1974, p. 442).

Com este parágrafo acima, notamos que Leibniz é bastante incisivo ao expor que não existem espaços perfeitamente semelhantes e indiscerníveis, pois não haveria distinguibilidade entre esses espaços. Assim, se concebemos o espaço e o tempo em si mesmos, desconsiderando que seja relacional, consequentemente, temos que reconhecer que são indiscerníveis. No entanto, Deus não criaria indiscerníveis pela seguinte razão dita nas correspondências com Clarke:

(57.) Vê-se, pois, como se imagina entender que Deus criou as coisas no tempo em que quis, pois isso depende das coisas que resolveu criar. Uma vez, porém, tendo resolvido criar tais ou tais coisas com suas relações, não lhe resta mais escolha acerca do tempo nem acerca do lugar, que não têm nada de real quando tomamos isoladamente, e nada de determinante ou mesmo nada de discernível.

(58.) Não é possível, portanto, dizer, como se faz aqui, que a sabedoria de Deus pode ter tido boas razões para criar este mundo em certo tempo particular, pois esse tempo particular tomado sem as coisas é uma ficção impossível, nem se pode falar em boas razões de uma escolha numa coisa em que tudo é indiscernível. (LEIBNIZ, 1974, p. 442).

As coisas não são criadas isoladamente. Na verdade, são criadas no tempo e espaço relacionadas, assim a escolha de Deus ao criar não cria indiscerníveis. A existência de indiscerníveis torna a sabedoria de Deus um argumento insustentável, que seria um absurdo para Leibniz. Assim, ele demonstra as razões pelas quais as coisas são indiscerníveis. Primeiramente, devemos considerar que as coisas num tempo e lugar estão constituindo relações com todas as demais. Além disso, se tomarmos *isoladamente* as coisas criadas no mesmo tempo e no mesmo espaço dito “absoluto”, podemos concluir que são indiscerníveis. Sabemos que a realidade não está unicamente nas coisas criadas, mas também no espaço que relaciona todas as coisas. Por isso, nas correspondências seria absurdo para Leibniz conceber o espaço absoluto, visto que não é razoável que existam coisas indiscerníveis. Assim, se considerarmos os corpos possam existir num espaço absoluto,

Leibniz diz que “*um ponto do espaço não difere absolutamente em nada de qualquer outro ponto do espaço,*” visto que:

O espaço é algo absolutamente uniforme; e, sem as coisas postas nele, um ponto do espaço não difere absolutamente nada de um outro ponto. (LEIBNIZ, 1974, p. 413).

Se considerarmos o espaço como uniforme, conforme Leibniz explicou nas correspondências com Clarke, consequentemente as partes do espaço absoluto são intrinsecamente perfeitamente semelhantes. Se ele concordasse como Clarke na hipótese do espaço absoluto, então algumas partes seriam perfeitamente semelhantes. Como não há tais coisas semelhantes, logo o espaço não é absoluto. Vejamos que, ele poderia na ocasião ter usado o Princípio da identidade dos indiscerníveis como vemos em outros textos, mas não o usa diretamente contra o argumento do espaço absoluto do Sr. Clarke. Vejamos que Leibniz na secção 5, da terceira carta a Clarke, enfatiza que as partes do espaço absoluto, tomados ‘isoladamente’, em nada diferem (intrinsecamente) uma da outra. Aqui, destacamos que o seu objeto é provar, por meio do Princípio da razão suficiente, que o espaço dito ‘absoluto’ não existe (G VII 364). Vejamos como essa passagem é reveladora:

(5.) Para refutar a imaginação dos que julgam o espaço uma substância absoluta, ou ao menos algum ser absoluto, tenho várias demonstrações, mas não quero me servir aqui senão daquela de que me fornecem ocasião. Digo, portanto, que, se o espaço fosse um ser absoluto, sucederia alguma coisa de que seria impossível possuir uma razão suficiente, o que é ainda nosso axioma. Eis como o provo. O espaço é algo absolutamente uniforme; e, sem as coisas postas nele, um ponto do espaço não difere absolutamente nada de um outro ponto. Ora, disso se segue (suposto que o espaço seja alguma coisa em si mesmo fora da ordem dos corpos entre si) ser impossível que haja uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo, e por que tudo não se fez ao contrário (por exemplo), trocando-se o Oriente e o Ocidente. (LEIBNIZ, 1974, p. 413).

Leibniz para refutar que o espaço seja uma substância absoluta está apoiado no argumento no Princípio da razão suficiente que inviabiliza o argumento do espaço absoluto, visto que existe uma razão que estabelece diferenças entre as coisas, o que torna o espaço vazio uma suposição quimérica. Além disso, se admitirmos que o espaço é absoluto e uniforme, consequentemente as coisas postas neste espaço seriam absolutamente iguais, visto que o espaço não as distingue. Vejamos que ao levar em consideração um espaço temos que observar que as coisas são postas nele pelo criador, sem ele as partes do espaço tornam-se perfeitamente indiscerníveis. Para Leibniz, as coisas foram colocadas por Deus numa ordem e nesta ordem uma coisa no espaço é discernível de outra. E a existência de indiscerníveis deve-se a quem? Esta indiscernibilidade deve-se a suposição de que o espaço é absoluto, inclusive, no espaço absoluto haveria corpos iguais com as mesmas relações espaciais entre elas, mesmo que em regiões espaciais diferentes. O que nos chama atenção é que o único princípio que Leibniz emprega nesta secção das Correspondências é o Princípio da razão suficiente. Desconfiamos que ele sugerisse que admitir a indiscernibilidade de algumas regiões do espaço absoluto pressupõe a violação da identidade dos indiscerníveis. Deste modo, a argumentação contra espaço absoluto não é baseada na identidade dos indiscerníveis. Porém, como sabemos o espaço absoluto viola a identidade de indiscerníveis, pois Deus não teria razão em criar os corpos que criou, nas mesmas regiões do espaço que criou, o que seria um absurdo. Por esta razão, nas correspondências com Clarke, na quinta carta, sobre os §§ 3 e 4, Leibniz pensava que o Princípio da razão suficiente implicava a identidade dos indiscerníveis:

Eis em grande parte a razão pela qual até agora a filosofia primeira tem sido tão pouca fecunda e tão pouca demonstrativa. Dele infiro, entre outras consequências, que não há na natureza dois seres reais absolutos que sejam indiscerníveis, porque, se existissem, Deus e a natureza agiriam sem razão, tratando a um de outro jeito que a outro. Assim, pois, Deus não produz duas porções de matéria perfeitamente iguais e semelhantes. (LEIBNIZ, 1974, p. 432).

Pela razão exposta no argumento acima, ele não pode ter pensado que a negação da identidade dos indiscerníveis fosse plausível. Contudo, destacamos que Leibniz, na secção 5, da terceira carta a Clarke, não explica que o princípio da razão suficiente implica a identidade dos indiscerníveis. De toda forma, devemos recordar que Leibniz deixa indicativos que o princípio da razão suficiente implica a identidade dos indiscerníveis, logo na terceira carta resposta a Clarke. Por isso, no final desta secção a identidade dos indiscerníveis desempenha um papel importante. Assim sendo, seria uma suposição ‘quimérica’ admitirmos a existência de indiscerníveis. Observemos o argumento:

Mas se o espaço não é mais que essa ordem ou relação, e não é, sem os corpos, senão a possibilidade de aí os pôr, esses dois estados, um tal como é, e o outro suposto ao contrário, não diferem entre si. A diferença deles não se encontra, pois, senão em nossa suposição quimérica da realidade do espaço em si mesmo. Mas, na verdade, um seria justamente a mesma coisa que o outro, como são absolutamente indiscerníveis; e, por conseguinte, não se poderá perguntar a razão de se preferir um ao outro. (LEIBNIZ, 1974, p. 413).

Pelo argumento acima, podemos perceber o seguinte: Leibniz entende o espaço como relacional, não o espaço em si mesmo, e, conseqüentemente, que as coisas são conhecidas pela ordem que são postas no espaço pelo criador. Ora, se o espaço não fosse constituído dessa ordem ou relação estabelecida entre as coisas, os estados que fossem postas não seriam diferentes. O problema dos indiscerníveis reside na realidade do espaço absoluto, pois os objetos não são diferentes “mas, na verdade, um seria justamente a mesma coisa que o outro, (*comme ils sont absolument indiscernibles*)”.

Se o espaço fosse absoluto, seria plausível admitirmos um espaço no universo, que fosse numericamente diferente deste espaço real, e que os objetos deste outro universo preservem todas as mesmas características do universo real, mesmo ocupando diferentes regiões do espaço. Conseqüentemente, seriam perfeitamente semelhantes. Mas, lembremos que no sistema leibniziano não há coisas completamente semelhantes, que contraria o Princípio da harmonia na multiplicidade de coisas existentes.

Se assumirmos a hipótese de objetos espaciais, cujos estados (posições) no espaço sejam indiscerníveis, então eles têm as mesmas relações espaciais, logo são idênticos. Se fosse assim, Leibniz trataria de estados espaciais como totalidades cujas propriedades intrínsecas são as relações entre as partes. Observemos que, no início da secção 5, da terceira carta, Leibniz demonstra-se incomodado com o espaço absoluto. Na verdade, sua crítica faz sentido quando considerada dentro da concepção relacional do espaço absoluto, pois os objetos inseridos nas mesmas posições espaciais seriam indiscerníveis e, conseqüentemente, idênticos. Todavia, ele reforça a afirmação de que a distinção (a distinguibilidade) não é encontrada na suposição imaginária (ou quimérica) da realidade do espaço em si. Logo, se o espaço é absoluto, então uma coisa pode ser a mesma que outra e não se conheceria a razão pelo qual Deus preferiu uma e não outra. Conseqüentemente, os estados seriam o mesmo e haveria um conflito com o Princípio da razão suficiente. Por tudo nós acima expomos, acreditamos que Leibniz nas suas correspondências com Clarke já estava comprometido com a identidade dos indiscerníveis. Nosso posicionamento é apoiado no que ele diz sobre o tempo, logo em seguida a passagem acima, na secção 6, da terceira carta a Clarke:

O mesmo se dá com o tempo. Supondo-se que alguém pergunte por que Deus não criou um ano antes, e que essa mesma pessoa queira inferir daí que Deus fez alguma coisa de que não é possível haver uma razão pela qual a fez assim antes que de outra maneira, responder-lhe-íamos que sua inferência seria verdadeira se o tempo fosse algo fora das coisas temporais. De fato, seria impossível haver razões pelas quais as coisas tivessem sido aplicadas antes a tais instantes que a outros, ficando igual sua sucessão. Isso mesmo, entretanto, prova que os instantes não são nada fora das coisas, e não consistem senão em sua ordem sucessiva. Ficando essa igual, um dos dois estados, como o da antecipação imaginada, não diferiria em nada e não poderia ser discernido daquele que existe agora. (LEIBNIZ, 1974, p. 413).

As coisas são criadas dentro do tempo pelo criador, assim é o tempo que pela ordem sucessiva distingue as criadas quando criadas. Observemos que ele afirma que o caso do tempo é o mesmo com o espaço. E é evidente que, se o tempo fosse absoluto, o Princípio da razão suficiente seria violado e, consequentemente, a distinguibilidade seria impossível. E o que Leibniz estabelece é que o tempo não é absoluto, por isso, não pode ser considerado externo as coisas. Igualmente, se o tempo é a ordem de sucessão das coisas, então dois supostos objetos que surjam no mesmo instante seriam a mesma coisa indiscernível. Recordamos que, nesta passagem, tudo o que Leibniz diz é que se consideramos dois objetos, podemos observar a fragilidade da concepção do tempo absoluto, tendo em vista que os objetos não diferirem em nada, e não poderiam ser discernidos um do outro nesta concepção do tempo. A indiscernibilidade dos estados espaciais é uma impossibilidade para concepção relacional do tempo, tendo em vista que o tempo não existe exterior as coisas. Como já pressupomos, mais adiante, ele esclarece que na concepção relacional do tempo, se os estados temporais são indiscerníveis, consequentemente, são idênticos. O argumento está presente na secção 6, da quarta carta dirigida a Clarke. Leibniz explica:

Pôr duas coisas indiscerníveis é admitir a mesma coisa sob dois nomes. Assim, a hipótese de que o universo poderia ter tido primeiro uma outra posição temporal e local do que a que aconteceu efetivamente, e que entretanto todas as suas partes teriam a mesma posição relativa que a recebida com efeito, é uma ficção impossível. (LEIBNIZ, 1974, p. 419).

Leibniz argumenta que se admitirmos duas coisas indiscerníveis, logo seriam admissíveis a mesma coisa, porém com dois nomes. Por serem semelhantes, seria o mesmo. Mas isso não passa de uma ficção. Analisemos agora a secção 13, na resposta à terceira réplica de Clarke. Nela, Leibniz argumenta contra a possibilidade do movimento absoluto:

Dizer que Deus faz adiantar-se o universo em linha reta ou outra qualquer sem nada mudar nele é ainda uma suposição quimérica. De fato, dois estados indiscerníveis são o mesmo estado, e por conseguinte é uma mudança que não muda nada. (LEIBNIZ, 1974, p. 419).

Presumimos que Leibniz está usando outro argumento. O argumento se define desta forma: se Deus formou todo o universo sem nada mudar nele, então poderiam haver estados perfeitamente semelhantes. Mas não pode haver coisas perfeitamente semelhantes, tendo em vista que a sabedoria divina não os criaria. Portanto, Deus não pode mover todo o universo sem mudar nada nele.

Acreditamos, pelos textos acima expostos, que na Correspondência com Clarke existe um compromisso de Leibniz com o Princípio da identidade dos indiscerníveis, mesmo que trate explicitamente do Princípio. É por esta razão que Leibniz pensou que dois estados idênticos é o mesmo indiscernível. Além disso, vimos que Leibniz diz, se o universo avança em linha reta sem que haja qualquer alteração intrínseca é uma suposição quimérica, alga unicamente da imaginação humana. Por isso, acreditamos que Leibniz tenha assumido que é identidade dos indiscerníveis é necessária, pois é um princípio que estabelece a distinguibilidade intrínseca entre as substâncias. Na verdade, na secção 6, da quarta carta para Clarke, Leibniz parece ter se comprometido com a necessidade da identidade dos indiscerníveis.

Como dissemos, o espaço absoluto pressupõe a possibilidade do movimento absoluto. Consequentemente, se o movimento absoluto é impossível, então o espaço absoluto também é impossível. Portanto, o argumento da secção 13, da resposta à quarta réplica de Clarke, pode ser usado por Leibniz para argumentar contra o espaço absoluto. Vemos também que, na quarta réplica, nas secções 5 e 6, Clarke diz que as *partes do tempo não são perfeitamente semelhantes como as do espaço, e só podem ser dois nomes de um só instante*:

As partes do tempo não são perfeitamente semelhantes quanto as do espaço, e contudo dois estados não são o mesmo instante: não são tampouco dois nomes de um só e mesmo instante. (CLARKE, 1974, p. 424).

Clarke rebate a acusação de indiscernibilidade de idênticos apontadas por Leibniz. Dois estados não podem ser tomados a partir do mesmo instante. Vejamos que o argumento de que duas coisas não podem ser consideradas como a mesma coisa é um argumento admitido por ambos. A resposta de Leibniz, na secção 27, da sua quinta carta, é a seguinte:

As partes do tempo e do lugar, tomadas em si mesmas, são coisas ideais, parecendo-se perfeitamente, como duas unidades abstratas. Mas não se dá o mesmo com dois ‘unos’ concretos, ou com dois tempos ou dois espaços cheios; isto é, verdadeiramente atuais. (*LEIBNIZ*, 1974, p. 434).

Este trecho é fundamental para compreensão do que estamos tratando neste artigo. São coisas ideais as partes do espaço e do tempo tomados em si mesmos. Além disso, é por causa da idealidade das partes do tempo e lugar que ocorre a semelhança perfeita.

Observemos que na secção 2, da terceira carta, Clarke rebate Leibniz com o seguinte argumento contra o espaço absoluto:

E supondo-se que o espaço não seja nada de real, mas somente uma simples ordem dos corpos, a vontade de Deus não deixaria de ser a única razão possível pela qual três partículas iguais tivessem sido postas ou arrumadas na ordem A, B, C, antes que numa ordem contrária. Não se poderia, pois, tirar dessa indiferença dos lugares nenhum argumento que provasse que não há espaço real, porque os diferentes espaços são realmente distintos um do outro, ainda que perfeitamente semelhantes. (*CLARKE*, 1974, p. 415).

Aqui, Clarke admite que o espaço é relacional e tenta justificar que a simples vontade divina possa criar idênticos no espaço, que é absoluto. Além disso, ele considera que as partes do espaço possam ser iguais e conclui que possam existir diferentes partes do espaço que são perfeitamente distintas uma da outra. Chamamos atenção para o argumento de Clarke no seguinte aspecto: se o argumento de Leibniz contra o espaço absoluto estivesse certo, então provaria que não poderia haver partículas perfeitamente semelhantes,

e se espaço é relacional como Leibniz pensou, as regiões do espaço são muito diferentes uma da outra, inclusive, quando elas são perfeitamente semelhantes. Esta última afirmação de Clarke oferece a Leibniz uma oportunidade para introduzir seu argumento. Esta é a resposta de Leibniz para a crítica de Clarke:

(3.) É indiferente dispor três corpos iguais, e em tudo semelhantes, em qualquer ordem que se queira, e por conseguinte não serão jamais dispostos por aquele que nada faz senão com sabedoria. Mas também, sendo ele o autor das coisas, não os produzira, e portanto não existem na natureza. (4.) Não há dois indivíduos indiscerníveis. Um engenhoso gentil-homem de minhas relações, falando comigo na presença de Mme. a eleitora no jardim de Herrenhausen, achou que seria fácil encontrar duas folhas totalmente semelhantes. Mme. a eleitora desafiou-o que o provasse, e ele em vão andou por muito tempo à procura. Duas gotas de água ou de leite, vistas no microscópio, mostrar-se-ão discerníveis. É um argumento contra os átomos, não menos impugnados que o vácuo pelos princípios da verdade metafísica. (LEIBNIZ, 1974, p. 418).

Deus cria com sapiência, logo a sabedoria de Deus não criaria idênticos em quaisquer ordens, independentemente se são idênticos apenas na ordem do espaço ou tempo. Determinantemente, não há indiscerníveis sob quaisquer aspectos. Vemos que Leibniz concentra o argumento contra Clarke, no fato de que Deus não criaria corpos perfeitamente semelhantes. Em seguida, ele diz que não existem dois indivíduos indiscerníveis. Embora isso possa ser pensado para corpos da natureza, também pode ser aplicado a pontos e regiões do espaço. Por isso, ele diz que se trata de um argumento contra átomos e o vácuo. Esta referência ao vácuo pode ser interpretada como ataque diretamente contra o espaço absoluto. E sabemos que Leibniz quer refutar a afirmação da segunda réplica de Clarke, que sinaliza que a vontade arbitrária de Deus é uma razão suficiente para criação da matéria num determinado lugar, em vez de outro:

É verdade que nada existe sem uma razão suficiente, e que nada existe antes de um modo que de outro, sem que também para isso haja uma razão suficiente; e, por conseguinte, quando não há nenhuma causa não pode haver efeito algum. Mas essa razão suficiente é muitas vezes a simples vontade de Deus. Por exemplo, se considera porque certa porção ou sistema de matéria foi criada em certo lugar, e outra em outra parte, pois que sendo toda matéria absolutamente indiferente a qualquer matéria e, portanto, sendo precisamente a mesma coisa no caso inverso (suposto que as duas partes da matéria ou suas partículas sejam semelhantes); se, digo, se considera isso, não se pode aduzir outra razão senão a simples vontade de Deus. E se essa vontade não pudesse jamais atuar sem ser predeterminada por alguma causa, como uma balança não poderia mover-se sem o peso que a fez inclinar-se, Deus não teria a liberdade de escolha, o que seria introduzir a fatalidade. (CLARKE, 1974, p. 410).

O Princípio da razão suficiente pode ser subordinado a simples vontade divina. Sobre isto que Clarke aponta, vemos que ele centraliza o seu argumento no Princípio da razão suficiente. Toda causa tem seu efeito, que pode ser simplesmente a vontade divina. Devemos observar o seguinte: se a matéria indiscernível fosse indiferente ao espaço que está localizado, sendo as duas partes da matéria a mesma coisa, seria contraditória a sabedoria de Deus, o que torna a hipótese de Clarke um absurdo.

Com isso, concluímos lembrando que o principal objeto de Leibniz nessa correspondência é mostrar que a filosofia natural de Newton e de Clarke tem uma *“ideia fraca da sabedoria e poder de Deus”*:

Na minha opinião, a mesma força e vigor subsiste sempre, passando somente de matéria em matéria, conforme as leis da natureza e a bela ordem preestabelecida. E creio que, quando Deus faz milagres, não é para suprir as necessidades da natureza, mas sim as da graça. Julgar diferentemente seria ter uma ideia muito baixa da sabedoria e do poder de Deus. (LEIBNIZ, 1974, p. 405).

Para Leibniz a razão suficiente é a vontade de Deus que é estabelecida pela ordem preestabelecida. Por este motivo, quando Leibniz propõe o argumento presente na secção 5, da terceira carta, os conflitos entre o espaço absoluto e a racionalidade de Deus são evidenciados, apontando a centralidade da discussão a cerca dos indiscerníveis.

Vejamos que Leibniz já vinha dando provas que a identidade dos indiscerníveis exclui partes inteiramente uniformes no tempo (A 6 6 57). Por isso, ele usa o argumento da identidade dos indiscerníveis contra o tempo absoluto, cujas partes são perfeitamente uniformes e homogêneas. Além disso, Leibniz também acha que o tempo absoluto em nada distingue as coisas, já que o tempo é concebido pela ordem e quantidade de suas mudanças:

É fazer do tempo uma coisa absoluta, independente de Deus, ao passo que o tempo deve coexistir com as criaturas, e não se concebe senão pela ordem e quantidade de suas mudanças. (LEIBNIZ, 1974, p. 441).

Pelo argumento que é acima exposto, poderíamos pensar que a identidade dos indiscerníveis excluiria as coisas que não se alteram no tempo, e concluir que a identidade dos indiscerníveis deva estabelecer que as substâncias são qualitativamente diferentes em diferentes momentos. Concluimos que Leibniz estava de fato comprometido com a ideia de que a substância está mudando de forma permanente. Por outro lado, a identidade dos indiscerníveis deve excluir também as substâncias que mudam de forma permanente em seus estados. Leibniz implicitamente rejeita tais substâncias, em *La Restitution Universelle*, ele diz:

... Mesmo que se retornem séculos depois àquelas coisas sensíveis que os livros podem descrever, no entanto não retornará completamente em todos os aspectos: porque sempre vai haver diferenças, embora umas sejam imperceptíveis e que não podem ser suficientemente descrito em nenhum outro livro. (F 72, tradução nossa).

Na verdade, Leibniz deve rejeitar as substâncias mudam completamente, mesmo por razões que independem da identidade dos indiscerníveis. Mas, dada à doutrina da característica universal, e a noção da verdade intrínseca das substâncias, a existência de quaisquer substâncias indiscerníveis implicariam que a história do mundo inteiro se repete, e um mundo em que ocorre eterna repetição da história dos existentes não é uma criação racional de Deus.

BIBLIOGRAFIA

FICHANT, M. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

HACKING, I. *The identity of Indiscernibles*. The Journal of Philosophy, 72, 9, pp. 249-256, 1975.

JAUERNIG, A. *The modal strength of Leibniz's principle of the identity of Indiscernibles*. Oxford Studies in Early Modern Philosophy, IV, pp. 191-225, 2008.

LEIBNIZ. *Correspondências com Clarke*. Tradução e notas Carlos Lopes de Mattos. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Die Philosophische Schriften*. Berlin: C. I. Gerhardt, 1875-90. (Lê-se: G, seguido do volume e página).

_____. *De L'Horizon de la doctrine humaine*. La restitution Universelle. Traduzido e editado por Michel Fichant. Paris: Librairie Philosophique J. vrin, 1991. (Lê-se: F, seguido da página).

_____. *Monadologia*. Tradução Marilena Chauí. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Philosophical essays*. Editado e traduzido por Roger Ariew e Daniel Garber. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

_____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado pela Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ff. (Lê-se: A, seguido da série, volume e página).

RUSSELL, B. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Tradução João Paulo Monteiro, in Coleção Biblioteca Universitária – Filosofia (Vol 9). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Legalidad pura y legalidad empírica: algunas reflexiones sobre la interpretación de M. Friedman*

Claudia Jáuregui
Universidad de Buenos Aires/CONICET

Introducción

En el contexto de la demostración de la necesidad de un principio trascendental que oriente el operar del Juicio reflexionante, Kant hace referencia, en la segunda Introducción a la *Crítica de la facultad de Juzgar*,¹ a la problemática relación que existe entre el principio de la segunda analogía de la experiencia, por un lado, y las leyes causales particulares, por otro. En este pasaje (KU, AA 05: 183), el autor destaca que tenemos, como fundamento de una experiencia posible, ciertas leyes universales y necesarias que descansan en la aplicación de las categorías a las condiciones formales de nuestra intuición. Así por ejemplo, el principio que establece que “todo cambio [*Veränderung*] tiene su causa” proporciona la condición de subsunción de la sucesión de determinaciones de una y la misma cosa bajo un concepto puro del entendimiento (en este caso la categoría de causalidad). Pero los fenómenos, agrega Kant, también son determinados

* Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en las Actas del XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA) realizado en la Ciudad de Buenos Aires en marzo de 2013 (cf. C. Jáuregui, “Legalidad pura y legalidad empírica. Algunos problemas relativos a la necesaria unidad de la experiencia”, en G. Parera, D. López y S. Yuan (comps.), *Actas del XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)*, Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Humanidades y Ciencias, 2015, pp. 479-486).

1 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. En adelante, emplearemos para esta obra la abreviatura KU, y utilizaremos la abreviatura AA, seguida de número de volumen y página para hacer referencia a la edición de las obras de Kant de la Academia de Ciencias de Berlín (*Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 ss.).

– o al menos podemos juzgar *a priori* que son determinables- de muchísimas más maneras, que no conciernen a aquello que tienen en común como pertenecientes a una naturaleza en general, sino a lo que tienen de específicamente diferente. Cada uno de estos diversos modos de determinación tiene su propia regla, la cual es una ley que, en cuanto tal, conlleva cierta necesidad. Sin embargo, dice Kant, dados los límites de nuestras facultades, no podemos conocer *a priori* tal necesidad. Las leyes empíricas, que determinan la naturaleza en sus aspectos particulares, son contingentes, y es contingente también la unidad de la experiencia que resulta de este tipo de legalidad.

El contraste entre las leyes puras y las leyes empíricas de la naturaleza, y la problemática relación que existe entre ambos tipos de legalidad, habían sido ya destacados por Kant en la *Crítica de la razón pura*.² En la Deducción Trascendental de las Categorías (B), por ejemplo, tras concluir que la naturaleza –entendida como naturaleza en general– está fundada en leyes *a priori* que el entendimiento puro le prescribe, Kant señala que las leyes que determinan a los fenómenos empíricamente no pueden, en su carácter específico, ser derivadas de las categorías (KrV, B 165). Las leyes empíricas están, desde luego, sujetas a la legalidad pura que el entendimiento impone a la naturaleza en general. Sin embargo, para ser conocidas, esto no es suficiente. Es menester además recurrir a la experiencia misma. Dicho con otras palabras, las leyes empíricas de la naturaleza se fundan en los principios puros del entendimiento, pero no pueden ser conocidas deduciéndolas directamente de esta legalidad pura.

El contraste entre ambos tipos de legalidad aparece también en otros textos de la primera *Crítica*, como por ejemplo en el pasaje de la Disciplina de la Razón Pura donde Kant trata de precisar en qué radica su alejamiento respecto de la postura que Hume sustenta sobre la causalidad (KrV, A 766 = B 794). Según Hume, las relaciones causales no pueden ser establecidas meramente a través del análisis de los conceptos. Sólo la experiencia puede enseñarnos, por ejemplo, que un trozo de cera en estado sólido se derrite cuando es expuesto bajo la luz solar. Kant concuerda con esta apreciación de Hume, pero agrega algo que, a su entender, el filósofo escocés no tomó

2 Emplearemos para referirnos a esta obra la abreviatura KrV, seguida por las letras A y/o B para indicar respectivamente la primera y/o la segunda edición.

en cuenta. Si la cera, que estaba en un primer momento en estado sólido, se derrite, podemos saber *a priori* que *algo* precedente debe haber ocurrido a lo cual el derretimiento de la cera siguió de acuerdo con una regla. Esto no significa, sin embargo, que podamos determinar *a priori* la causa a partir del efecto, ni tampoco el efecto a partir de la causa.

Las palabras de Kant en este pasaje echan luz sobre el alcance de la crítica kantiana a la noción humeana de causalidad y sobre el alcance que, en definitiva, posee el principio puro de causalidad. Sólo podemos saber *a priori* que dado un suceso, debe haber habido algo precedente que lo determinó según la ley de causa y efecto. De no ser así, la necesaria unidad de la experiencia se vería amenazada. La segunda analogía de la experiencia prescribe *a priori* a los fenómenos una conexión necesaria, de acuerdo con la cual unos se determinan a otros en un orden irreversible. Pero esto no significa que podamos saber *a priori* qué se conecta con qué. Dado el fenómeno de la luz solar, podemos saber *a priori* que tendrá ciertos efectos. Y dado el fenómeno de la cera pasando de un estado sólido a un estado líquido, sabemos también que ese cambio debe haber tenido alguna causa. Pero no podemos saber *a priori* que la luz del sol causa el derretimiento de la cera. Las leyes causales particulares no pueden ser conocidas derivándolas simplemente del principio puro de causalidad. En cuanto leyes empíricas que se refieren a aspectos específicos de la naturaleza, ellas han de ser conocidas a través de la experiencia. En esto último, Kant y Hume concuerdan entre sí. La gran diferencia radica en que, para Kant, el principio de causalidad, lejos de tener un origen empírico, es él mismo condición de una experiencia posible.

Los textos a los que hemos hecho referencia dan cuenta, pues, de un contraste entre el principio puro de causalidad, que es universal y necesario en cuanto condición de posibilidad de la experiencia, y las leyes causales particulares que son empíricamente conocidas y contingentes. Por el primero, sabemos *a priori* que todo suceso B tiene una causa A; pero el principio no nos dice nada acerca de la repetibilidad de la secuencia A-B. El principio de la segunda analogía no garantiza la existencia de una ley empírica que establezca conexiones causales entre tipos de fenómenos A y tipos de fenómenos B que uniformemente se dan juntos. Y en caso de que tal ley empírica exista, el principio puro no le transfiere su necesidad.

Contra este modo de interpretar los textos, algunos autores han considerado que la conexión entre el principio de causalidad y las leyes causales particulares es más estrecha que lo que hasta ahora hemos intentado mostrar. Tal es el caso de Michael Friedman, cuya interpretación discutiremos en el trabajo que presentamos a continuación.³ Es nuestra intención demostrar que el alcance de lo que establece el principio de la segunda analogía de la experiencia es significativamente inferior al que Friedman le atribuye. Para ello, analizaremos las tesis propuestas por el autor y los argumentos que las sustentan, a fin de defender una lectura alternativa de los textos kantianos.

La interpretación de Michael Friedman

En su trabajo “Causal Laws and Natural Science”, Friedman defiende básicamente tres tesis, estrechamente vinculadas entre sí, que articulan su punto de vista acerca de la relación entre el principio de la segunda analogía y las leyes causales particulares: a) el principio de causalidad, según el cual todo suceso B tiene una causa A, significa que hay una ley o regularidad en virtud de la cual todos los sucesos de la misma clase que A son seguidos, o resultan de, sucesos de la misma clase que B. Dicho de otra manera, cuando los sucesos particulares ocurren en una determinada sucesión objetiva (en virtud del esquema de causalidad), ellos están también subsumidos bajo una ley causal general o uniformidad; y, si esto es así, el principio causal universal debe afirmar la *existencia* de leyes causales particulares o uniformidades; b) la *necesidad* de las leyes causales particulares no se funda en el operar de la facultad de juzgar reflexionante, sino en los principios trascendentales del entendimiento; c) todos los juicios empíricos se fundan en leyes empíricas, las cuales se basan, a la vez, en leyes empíricas más generales, cuya fundamentación reside, por último, en los principios trascendentales.

3 Friedman ha desarrollado sus puntos de vista sobre esta cuestión en varias publicaciones: Kant on Space, the Understanding, and the Law of Gravitation: *Prolegomena*, §38, en *Monist* 79 (1989), pp. 236-84, “Regulative and Constitutive”, en *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXX. Supplement. The Spindel Conference, 1991, pp. 73-102, “Causal Laws and Natural Science”, en P. Guyer, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: University Press, 1992, pp. 161- 199, y más recientemente en “Laws of Nature and Causal Necessity”, *Kant-Studien* 105(4), (2014) pp. 531-553. Tomaremos en consideración especialmente la posición que desarrolla en “Causal Laws and Natural Science”, ya que la argumentación que allí presenta es, a nuestro entender, la más completa y detallada.

a) Friedman destaca que la concepción kantiana de la causalidad es fuertemente anti-humeana. Uno de los aspectos en los que se revela la distancia respecto de la posición de Hume reside en que la conexión entre la causa y el efecto se basa, según Kant, en una regla que es estricta y absolutamente universal. No se trata meramente de una universalidad empírica o comparativa como la que podría derivarse inductivamente de la experiencia, sino de la universalidad que caracteriza a aquello que posee un fundamento *a priori*. En lo que precede a un evento, deben residir las condiciones para una regla, según la cual éste se sigue *siempre* y necesariamente (KrV, A 193 = B 238-9; A 200 = B 245).

A partir de estas tesis kantianas, Friedman infiere que sólo pueden seguirse siempre, i. e. universalmente, *tipos* o *clases* de eventos (Friedman, 1992: 163 nota 4). Así pues, si el evento A es causa del evento B, esto significa que universal y necesariamente todos los eventos de la misma clase que A son seguidos por eventos de la misma clase que B.

Este desplazamiento que Friedman lleva a cabo desde la tesis de la estricta universalidad de la regla a la tesis de que la conexión causal ha de producirse entre tipos de eventos, lo lleva a establecer una estrecha relación entre el principio de la segunda analogía y la *existencia* de leyes causales particulares. Según su opinión, decir que A es causa de B significa lo mismo que afirmar la existencia de una ley o regularidad en virtud de la cual todos los eventos de la misma clase que A son seguidos por eventos de misma clase que B. El principio universal de causalidad debe, pues, afirmar la existencia de uniformidades o leyes causales particulares (Friedman, 1992: 170-171).⁴

4 Friedman reconoce que, al menos en la literatura anglo-sajona del siglo XX, esta estrecha conexión entre el principio de la segunda analogía de la experiencia y las leyes causales particulares ha sido generalmente rechazada (cf. por ejemplo, H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, New York, 1936; G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1962; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., 1963; L.W. Beck, "A Prussian Hume and a Scottish Kant" en *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Conn., 1978; G. Buchdahl, "The Kantian 'Dynamic of reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System", en L.W. Beck, *Kant's Studies Today*, LaSalle, 1969; J. Van Cleve, "Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy", *Kant-Studien* 64 (1973), 69-87; G. Brittan, *Kant's Theory of Knowledge*, Princeton, 1978; H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Conn., 1983; P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987). Según su opinión, sin embargo, la estricta separación entre el principio general de causalidad y las leyes causales particulares no resulta totalmente coherente con los textos kantianos (Friedman, 1992: 164-170).

b) Ahora bien, si el principio universal de causalidad afirma la existencia de leyes causales particulares o uniformidades, debe también afirmar, según Friedman, la *necesidad* de tales leyes. En el punto anterior, vimos cómo la universalidad de la regla –interpretada por Friedman en términos de uniformidad causal- va de la mano con el carácter necesario de la conexión que ella funda. Esto está especialmente destacado, según Friedman, en la discusión kantiana de la categoría de necesidad en los Postulados del Pensamiento Empírico (KrV, A 227-8 = B 279-80), donde se sugiere que la posibilidad de las leyes causales particulares está, de algún modo, fundada en el principio trascendental de causalidad. Esto no sólo significa, según Friedman, que el descubrimiento empírico de las leyes causales particulares tiene lugar en virtud de las leyes trascendentales que fundan la posibilidad de la experiencia misma, sino que también sugiere que esas leyes particulares no son descubiertas sólo empíricamente. Ellas poseen un *status* mixto, i. e. un *status* que es más que meramente inductivo. Lo que en un primer momento es una regla de uniformidad meramente empírica e inductiva se convierte en una genuina ley de la naturaleza cuando es subsumida bajo el concepto *a priori* de causalidad, adquiriendo, de este modo, estricta necesidad y universalidad (Friedman, 1992: 171-174).

Friedman reconoce que Kant no es totalmente claro respecto de la manera en que esta relación de fundamentación permite que los principios trascendentales “inyecten” necesidad a las leyes empíricas de la naturaleza. Según su opinión, el recorrido del camino que conecta ambos tipos de legalidad supone dos pasos: el primero consiste en especificar los principios trascendentales del entendimiento a través de los principios metafísicos de la ciencia natural pura. El segundo consiste en aplicar los principios metafísicos de la ciencia natural pura a regularidades que son inicialmente sólo empíricas o inductivas.

Esto no significa, aclara Friedman, que las leyes empíricas se deriven de los principios trascendentales a la manera de consecuencias deductivas. Más bien hay que pensar que estas leyes están enmarcadas dentro una secuencia de instanciaciones o realizaciones de los principios trascendentales que son progresivamente cada vez más concretas. La noción de un fundamento *a priori* se expresa en la idea de que, aunque los datos empíricos juegan un papel

necesario en este procedimiento, el encuadre de ellos dentro del concepto trascendental de naturaleza en general dará como resultado una descripción única y determinada del mundo empírico que adquirirá, por esto, un *status* más que meramente empírico (Friedman, 1992: 186).

A esta altura cabría preguntarse cuál es el papel que juega la facultad de juzgar reflexionante en una interpretación del estilo de la que Friedman presenta. Al respecto, el autor señala que, si bien esta función de la facultad de juzgar es absolutamente central, ella no consiste en dar cuenta de la existencia de las leyes empíricas, sino en dar cuenta de su ordenación sistemática. Ahora bien, Friedman destaca que la integración de las leyes en cuerpos de conocimientos sistemáticos no es, según Kant lo señala en el Prefacio a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*,⁵ suficiente para que ese cuerpo de conocimientos califique como ciencia en sentido estricto y para que esas leyes que lo integran tengan propiamente necesidad. Para esto se requiere algo más, y es que los principios que fundan el sistema no sean ellos mismos empíricos. Toda doctrina de la naturaleza –dice Kant– debe conducir finalmente a la ciencia natural pura y terminar allí.

Estos pasajes de los *Principios* son, según Friedman, absolutamente coherentes con las consideraciones que Kant hace en la Introducción a la KU acerca del contraste entre la necesidad del principio de causalidad y la contingencia de las leyes causales particulares. Lo que Kant está señalando en este texto es que la gran mayoría de las leyes empíricas no han sido todavía fundadas en los principios trascendentales del entendimiento. Y, en tanto la diversidad de estas leyes empíricas es potencialmente infinita, la fundamentación de la *totalidad* de ellas es el ideal regulativo de una ciencia completa al cual debemos continuamente aproximarnos aunque nunca pueda ser alcanzado. Así pues, desde el punto de vista de la finitud de nuestro entendimiento, la mayoría de las leyes empíricas seguirá siendo contingente, aunque seamos conscientes de la exigencia de la razón de proporcionarles una fundamentación *a priori*, y de conferirles, por tanto, necesidad. Esto no significa, según Friedman, que la tarea de la facultad de juzgar reflexionante sea venir a proporcionar a las leyes empíricas una necesidad que el entendimiento no les puede conferir. La función de esta

5 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA 04: 448).

facultad es más bien sistematizar esa multiplicidad potencialmente infinita de leyes empíricas, subsumiéndolas bajo leyes cada vez más generales de modo tal de aproximarlas a la necesidad *a priori* que sólo proviene del entendimiento. La necesidad (derivada) que poseen las leyes empíricas no se origina pues en su sistematización, sino en su fundamentación *a priori* lograda a través de esa organización sistemática.

c) En consonancia con las tesis antes expuestas, Friedman propone una particular interpretación del modo en que *todo* juicio empírico ha de estar fundado en los principios trascendentales. Cuando se afirma, por ejemplo, la sucesión objetiva entre A y B, este juicio particular se funda en leyes empíricas causales que establecen que todos los eventos de la misma clase que A son seguidos por eventos de la misma clase que B; y estas leyes empíricas se fundan, a la vez, en otras leyes empíricas más altas hasta llegar progresivamente a los principios trascendentales. Así pues, el carácter objetivo de la sucesión entre A y B no se funda directamente en el principio de la segunda analogía, sino que requiere la intermediación de leyes causales empíricas y principios metafísicos que escalonan diferentes niveles de fundamentación hasta llegar finalmente a los principios trascendentales (Friedman, 1992: 186).⁶

Otra interpretación posible

La interpretación que propone Friedman de la relación entre los principios trascendentales del entendimiento (particularmente el principio de la segunda analogía) y las leyes empíricas (especialmente, en este caso, las leyes sobre relaciones entre causas y efectos particulares) está por cierto rigurosamente fundada en los textos kantianos. Creemos, sin embargo, que los pasajes que el autor cita para apoyar su postura podrían ser interpretados de una manera diferente.

El principal texto en que Friedman se apoya para establecer una fuerte conexión entre el principio universal de causalidad y la *existencia*

6 Si bien Friedman no hace referencia aquí a los principios metafísicos, se sigue de lo establecido anteriormente que este tipo de principios deberían mediar entre las leyes empíricas y los principios trascendentales.

de leyes causales empíricas particulares que relacionan *tipos* de eventos es un pasaje de la Segunda Analogía de la Experiencia en el que Kant afirma:

En consecuencia, si percibo que algo acontece, en esta representación está contenido, en primer término: que algo precede; porque precisamente con respecto a esto recibe el fenómeno su relación temporal, que consiste en existir después de un tiempo precedente, en el que no era. Pero su lugar temporal determinado, en esta relación, [el fenómeno] sólo puede recibirlo en la medida en que en el estado precedente se presupone algo a lo que él sigue siempre, es decir, según una regla; de la cual resulta que en primer lugar, yo no puedo invertir la serie y anteponer lo que sucede a aquello de lo cual sigue; y en segundo lugar, que si el estado que antecede es puesto, este determinado acontecimiento sigue indefectible y necesariamente (KrV, A 198 = B 243-44).⁷

Friedman destaca que, en este pasaje, Kant afirma que lo que acontece sigue *siempre* (*jederzeit*) -es decir, según una regla- a lo que lo precede. Como habíamos mencionado anteriormente, a partir de esta expresión “*jederzeit*” -que da cuenta de la presencia de una regla estrictamente universal- Friedman infiere que Kant está suponiendo la existencia de una ley empírica causal que conecta tipos de eventos. Creemos, sin embargo, que el texto puede ser interpretado de un modo diferente. Kant nos habla de que la posición temporal de lo que acontece es determinada por lo que lo precede, según una regla tal que la sucesión posee un orden que no puede ser revertido. Dicho con otras palabras: la sucesión tiene lugar *siempre* del mismo modo porque no depende del orden arbitrario en que se dan nuestras percepciones, sino del orden en que se siguen los estados *de un objeto*. El carácter objetivo de la sucesión está precisamente determinado por una regla *a priori*, es decir, por una regla universal y necesaria que, en este caso, no es otra que la categoría de causa y efecto.

Este pasaje es elocuente en varios sentidos. Kant está hablando de la sucesión objetiva entre estados de un objeto particular. El estado A determina la posición temporal del estado B de un modo irreversible, es

⁷ Para las citas de la KrV, sigo la traducción de Mario Caimi (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, 2007).

decir, el estado B no determina la posición temporal del estado A. Por esta razón, A es causa de B. Así pues, causalidad significa, en este contexto, sólo determinación asimétrica de la posición temporal, i. e. sucesión objetiva.⁸ La regla que determina el carácter objetivo de esta sucesión es ciertamente universal. Pero eso no significa que se esté hablando de uniformidades entre tipos de eventos. No es casual que Kant haya elegido el ejemplo de las diferentes posiciones de un barco que se desplaza corriente abajo para ilustrar lo que determina el principio de la segunda analogía de la experiencia. El texto nos enfrenta con el problema de elucidar cuál es el fundamento del carácter objetivo de la sucesión entre los diferentes estados de un único objeto, y con el desafío de explicar en qué consiste la diferencia entre este tipo de secuencia y la que se establece entre las sucesivas percepciones que de este objeto tenemos. Las uniformidades entre tipos de eventos que se suceden repetidamente nada tienen que ver con la solución de este problema. La única respuesta posible, a la hora de fundar el carácter objetivo de la sucesión y en el marco de la teoría que Kant propone, es apelar a una regla *a priori* que determine la relación temporal entre A y B.

Ahora bien, si el principio de la segunda analogía es suficiente para fundar la relación de sucesión objetiva entre los estados de un objeto, y si “causalidad” significa, en este contexto, que el primer estado determina la posición temporal del segundo, no hay ninguna razón para afirmar que este principio afirma la existencia de leyes causales particulares. Esta existencia supone, desde luego, el encuadre general *a priori* que proporcionan los principios trascendentales del entendimiento. Pero supone también, por un lado, principios regulativos que guíen el operar de la facultad de juzgar reflexionante en su avance de lo particular a lo universal, y, por otro, una naturaleza que presente un comportamiento uniforme en sus aspectos materiales. Las uniformidades empíricas de las que estas leyes particulares dan cuenta conllevan, por cierto, sucesiones *objetivas* repetidas. Pero el principio de la segunda analogía no puede por sí mismo asegurar que esas repeticiones van a darse. Él solamente funda el carácter objetivo de la sucesión que tiene lugar en cada caso. Dentro de este marco temporal objetivo, quedará siempre abierta la posibilidad de un caos empírico, es

8 En la Tercera Analogía de la Experiencia, Kant hablará de la determinación simétrica de la posición temporal que dará lugar a la simultaneidad de estados de diferentes sustancias (KrV, A 211 = B 256 y ss.).

decir, de una experiencia que no presente uniformidad en sus aspectos materiales y que no permita la formulación de leyes empíricas particulares. Dicho de otra manera: el principio de la segunda analogía funda el carácter objetivo de las relaciones temporales de sucesión, pero no afirma en absoluto la existencia de leyes particulares empíricas.

En relación con la tesis de Friedman que describimos en (b), según la cual las leyes empíricas se fundan en los principios trascendentales del entendimiento y es esta relación de fundamentación la que confiere necesidad a esas leyes, creemos que, en la posición que adopta el autor, se superponen tres niveles de fundamentación que no están claramente diferenciados: el de la fundamentación del carácter objetivo de las leyes empíricas, el de la fundamentación de la unidad sistemática de estas leyes y el de la fundamentación de su carácter estrictamente científico.

Para diferenciar estos niveles de fundamentación, comencemos por analizar tres pasajes que cita Friedman para apoyar su tesis de que los principios trascendentales del entendimiento confieren necesidad a las leyes empíricas:

Incluso las leyes de la naturaleza, si se las considera como principios del uso empírico del entendimiento, llevan consigo, a la vez, una expresión de necesidad, y por tanto, al menos la sospecha de una determinación a partir de los fundamentos que son válidos *a priori* y antes de toda experiencia. Pero todas las leyes de la naturaleza, sin diferencia, están sometidas a principios superiores del entendimiento, pues ellas sólo los aplican a éstos a casos particulares del fenómeno. Sólo éstos, pues, suministran el concepto que contiene la condición, y por decirlo así, el exponente de una regla en general; mientras que la experiencia misma suministra el caso que está bajo la regla. (KrV, A 159 = B 198).

Por naturaleza (en sentido empírico) entiendo la interconexión de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes. Hay, por consiguiente, ciertas leyes, que son *a priori*, y que hacen, ante todo, posible a una naturaleza; las empíricas sólo pueden tener lugar, y ser descubiertas, por medio de la experiencia, y como consecuencia de aquellas leyes originarias según las cuales la experiencia misma es, ante todo,

posible. Nuestras analogías exponen, pues, propiamente, la unidad de la naturaleza en la interconexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes que no expresan nada más que la relación del tiempo (en la medida en que éste abarca en sí toda experiencia) con la unidad de la apercepción, la que sólo puede tener lugar en la síntesis según reglas. (KrV, A 216 = B 263).

Para hacer un intento con el concepto problemático de *Hume* (con esta su *crux metaphysicorum*), a saber, con el concepto de causa: primeramente me es dada *a priori*, por medio de la lógica, la forma de un juicio condicional en general, a saber, usar un conocimiento dado como fundamento y el otro como consecuencia. Pero es posible que se encuentre, en la percepción, una regla de la relación, regla que diga que a cierto fenómeno le sigue constantemente otro (aunque no a la inversa); y éste es un caso en el que me sirvo del juicio hipotético y en el que, p. ej., digo: si un cuerpo es iluminado por el sol durante tiempo suficiente, se calienta. Aquí no hay todavía, ciertamente, necesidad en la conexión, y por tanto, no está el concepto de causa. Pero sigo adelante y digo: si la proposición precedente, que es sólo una conexión subjetiva de las percepciones, ha de ser una proposición de experiencia, debe ser considerada como necesaria y como universalmente válida. Una proposición tal sería: el sol es, por su luz, la causa del calor. La regla empírica mencionada precedentemente se considerará, en adelante, como ley, y no como una ley que valga sólo para los fenómenos, sino que vale para ellos en consideración a una experiencia posible, la cual requiere reglas universales y por tanto necesariamente válidas. (Proleg., AA 04:312)⁹.

Creemos que, en estos tres pasajes, Kant está subrayando que todo conocimiento derivado de la experiencia está fundado en las condiciones *a priori* que la hacen posible. Este fundamento *a priori* confiere a los conocimientos un carácter objetivo; y los enunciados correspondientes poseen, por este motivo, validez universal y necesaria aunque ellos sean enunciados contingentes. Las condiciones *a priori* que Kant está sacando a

⁹ He seguido la traducción de M. Caimi (I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Charcas, 1984).

la luz trazan la diferencia entre los enlaces de representaciones meramente subjetivos, como los que tienen lugar en los juicios de percepción, y los enlaces que poseen validez objetiva, como los que tienen lugar en los juicios de experiencia. Este contraste queda claramente establecido, por ejemplo, en el § 19 de la Deducción Trascendental (B) en el que Kant afirma:

A eso apunta la cópula *es* en ellos, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la [unidad] subjetiva. Pues esta [cópula] indica la referencia de ellas a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de ellas, aunque el juicio mismo sea empírico, y por tanto, contingente, p. ej. los cuerpos son pesados. (KrV, B 142).

Creemos que, en los tres pasajes que cita Friedman, Kant está hablando de este tipo de necesidad que los principios trascendentales “inyectan” a cualquier juicio en el que las representaciones estén enlazadas de un modo objetivo, ya sea que se trate de una ley científica o de un enunciado perteneciente al conocimiento vulgar. Lo relevante reside en que las representaciones no están meramente enlazadas por la imaginación empírica en un mismo estado subjetivo, sino que están enlazadas *a priori* en un mismo objeto. Y el carácter *a priori* del enlace reviste a estos juicios de una validez universal y necesaria, sin que ello entre en conflicto con su carácter contingente. Así pues, si bien en los tres pasajes citados se hace referencia a leyes, la fundamentación de su necesidad no parece ser otra que la que resulta de su carácter objetivo. Éste es, a nuestro entender, un primer nivel de fundamentación.

Ahora bien, a estas condiciones que dan lugar a la constitución de un orden objetivo, se suman otras que confieren inteligibilidad a los aspectos particulares de la experiencia. Como ya habíamos mencionado anteriormente, Kant destaca, en la segunda Introducción a la KU, que los objetos del conocimiento empírico, además de estar determinados por el principio de la segunda analogía, son determinables de modos infinitamente diversos en lo que concierne a sus naturalezas particulares; y cada uno de estos modos debe poseer su propia ley, la cual supone cierta necesidad que, dada la constitución de nuestras facultades, no podemos conocer. Debemos pensar pues en la posibilidad de una infinidad de leyes empíricas que son contingentes, es decir, que no pueden ser conocidas *a priori*. Ahora

bien, como la unidad sistemática de estas leyes debe ser necesariamente presupuesta, ya que, de otro modo, los conocimientos empíricos no se integrarían en un todo de la experiencia, la facultad de juzgar reflexionante ha de suponer, como principio *a priori*, que lo que es contingente desde el punto de vista humano, en las leyes empíricas particulares, contiene sin embargo una unidad conforme a ley (KU, AA 05:184).

Este pasaje da cuenta de la función sistematizadora que cumple la facultad de juzgar reflexionante, y de la unidad que ella confiere, de este modo, a las leyes empíricas de la naturaleza. Como habíamos mencionado más arriba, Friedman considera que esta unidad sistemática no es suficiente para revestir a las leyes empíricas de un carácter necesario, y que esta necesidad no puede fundarse, pues, en la facultad de juzgar reflexionante, sino en el entendimiento. Sin embargo, en el mismo párrafo de la segunda Introducción a la KU en el que se describe la importancia del operar de la facultad de juzgar reflexionante en la tarea de conferir unidad sistemática a las leyes particulares, Kant afirma expresamente que las reglas empíricas deben ser pensadas como leyes (i. e. como *necesarias*), porque, de otro modo, ellas no constituirían orden alguno de la naturaleza (KU, AA 05: 184). Todo da a entender, pues, que el operar de la facultad de juzgar reflexionante, en su función sistematizadora, confiere algún tipo de necesidad a las leyes empíricas: una necesidad que no puede, por cierto, ser conocida, pero que ha de ser al menos supuesta para que nuestros conocimientos se integren en una unidad que vuelva inteligible a la naturaleza en sus aspectos particulares. Éste constituye, desde nuestro punto de vista, un segundo nivel de fundamentación de las leyes empíricas que no concierne ya a su carácter objetivo, sino a la posibilidad de que ellas se enlacen sistemáticamente en un mismo cuerpo de conocimientos.

A esto se agrega un tercer nivel de fundamentación que concierne al carácter estrictamente científico de las leyes empíricas. Como Friedman lo señala, Kant propone en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* criterios de cientificidad más estrictos que el que supone la mera sistematización de los conocimientos. En el pasaje que Friedman cita, Kant afirma:

Aquel todo de conocimientos que es sistemático puede ya por ello ser llamado *ciencia*, y si la conexión de los conocimientos en este

sistema es un enlace de fundamentos y consecuencias, es incluso una ciencia *racional*. Pero si estos fundamentos o principios en ella, como por ejemplo en la química, son al final meramente empíricos, y las leyes, a partir de las cuales son explicados por la razón los hechos dados, son meras leyes de la experiencia, entonces no conllevan en ellas conciencia alguna de su *necesidad* (no son apodícticamente ciertas), y así el todo [de conocimientos] no merece el nombre de ciencia en sentido estricto, y la química debería llamarse arte sistemática más que ciencia. (MAN, AA 04: 468)¹⁰.

En este pasaje, Kant nos vuelve a hablar de aquello que funda el carácter necesario de las leyes particulares. Ya no se trata ahora meramente de que expresen un enlace objetivo de representaciones, ni de que se reúnan en un cuerpo sistemático de conocimientos. Su necesidad reside en que formen parte de una ciencia *en sentido estricto*, es decir, que ese cuerpo de conocimientos se funde en principios que no sean ellos mismos empíricos.

En los tres niveles de fundamentación que hemos descripto, se da cuenta de las condiciones de posibilidad de la necesidad de las leyes empíricas particulares, pero atribuyéndole a esa necesidad matices de los que se sigue que, desde cierto punto de vista, un juicio objetivo del conocimiento vulgar podría no ser necesario, aunque sea objetivo, y una ley empírica de la química podría no ser necesaria aunque forme parte de un cuerpo sistemático de conocimientos.

Creemos que la argumentación de Friedman a favor de la estrecha relación entre los principios trascendentales y las leyes empíricas, pasa por alto estos diferentes niveles de fundamentación. Esto lo lleva a conclusiones que difícilmente pueden ser sostenidas. Tal es el caso de la tesis, que presentamos más arriba en el punto (c), según la cual *todo* juicio empírico se basa en leyes empíricas que, a la vez, se basan en principios trascendentales gracias a la mediación de los principios metafísicos. Esta tesis supone negar el carácter objetivo de los juicios empíricos que forman parte del conocimiento vulgar, convirtiendo las condiciones de posibilidad de una ciencia en sentido estricto en las condiciones que hacen posible la constitución de un orden objetivo.

10 La teoría de Lavoisier hace que, años más tarde, Kant cambie su opinión acerca de la química.

Conclusión

Hemos analizado en este trabajo tres tesis que Friedman propone en relación con su modo de entender el vínculo que Kant establece entre los principios trascendentales del entendimiento y las leyes empíricas, o más precisamente, entre el principio de la segunda analogía de la experiencia y las leyes causales empíricas particulares. Estas tesis son: 1) que el principio de la segunda analogía de la experiencia afirma la existencia de leyes causales particulares, 2) que el principio de la segunda analogía, en tanto funda las leyes causales particulares, les transfiere también su necesidad, y 3) que todo juicio empírico se funda en leyes particulares, que se fundan, a la vez, en principios trascendentales, gracias a la mediación de principios metafísicos.

Respecto del primer punto, hemos adoptado una postura según la cual el principio de la segunda analogía de la experiencia no afirma la existencia de leyes causales particulares. Dicha existencia depende ciertamente del principio de la segunda analogía que conecta causalmente los fenómenos en una experiencia unitaria. Pero a esto suman otras dos condiciones: a) el operar de la facultad de juzgar reflexionante que, guiada por el principio trascendental de conformidad a fin, avanza desde lo particular hacia lo universal organizando sistemáticamente los conocimientos en el cuerpo de una teoría, y b) la existencia de ciertas regularidades empíricas sin las cuales sería imposible llegar a establecer que los fenómenos del tipo A son causa de los fenómenos del tipo B. Estas regularidades son una cuestión *de hecho* de la cual el aparato *a priori* que Kant está montando para dar cuenta de la posibilidad de la experiencia no puede dar explicación. Volviendo al ejemplo que aparecía en la Disciplina de la Razón Pura, podemos decir que el principio de la segunda analogía nos asegura *a priori* que el fenómeno del derretimiento del trozo de cera necesariamente es efecto de una causa que determina su posición en el tiempo de acuerdo con una regla. El principio trascendental de conformidad a fin, por otra parte, nos asegura *a priori* que tiene sentido la tarea de dar explicación de este fenómeno a través de una ley empírica, porque el principio mismo prescribe a la facultad de juzgar reflexionante que debemos aproximarnos a la naturaleza con la expectativa de que su comportamiento sea uniforme. Pero nada nos asegura *a priori* que tal uniformidad de hecho se vaya a dar. Tanto los principios constitutivos

de los que Kant habla en la KrV como el principio de conformidad a fin que introduce en la KU dejan abierta la posibilidad de un caos empírico. Y si esto es así, no hay nada que asegure la *existencia* de las leyes causales particulares que hacen referencia a comportamientos fenoménicos específicos. La uniformidad que la naturaleza muestra *de hecho* es una condición material que no sólo concierne al contenido concreto de las leyes empíricas, sino también a su existencia misma. Dicho de otra manera, sin uniformidad no habría regularidades empíricas, ni procesos inductivos a ser superados por las vías que Friedman destaca. Así pues, el principio de la segunda analogía no sólo no puede dar lugar a una derivación deductiva de leyes causales particulares con un contenido específico, sino que tampoco supone por sí mismo la afirmación de la *existencia* de tales leyes.

Con respecto al modo en que estas leyes adquieren un carácter necesario, hemos destacado que, en la posición que Friedman sustenta, parecen superponerse tres niveles de fundamentación de esa necesidad que, a nuestro entender, deben ser claramente diferenciados: a) por un lado, la fundamentación del carácter objetivo de estas leyes que se apoya en su relación con los principios trascendentales del entendimiento. Las condiciones *a priori* de una experiencia posible no sólo fundamentan el carácter objetivo de las leyes empíricas, sino también el de cualquier juicio de experiencia. Siempre que el juicio enlaza representaciones de un modo objetivo posee validez universal y *necesaria*; b) a esto se suma un segundo nivel de fundamentación de la necesidad de las leyes causales particulares. El principio de la segunda analogía asegura el carácter objetivo de las conexiones causales, pero deja indeterminados los infinitos modos en que esas conexiones pueden tener lugar. Para que las leyes particulares se integren en un cuerpo de conocimientos unitario, la facultad de juzgar reflexionante debe cumplir una función sistematizadora apoyada en el supuesto de que estas leyes tienen un carácter necesario. Sólo así la naturaleza se volverá inteligible en sus aspectos particulares; c) por último, se requiere un tercer nivel de fundamentación por el cual las leyes particulares adquieren un carácter *estrictamente* científico. Esto supone, no sólo su carácter objetivo y su incorporación a un cuerpo sistemático de conocimientos, sino también su fundamentación en principios metafísicos con certeza apodíctica.

En la medida en que estos niveles de fundamentación no están claramente diferenciados, Friedman se ve llevado a la conclusión de que todo juicio empírico se funda en leyes empíricas particulares que, a la vez, se fundan en otras más altas, hasta llegar finalmente a los principios trascendentales del entendimiento gracias a la mediación de principios metafísicos. Esta tesis supone una noción de objetividad que no concuerda, a nuestro entender, con la que Kant propone. Aun suponiendo que toda ley empírica deba integrarse a un cuerpo sistemáticamente ordenado de leyes cada vez más abstractas que culminen en los principios trascendentales del entendimiento, no es posible afirmar lo mismo para cualquier juicio empírico objetivo. La necesidad de organizar los conocimientos de acuerdo con la idea de unidad sistemática aparece, tanto en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental como en las Introducciones a la KU, como algo que *se suma* a las condiciones que hacen posible la constitución de la objetividad. Esta constitución se funda en los principios trascendentales del entendimiento. Y todo hace pensar que ellos son condiciones necesarias y suficientes para la constitución de un mundo de objetos. A esta unidad necesaria de lo fenoménico, que da lugar a la conformación de un orden objetivo, se agregan otras formas de unidad gracias a las cuales la experiencia avanza guiada por principios regulativos –particularmente el principio trascendental de conformidad a fin- hacia una meta inalcanzable que es la idea de unidad sistemática. Pero esta organización sistemática de los conocimientos no es una condición de posibilidad de la objetividad de los mismos. Tan sólo se trata de una condición de posibilidad del progreso de la experiencia hacia grados de inteligibilidad crecientes.

Ahora bien, si esto es así, la tesis de Friedman de que todo juicio empírico objetivo debe estar fundado *a priori* a través de una progresión de leyes cada vez más abstractas que culminan finalmente en los principios trascendentales resulta insostenible. Los juicios empíricos tienen que poder ser objetivos aunque no estén integrados a un cuerpo sistemático de conocimientos que contenga leyes empíricas de diversos grados de generalidad que culminen en principios metafísicos que, a su vez, se conecten con principios trascendentales.

La revolución del modo de pensar en la fundamentación kantiana de la moral

Fernando Moledo
(CONICET-UBA)

Introducción

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* [=KrV] Kant se refiere a una “revolución del modo de pensar” (B xi)¹ que habría servido para que la matemática primero, y la investigación empírica de la naturaleza (la física experimental) después, tomaran el camino seguro de la ciencia. Ahora –afirma– es el momento de practicarla en la metafísica, para que también ella pueda tomar el camino de la ciencia (B xvii). El resultado de esa aplicación es la fundamentación de una metafísica de la naturaleza, entendida como la ciencia que provee el conocimiento puro sobre las leyes que gobiernan a los fenómenos.

Ahora bien, sobre el final de la KrV, Kant añade a la metafísica de la naturaleza, cuya fundamentación acaba de proveer, la idea de una segunda parte de la metafísica, a la que denomina metafísica de las costumbres. Se trata del conocimiento puro de las leyes sobre el obrar y omitir, de las que se tradicionalmente se ocupa la filosofía mora (Cf. A xxi, B xliii, A841 /B869). La fundamentación de esta segunda parte de la metafísica queda pospuesta

¹ Todas las obras de Kant se citan, según la costumbre, siguiendo la Edición Académica de su obra (Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss.). Para referirse a cada una de las obras de Kant se utilizan las siglas estipuladas con ese propósito por la revista *Kant-Studien*. Las traducciones que corresponden a la *Crítica de la razón pura*, son tomadas de la traducción de Mario Caimi: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, (1^a2007), 2^a2009. El resto de las traducciones son propias.

y es llevada a cabo unos pocos años después en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* [=GMS]. El objetivo de este trabajo es mostrar que también esa fundamentación tiene lugar por medio de la revolución del modo de pensar.²

2 La interpretación del significado de la “revolución del modo de pensar”, su lectura -con términos que Kant nunca utilizó- como una “revolución copernicana” o “giro copernicano”, y su alcance, ha suscitado un amplio debate entre los intérpretes, en el cual pueden distinguirse dos líneas: la filológica y la metodológica. La línea de interpretación filológica gira en torno al problema planteado por la constatación de que Kant nunca utilizó el término “revolución copernicana” (tan prolífica entre los intérpretes) y a la pregunta por la pertinencia de su empleo. El origen del problema se encuentra probablemente en una afirmación de Bertrand Russell, quien señaló que la “revolución copernicana” de Kant debería pensarse como una contra revolución tolemaica, pues Kant sitúa nuevamente al hombre en el centro de la naturaleza, que es de donde lo había sacado Copérnico (Russell 1948: 9). Engel señaló al respecto que posiciones como la de Russell cometen una “falacia antropocéntrica” (Engel 1963: 243) al interpretar el sentido de la revolución del modo de pensar, a partir de la analogía con Copérnico, como una revolución que se refiere a las posiciones relativas del hombre y los objetos. Poco tiempo después, Kaulbach (1973, 1981) afirma que lo que Kant encuentra en Copérnico es el haberse animado a buscar en el sujeto el origen del movimiento de los astros, atribuyéndole la libertad de tomar una posición determinada y servirse de ella para dirigirse al mundo, liberándose del punto de vista impuesto por la naturaleza y la tradición (Kaulbach 1981: 238 y s.). Kaulbach introduce el aparato técnico de la filosofía política moderna para analizar el sentido de la analogía copernicana o de la expresión, ahora sí legítima, “revolución copernicana” para referirse a la filosofía de Kant. Dicha revolución consiste en la emancipación de la razón respecto de la coacción natural (Kaulbach 1973: 34) y equivale a salir del “estado de naturaleza”, en el que la razón cae en contradicciones y se encuentra por eso en guerra consigo misma (como lo muestra Kant en la KrV), para pasar a una “constitución científica”, gracias a la cual la razón (por medio de la resolución de las contradicciones) se reconcilia consigo misma y alcanza la paz (Kaulbach 1973: 37). Kaulbach se cuenta a su vez entre los primeros que afirman que la revolución copernicana de Kant se realiza también en el ámbito práctico, en tanto que el filósofo moral orienta su análisis por leyes dadas por la razón práctica, en vez de tomarlas de cualquier otro lado (la experiencia o la tradición). (Kaulbach 1973: 44). Poco después Gerhardt afirma que la revolución copernicana de Kant consiste en hacer del hombre el punto de partida de la filosofía, para orientarla a la experiencia humana. El “giro copernicano de Kant” –afirma– es una “revolución antropológica” (Gerhardt 1987: 140). Esta discusión, enmarcada en lo que hemos distinguido como la línea filológica, sirvió para extender el significado de la idea kantiana de una “revolución del modo de pensar” más allá del ámbito de la fundamentación de la metafísica que tiene lugar en la KrV, que es precisamente lo que nos interesa hacer, llevándola a la moral. Y eso lo haremos a partir de la discusión desarrollada en torno a la línea de interpretación metodológica. La necesidad de discutir cuál es la esencia de la revolución del modo de pensar da lugar a la línea de interpretación que aquí llamaremos línea de interpretación metodológica. En efecto, es posible detectar entre los intérpretes una posición casi unánime: la revolución del modo de pensar kantiana tiene un significado estrictamente metodológico relativo a la posibilidad de llevar el conocimiento al camino seguro de la ciencia. Pero entre los intérpretes no existe acuerdo acerca de cuál sea exactamente ese significado metodológico. Kemp Smith señala al respecto que la esencia metodológica del significado de la revolución del modo de pensar consiste en que se debe buscar en el sujeto el origen del conocimiento objetivo. (Kemp Smith 1913: 550. También: Creighton (1913)) Paton afirma que el método al que se refiere la revolución en el modo de pensar consiste en “atender a lo que la mente pone en sus objetos” (Paton 1937: 368). Frente a esta interpretación, Cross señala que la

Para lograr el objeto que nos hemos propuesto, vamos a proceder del siguiente modo: en el primer apartado nos ocuparemos de la revolución del modo de pensar y de su aplicación a la metafísica en la KrV. En el segundo apartado –a partir de lo hecho en el primero– distinguiremos dos significados de la revolución del modo de pensar: uno metodológico y otro metafísico. En el tercero verificaremos que la fundamentación de la filosofía moral, como una metafísica de las costumbres, también tiene lugar por medio de la revolución del modo de pensar, entendida según los dos significados de ella que hemos podido distinguir.

La revolución del modo de pensar en la KrV

Nuestro punto de partida es la revolución del modo de pensar y su aplicación a la metafísica en la KrV. Vamos ver, pues, en qué consiste esa revolución. Para eso, lo primero que podemos hacer es atender a los términos en los que Kant la presenta. Hasta ahora –argumenta famosamente Kant– se había partido siempre de la idea de que nuestros conocimientos debían regirse por los objetos. Pero todos los intentos realizados de ese modo terminaban fracasando. Lo que se debe hacer para poner a la

revolución del modo de pensar consiste en la mera constatación de que se debe hacer uso de una teoría nueva cuando la anterior ya no sirve para explicar lo que se quiere explicar. (Cross 1937 215 y s.) Poco después Hansson (1959) y Kerzberg (1989) argumentaron en una dirección similar, mientras que Engel señala que el significado metodológico de la revolución copernicana consiste en la necesidad de que la razón se investigue a sí misma, antes de concebir qué es lo que puede saber de la realidad. (Engel 1963: 251. También: Evert Green (1997)). De forma más reciente, Förster ha propuesto que el carácter metodológico de la revolución del modo de pensar se refiere a la relación entre hipótesis y experimento. Para Kant –sostiene– la hipótesis copernicana del heliocentrismo es comprobada luego por la física de Newton, del mismo modo que la hipótesis asumida en la Analítica trascendental de la KrV es comprobada en la Dialéctica (Förster, 1998 y 2015). Finalmente, Allison sostiene que la revolución copernicana es un cambio acerca de aquello que se entiende por conocimiento: el pasaje del realismo trascendental al idealismo trascendental (Allison 2004: 35 y ss). Silber (1958) extiende la interpretación metodológica a la moral al entender que también en la fundamentación de la moral kantiana tiene lugar una revolución del modo de pensar que consiste en sostener que la razón determina qué es lo bueno, en vez de tomar las leyes del comportamiento de algo que sea considerado previamente como lo bueno. En este trabajo seguiremos esta línea, ampliándola mediante la introducción de un nuevo significado para la revolución del modo de pensar, que dicha revolución adquiere específicamente cuando es aplicada a la metafísica, y que consiste en que los conocimientos del sujeto no sólo rigen a los objetos (en este caso, las leyes morales como representaciones de lo que se debe hacer que determinan qué es lo bueno), sino que además constituyen el objeto mismo de la metafísica (la naturaleza, en el caso de la metafísica de la naturaleza, lo absolutamente bueno en el caso de la moral).

metafísica en el camino de la ciencia –añade– es lo mismo que se ha hecho con ese propósito en la matemática y la física experimental: tomar como punto de partida la idea contraria, a saber, de “que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” (B xvi). Y en efecto, esto es lo que hace Kant en la KrV. Veamos cómo.

Los conocimientos sobre los que se debe ejercitar la revolución del modo de pensar, los conocimientos discutidos tradicionalmente en la metafísica, pueden dividirse en dos clases. La primera de ellas es la de los conocimientos más generales sobre las cosas, de los que se ocupa la ontología, como metafísica general. La segunda es la de los conocimientos especiales sobre el mundo, el alma y Dios, que, basados en la metafísica general, constituyen la parte especial de la metafísica. De ahí que el punto de partida sea necesariamente la metafísica general u ontología. De acuerdo con la revolución del modo de pensar que se ha de ensayar como estrategia para poner la metafísica en el camino seguro de la ciencia, lo que se debe investigar al respecto es, pues, si los conocimientos de los que se ocupa la metafísica general u ontología rigen a los objetos. Veamos ahora muy someramente cómo la revolución del modo de pensar logra su objetivo. Ello nos obligará a entrar en cierto detalle, pero nos permitirá, al mismo tiempo –en la sección siguiente– precisar mejor el significado de esa revolución.

Lo que se ha de ver, para fundar la metafísica, es si los conocimientos de los que ella se ocupan rigen a los objetos a los que se refieren. Pero ello implica partir de las fuentes mismas del conocimiento. Y eso es efectivamente lo que hace Kant. Conocer en general un objeto –argumenta en ese sentido– implica en primer lugar que éste nos sea dado. Así pues, lo primero que se ha de investigar es la fuente del conocimiento en virtud de la que nos son dados los objetos. Dicha fuente –según el análisis llevado a cabo en la *Estética trascendental*– es la sensibilidad, que nos proporciona el objeto de conocimiento gracias a una intuición empírica, cuya forma (originada en la sensibilidad misma) son las intuiciones puras del espacio y del tiempo.

Ahora bien –continúa la argumentación– lo que la sensibilidad nos proporciona de este modo es un objeto fenoménico que contiene una multiplicidad sensible i. e. nos ofrece una multiplicidad sensible unificada. Pero como la sensibilidad es mera receptividad *pasiva*, que únicamente

recoge el dato disperso de la sensación, la unidad de la multiplicidad sensible en el fenómeno no puede serle atribuida a ella. En cambio, es el producto de una *actividad* de síntesis en la que intervienen la imaginación y el entendimiento. La imaginación es la función de la mente que trabaja directamente sobre el dato sensible, conectándolo. Pero como es mera actividad sintética, requiere de reglas que le permitan llevar a cabo esa actividad i. e. que le digan qué debe ser reunido con qué. Esas reglas se las proporciona el entendimiento por medio de conceptos (A 78 / B 103). En efecto, en cada uno de nuestros conceptos, sean estos conceptos de lo que fuere, es pensada una unidad que sirve de guía a la actividad de la imaginación y que así le permite reunir la multiplicidad sensible para conformar el objeto fenoménico. Pero detengámonos aquí, en esta unidad.

La unidad en general que es pensada en todos nuestros conceptos es aquello a lo que se llama el objeto de las representaciones (Cf. A 104 y ss B 129 y ss). Eso se debe a que es pensada como una conexión no arbitraria i. e. distinta de toda conexión que pudiera tener su origen en el sujeto. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de esa unidad necesaria a la que llamamos el objeto de las representaciones? Esta pregunta es clave, pues nos permite pasar por fin al problema de la metafísica. En efecto, la respuesta tradicional a la pregunta que nos acabamos de hacer es la siguiente: el fundamento por el que se pregunta no puede sino ser algo distinto de los fenómenos y que existe realmente –por decirlo así– “tras” ellos.³ Esa cosa real, subyacente a la apariencia sensible como el fundamento de su interconexión necesaria, es precisamente aquello a lo que se refieren, y sobre lo cual nos darían conocimiento, los conceptos de los que se ocupa la metafísica en su parte general, la ontología. Pero esta respuesta plantea un serio problema, que la hace inviable. Y Kant se da cuenta de él casi una década antes de redactar la KrV.

En 1772 le escribe a Herz la famosa carta en la que se refiere al problema en cuestión del siguiente modo: ¿cómo es que los conceptos de un objeto en general de los que se ocupa la metafísica han de tener validez, si se refieren a algo real, que no aparece sensiblemente? ¿No podrían ser acaso meras representaciones de las que estamos en posesión, pero que en

³ El término “tras” es empleado en efecto de este modo aquí: GMS 4: 451. También véase al respecto: A 104 y ss.

realidad no se refieren a nada en absoluto, siendo por tanto la metafísica que se quiere construir sobre ellos un edificio enteramente vacío y sin validez objetiva?

La respuesta tradicional a la pregunta que se acaba de plantear –sigue Kant en la carta– consiste en apelar el origen innato de estos conceptos. Pues ello implicaría que nos han sido dados por Dios y que, por tanto, han de ser veraces; es decir, lo que ellos representan efectivamente habrá de existir realmente detrás de los fenómenos como el fundamento de su unidad objetiva. El problema con esta respuesta –explica Kant en la carta– es que implica un grosero círculo argumental, pues pretende validar el conocimiento metafísico general mediante el conocimiento de Dios (de su existencia), el cual también pertenece a la metafísica (a la teología, como metafísica especial) (Br 10: 130 ss.).⁴ ¿Y entonces? Kant ofrece la respuesta definitiva a la pregunta por la validez de los conceptos metafísicos planteada en 1772 en la Deducción trascendental de la KrV. Allí es donde se consuma la revolución del modo de pensar en la metafísica. Veamos muy brevemente, y en líneas muy generales, cómo es que ello ocurre.⁵

Conocer un objeto no sólo implica –como se había dicho ya– que él nos sea dado sensiblemente, en una intuición empírica que contiene un múltiple, cuya forma son las intuiciones del espacio y del tiempo. Además –como hemos visto– supone la intervención de la actividad de la mente i.e. supone pensarlo. Dicha actividad consistía en la síntesis de la imaginación regida por conceptos proporcionados por el entendimiento. Pero además, pensar un objeto, implica llevar la multiplicidad sensible al *yo*. En efecto, argumenta Kant, todas las representaciones que tengamos, para que puedan ser mis representaciones, tienen que ser llevada al *yo*. De otro modo, ellas no serían ni siquiera pensadas y, por eso, no sería nada para mí (B 131 y ss.). Pues bien, como la sensibilidad contiene además una multiplicidad pura (en las intuiciones del espacio y del tiempo) dicha multiplicidad tendrá que

4 Me he ocupado especialmente de este momento de la historia del pensamiento de Kant en otro sitio (Moledo, 2014).

5 No es mi intención presentar la Deducción como si se tratara de una sección aporética de la KrV. Todo lo contrario, es probablemente uno de los pasajes más difíciles de toda la obra de Kant. La somera reconstrucción de ella que presento aquí a los meros efectos del propósito específico de este trabajo se debe mayormente al profundo análisis de ella realizado por Caimi (2007).

ser referida necesariamente a al yo, y con ella, también la multiplicidad empírica que es recogida en la intuición pura.

Ahora bien, ese *yo* al que todas mis representaciones deben ser llevadas es, por definición o analíticamente, un yo singular o numéricamente idéntico (que mis representaciones sean mías quiere decir que son reunidas en un mismo *yo*). Pero de ello se sigue ahora lo siguiente: precisamente porque el yo al que debe ser llevada la multiplicidad de las representaciones es numéricamente idéntico, la multiplicidad dada que ha de ser llevada a ese yo singular estará a su vez necesariamente conectada entre sí formando una unidad. Esta unidad necesaria, en la que tienen que estar todas las representaciones para poder ser algo para nosotros (y por eso también la multiplicidad dada en la intuición pura) es la unidad que era atribuida a un fundamento real y que ahora se descubre fundada en el *yo* –por eso Kant le da el nombre de unidad objetiva de la apercepción (B 139).

Gracias a la constatación obtenida podemos resolver ahora el problema de la validez de los conceptos puros de un objeto en general que proporcionan los conocimientos fundamentales de los que se ocupa la ontología. Pues la unidad necesaria de las representaciones que se sigue de su referencia al *yo* singular i. e. la unidad objetiva de la apercepción, supone *a priori* una síntesis de ellas cuyas reglas son proporcionadas, justamente, por los conceptos de un objeto en general. Esta síntesis se refiere a su vez a la multiplicidad pura contenida en las intuiciones del espacio y del tiempo y en base a ello las categorías adquieren validez objetiva, como reglas de síntesis para la conexión de todo la multiplicidad que pueda sernos dada sensible en una intuición empírica.

Si ahora volvemos a la revolución del modo de pensar vemos que ella ha logrado su objetivo, pues ha logrado fundar la validez de los conceptos de un objeto en general, de los que se ocupa tradicionalmente la metafísica en la ontología, mostrando que esos conceptos rigen a los objetos sobre los cuales nos han de proporcionar conocimiento: los fenómenos. Ahora bien, esta fundamentación que se ha alcanzado por medio de la revolución del modo de pensar tiene consecuencias decisivas, que nos permitirán añadirle un nuevo significado a esa revolución. Nos dedicaremos a ello en la próxima sección.

Significados metodológico y metafísico de la revolución del modo de pensar

Partimos de la revolución del modo de pensar entendida como la necesidad de cambiar la concepción de la relación que existe entre los conocimientos y sus objetos: abandonar el punto de vista según el cual los objetos rigen a nuestros conocimientos para adoptar aquel según el cual nuestros conocimientos rigen a los objetos. Y acabamos de ver que, efectivamente, ese proceder general –que Kant detecta como aquello que ha servido para que la matemática y la física experimental tomaran el camino de la ciencia– sirvió para darle validez a aquellos conocimientos de los que se ocupa tradicionalmente la metafísica en su parte general. Podemos llamar ahora *metodológico* a este significado de la revolución del modo de pensar, porque atañe a la manera en la que se ha de proceder en general para que un conocimiento determinado adopte el camino de la ciencia. Pero el resultado de la revolución del pensar, entendida en términos metodológicos, en el caso de la metafísica, tiene consecuencias decisivas que debemos examinar ahora y que –como hemos adelantado– nos permitirán ampliar su significado. Veamos.

Que los conceptos metafísicos y los conocimientos que se fundan en ellos posean validez porque –según vimos– ellos efectivamente rigen a los fenómenos, implica a su vez que dicha validez no se puede extender más allá de los objetos de experiencia posible, a los objetos especiales de la metafísica. El conocimiento puro de los objetos queda acotado, pues, a los objetos que pueden sernos dados empíricamente. Pero a su vez, el fundamento de esa unidad objetiva representada por los conceptos puros del entendimiento dejó de ser algo real, que debía existir en sí mismo, con independencia de los fenómenos. En lugar de ello, se ha descubierto que dicha unidad se funda en la mera referencia de la multiplicidad sensiblemente dada a la unidad del *yo*.

Es, pues, el *yo* el que constituye esa unidad que era el tema tradicional de la metafísica general y que erróneamente se entendía en ella como algo real, existente por sí mismo. Si ahora llamamos *naturaleza* a esa unidad objetiva de toda la multiplicidad sensible a la que se refiere nuestro conocimiento puro, vemos que el resultado de la revolución del modo de

pensar es que los conocimientos metafísicos no sólo rigen a los objetos (según el significado metodológico de esa revolución), sino que además *constituyen* el objeto mismo de la metafísica general, entendida como una metafísica de la naturaleza. Y precisamente en ese sentido Kant afirma como conclusión de la Deducción, según el texto de la primera edición de la KrV, que “somos nosotros mismos quienes introducimos en los fenómenos el orden y la regularidad de ellos, que llamamos *naturaleza*” (A 126 s.).

Podemos darle a este nuevo significado que la revolución del modo de pensar adquiere específicamente cuando se la aplica a la metafísica, y que consiste en constituir el objeto mismo al que ella se refiere, el nombre de significado metafísico de la revolución del modo de pensar.⁶ Ahora vemos si también la fundamentación de la metafísica de las costumbres tiene lugar por medio de la revolución del modo de pensar, y si ello ocurre según los dos significados que hemos podido precisar.

La revolución del modo de pensar en la moral

Para ver si la fundamentación de la metafísica de las costumbres también se logra por medio de la revolución del modo de pensar, partamos –como hace Kant en la GMS– de la necesidad misma de entender la filosofía moral como a una metafísica de las costumbres.

La filosofía moral es la disciplina que se ocupa del conocimiento práctico, esto es, de las leyes acerca de lo que hay hacer y omitir. La tesis de Kant al respecto es que todos los intentos por establecer una filosofía moral como esa tenían que fracasar por un motivo muy preciso: se buscaba en ellas fundar la necesidad de la ley en un objeto de la voluntad al que se consideraba como objeto o fin necesario de ella (y al que por eso se le da el nombre de lo bueno) (Cf. *Vorlesung über Naturrecht Feyerabend* 27: 1321, GMS 4: 413, KpV 5: 57 y ss.). Pues una vez que se tenía dicho objeto, se lo utilizaba para deducir los conocimientos prácticos que servían como medios para lograrlo y a los que precisamente por eso i. e. por ser medios

6 Caimi sugiere un punto de vista similar como corolario de su estudio sobre el giro copernicano (2016. Inédito). Antes Cohen había propuesto algo parecido, al afirmar que de la revolución del modo de pensar se sigue que “no puede haber objeto sino por medio del conocimiento: el conocimiento produce el objeto” (Cohen 1907: 4).

para ello, se elevaba a leyes prácticas. El problema con ello –explica Kant– es que de este modo la validez de las supuestas leyes resultaba siempre condicionada por el fin de las que se las deducía. Y eso, justamente, las anulaba como leyes, pues limitaba su validez, que, en cambio, y como corresponde a una ley, debía ser universal y necesaria. De ahí –concluye Kant en la GMS– que las leyes morales, si han de existir, sólo puedan ser buscadas *a priori*, en la razón pura, con independencia de cualquier objeto de la voluntad; y que la filosofía moral, por eso, sólo sea posible como una metafísica de las costumbres i.e. como conocimiento *puro* de las leyes del hacer u omitir (GMS 4: 389 y ss.).

Este planteo con el que Kant comienza la GMS nos pone directamente en el terreno de la revolución del modo de pensar. Pues refleja exactamente el procedimiento que, según lo dicho en la KrV, se debía adoptar para poner una disciplina determinada en el camino de la ciencia. Dicho procedimiento consistía en abandonar la idea de que los objetos (en este caso, aquello que se ha de considerar un objeto necesario de la voluntad y, por eso, como lo bueno) rigen a nuestros conocimientos (en este caso, el conocimiento práctico sobre lo que se debe hacer y omitir) y ensayar la inversión de esa relación. Veamos ahora si este ensayo efectivamente tiene lugar. Volvamos para eso al concepto de una ley práctica que fue el que nos puso en el terreno de la revolución del modo de pensar.

Vimos que Kant parte de la idea de que las leyes prácticas (como todas las leyes) sólo pueden tener su origen en la razón pura. Ahora bien, las leyes prácticas, como principios necesarios para la voluntad fundados en la razón pura, poseen una peculiaridad cuando se refieren específicamente a la voluntad de seres racionales como nosotros, los seres humanos. En efecto, una voluntad así, como la nuestra, puede determinarse de dos maneras: o bien por aquello que la razón representa como necesario desde un punto de vista práctico; o bien por las inclinaciones basadas en la relación sensible y particular que tenemos con los objetos. De ahí que aquello que la razón pura representa como prácticamente necesario, resulte, sin embargo, contingente desde un punto de vista subjetivo: pues podemos obrar así o no. Y debido a ello –argumenta Kant– la necesidad práctica se expresará para nosotros como obligación mediante el deber en un principio constrictivo para la

voluntad (GMS 412 y ss.). Ese principio es un imperativo, que ordena de manera incondicionada o *categoricamente*, esto es, sin relación con un fin, que un obrar es necesario.⁷ Y lo que él ordena no es sino precisamente la necesidad de obrar determinándose a ello únicamente por medio de la razón pura i. e. en virtud de leyes. Lo cual, conocidamente, se enuncia del siguiente modo: “El imperativo categórico es pues un único imperativo, a saber, éste: *obra únicamente según aquella máxima, por la cual tú, al mismo tiempo, puedas querer que ella se vuelva una ley universal*”. (GMS 4: 421)

Hemos obtenido el principio del obrar gracias a que abandonamos la idea de que debíamos buscarlo en un determinado objeto de la voluntad. Pero si la validez de este principio i.e. la necesidad afirmada en él no se basa en la relación de la voluntad con un objeto de ella, ¿en qué se funda?⁸ Kant responde esta pregunta en la GMS por medio de una Deducción, en cuya argumentación no entraremos ahora, pues es tan controversial que a los pocos años, en la KpV, Kant la abandona declarándola impracticable y poniendo en su lugar la teoría del *factum* de la razón pura, de acuerdo con la cual la validez de la obligación afirmada por el imperativo categórico no necesita de una justificación ulterior (KpV 5: 31 y ss.).⁹

De todos modos, en relación estricta con nuestro propósito, no necesitamos realmente detenernos en la prueba de la validez del imperativo categórico. Pues para lograrlo nos alcanza con saber que, al margen de si los ensayos por justificar la validez de la ley moral nos resultan convincentes, lo cierto es que para Kant el imperativo categórico tiene efectiva validez. Y eso quiere decir que la filosofía moral, como metafísica de las costumbres,

7 El imperativo que afirma la necesidad incondicionada de un obrar es *categorico* porque así (categóricos) se llaman los juicios en los que se hace una afirmación sin poner como fundamento de ella una condición. Cf. A 70 / B 95 y ss.

8 Precisamente en estos términos Pistorius –en su reseña de la GMS, publicada en 17876, muy poco tiempo después de la aparición de esa obra– se refiere críticamente al intento de Kant de fundar la validez de la ley moral haciendo abstracción de todo aquello a lo que podamos llamar bueno. Cf. Landau, Albert (Hrsg.), *Rezensionen zur kantischen Philosophie 1781-87*, Bebra, 1991, S. 354- 355.

9 La idea fundamental de la deducción es que, al atribuirnos una voluntad libre (lo que debemos hacer para considerarnos sujetos que poseen efectivamente una voluntad i. e. sujetos prácticos), nos pensamos como seres inteligibles. Pero eso, debido a que según lo dicho explícitamente por Kant, “*el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y por tanto también de las leyes del último*” (GMS 4: 453), implica que aquello que para la razón es prácticamente necesario, constituya para nosotros, como seres al mismo tiempo sensibles, un deber.

ha sido fundada efectivamente gracias a que se ha abonado la idea de que debía buscarse su fundamento en un objeto de la voluntad y que se lo ha buscado en el conocimiento práctico mismo, como aquello que rige los objetos de la voluntad; es decir: gracias a la revolución del modo de pensar entendida en términos metodológicos. Y es que en efecto, que el imperativo categórico tenga validez, como un mandato absoluto independiente de cualquier objeto de la voluntad, quiere decir que es nuestro conocimiento práctico aquello que rige a los objetos de la voluntad, en la medida en que decide si algo ha de ser necesariamente realizado o no, es decir, si ha de ser un objeto necesario de la voluntad (lo bueno) o no.

Pero además, en función de lo dicho, vemos que también se verifica aquí el significado específico que se le añadía la revolución del modo de pensar, cuando se la practicaba sobre la metafísica y a la que le dimos por eso el nombre de significado *metafísico* de ella. Pues en efecto: no sólo la ley rige a los objetos de la voluntad, determinando qué ha de ser un objeto necesario de ella (un bien); sino que además, constituye la posibilidad misma de considerar a algo como un objeto necesario de la voluntad (como un bien). Y de ese modo hemos logrado lo que nos habíamos propuesto: mostrar que la fundamentación kantiana de la moral, como una metafísica de las costumbres, se logra también mediante la revolución del modo de pensar, según los dos significados que se pueden distinguir de ella.

BIBLIOGRAFÍA

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Revised and enlarged edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

BRANDT, R. *Kants Revolutionen*. In: Kant-Studien 106, pp. 3-35, 2015.

COHEN, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1907.

CAIMI, M. *La Revolución copernicana del modo de pensar*. Algunos problemas. 2016, INÉDITO.

_____. *Leçons sur Kant. La déduction transcendentale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

CRAMER, Konrad; FULDA, Hans Friedrich; HORSTMANN, RolfPeter; POTHAST, Ulrich. *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp.299–343, 1990.

CREIGHTON, J. E. *The Copernican Revolution in Philosophy*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 22, n. 2, pp. 133-150, 1913.

CROSS, F. L. *Kant's So-Called Copernican Revolution*. In: *Mind*, Vol. 46, n.182, pp. 214-217, 1937.

ENGEL, M. *Kant's Copernican Analogy: A Re-Examination*. In: *Kant-Studien* 54, pp. 243 – 251, 1963.

FÖRSTER, E. *Die Vorreden*. In: Mohr, Georg y Willaschek, Marcus: *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, pp.37 – 55, 1998.

_____. *Revolution, kopernikanische*. In: KANT LEXIKON Herausgegeben von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin, unter Mitarbeit von Thomas Höwing, Florian Marwede, Stef Schadow, in Verbindung mit Eckart Förster, Heiner Klemme, Christian Klotz, Bernd Ludwig, Peter McLaughlin, Eric Watkins. Berlin-New York: De Gruyter, 2015.

GERHARDT, V. *Kants kopernikanische Wende*. In: *Kant-Studien*, 78, pp. 133 – 152, 1997.

GREEN, J. E. *Kant's Copernican Revolution: The transcendental horizon*. Lanham - New York – Oxford: University Press of America Inc, 1997.

HANSON, N. R. *Copernicus' Role in Kant's Revolution*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 20, N. 2, pp.274-281, 1959.

KAULBACH, F. *Die Copernicanische Denkfigur bei Kant*. In: Kant-Studien, 64, pp.30-48, 1973.

_____. *Die transzendente konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant*. In: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 35, No. 136/137 (2/3), pp.236-254, 1981.

KEMP SMITH, N. *The Meaning of Kant's Copernican Analogy*. In: Mind, Vol. 22, 88, pp.549-551, 1913.

KERSZBERG, P. *Two Senses of Kant's Copernican Revolution*. In: Kant-Studien 80, pp.63 – 80, 1989.

MOLEDO, F. *Los años silenciosos de Kant*. Aspectos de la génesis de la Deducción trascendental en la década de 1770 Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775). Buenos Aires, Prometeo, Buenos Aires, 2014.

PATON, H. J. *Kant's So-Called Copernican Revolution*. In: Mind, Vol. 46, No. 183, pp.365-371, 1937.

RUSSEL, B. *Human Knowledge*. New York: Allen, 1948.

SILBER, John R. *The Copernican Revolution in Ethics. The Good Reexamined*. In: Robert Paul Wolff (Ed.): Kant. A Collection of Critical Essays. London: Macmillian, pp. 266–290, 1968.

“Substanzbegriff und Funktionsbegriff” de Ernst Cassirer

Tradução do capítulo 2 - O Conceito de Número

Fernando Raul Neto / Bruno Bentzen¹

I

Entre os conceitos fundamentais da ciência pura o conceito de número surge em primeiro lugar, tanto histórica quanto sistematicamente. Nele desenvolve-se pela primeira vez a consciência do significado e do valor da formação de conceitos em geral. A ideia de número parece encerrar todo o poder do conhecimento, toda a possibilidade da determinação lógica do sensível. Se não fosse o número com a sua essência nada nas coisas seria apreensível, tanto nelas próprias, como em suas relações umas com as outras. Essa doutrina pitagórica permaneceu inalterada em seu real significado ao longo de todas as mudanças ocorridas no pensamento filosófico. A pretensão de alcançar a substância das *coisas* no número tem diminuído gradualmente, mas, ao mesmo tempo, aprofunda-se e clarifica-se o entendimento de que no número enraíza-se a substância do conhecimento racional. Mesmo quando nele não mais se vê o núcleo metafísico do objeto, o conceito de número permanece a expressão primeira e fiel do método racional em geral. Nele espelham-se diretamente as diferenças de princípio entre as concepções fundamentais do conhecimento. O ideal geral do

¹ Tradução de Bruno Bentzen, Mestre em Filosofia pela UFPE, e Fernando Raul Neto, Professor Titular no Departamento de Filosofia da UFPE. Esta tradução do Capítulo 2 do livro de Ernst Cassirer “Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfrage der Erkenntniskritik”, 1910, originou-se de um curso sobre a teoria da formação de conceitos de Cassirer ministrado pelo segundo tradutor na UFRPE no primeiro semestre de 1992. Aos professores participantes do curso, Maria do Socorro Brasileiro, Elizabete Cabral, Antônio Lino e José de Arimatéia os agradecimentos pela colaboração na primeira versão da tradução. A tradução foi concluída graças ao período de intercâmbio acadêmico do segundo tradutor com a UBA da Argentina.

conhecimento ganha aqui uma forma mais determinada na qual pela primeira vez e com total clareza esse ideal é enfatizado e delimitado.

As lacunas da dedução sensualista

Dessa forma, é bem compreensível que encontremos logo no limiar da álgebra a mesma resistência típica observada no campo da *lógica*. Se aceitarmos o ponto de vista lógico tradicional, deveremos encontrar certas propriedades fundamentais dos objetos reveladas nos conceitos numéricos. A teoria da “abstração” não dispõe, estritamente falando, de nenhum outro ponto de vista: da mesma forma que os objetos são diferenciados de acordo com o tamanho e a forma, de acordo com o olfato e o paladar, necessariamente, segundo a teoria, eles também carregam consigo uma certa propriedade que neles imprime seu caráter numérico. O conceito de “dois” ou de “três” seria assim abstraído de uma pluralidade de grupos de objetos, do mesmo modo que o conceito de uma certa cor surge da comparação de coisas perceptivamente coloridas. Segue logicamente desse raciocínio que todas as afirmações acerca de números e de relações numéricas são expressões de certas propriedades físicas dos objetos. É no desenvolvimento moderno do empirismo que esta consequência latente surge pela primeira vez com toda clareza. De acordo com J. S. Mill, por exemplo, a proposição $2 + 1 = 3$ não representa uma mera definição, uma mera fixação do significado que deve ser associado aos conceitos de dois e de três, mas reporta-se a um fato empírico que a nossa percepção espacial nos oferece sempre da mesma maneira. Sempre fomos capazes, quando víamos três coisas diante de nós em um certo arranjo, - por exemplo, na forma $O \text{ } ^o O$ - de separá-las em grupos menores como $O \text{ } O$ e O . Três seixos não produzem a mesma impressão em nossos sentidos quando eles estão dispostos em duas pilhas separadas ou quando estão reunidas em uma única pilha. Portanto, a afirmação de que a percepção que surge no primeiro caso pode ser sempre transformada, por meio de um mero rearranjo espacial de suas partes, na segunda percepção não é de forma alguma uma proposição de *identidade* que nada afirma, mas uma verdade indutiva aprendida em uma experiência anterior e que tem sido desde

então continuamente confirmada. Tais verdades constituem o fundamento da ciência dos números. A aparência de *idealidade* que se dá a essa ciência deve assim desaparecer. As proposições da aritmética perdem assim seu antigo caráter de excepcionalidade: elas estão agora no mesmo plano das demais observações que fazemos através de separações e combinações no mundo físico. Pois, como poderia existir *juízos* significativos e válidos que não fizessem referência aos fatos sensíveis? O conceito de dez, ou nada significa, ou designa uma certa impressão global uniforme que é sempre encontrada em grupos de dez corpos, dez tons ou dez pulsações. E que as diversas impressões assim ganhas dos objetos constituem um *sistema* entre elas mesmas, no qual prevalecem certas relações constantes, é, igualmente, uma proposição que possui apenas uma validade empírica. Uma realidade diferente, um novo ambiente físico, que nos envolvesse, poderia fazer a proposição $2 \times 2 = 5$ tão familiar e auto-evidente para nós quanto ela agora nos parece ininteligível e absurda.²

Os “Fundamentos da Aritmética” de Frege

Com esse primeiro passo no campo dos problemas científicos exatos já podemos perceber claramente o real significado e a amplitude do que parece se constituir apenas de diferenças lógicas formais. Pois, de qualquer forma que se queira interpretar a teoria de Mill para os fundamentos da aritmética elementar, é preciso reconhecer que ela segue com estrita necessidade a sua interpretação geral do conceito. E bem significativo é que a teoria, quando levada adiante, entra em conflito direto com o próprio *Faktum* da aritmética científica. Toda vez que se tentou na matemática moderna analisar e fundamentar esse fato, foi preciso se afastar da ilusão aqui mostrada, e distinguir com toda energia e precisão a estrutura lógica da teoria pura dos números da aritmética de Mill de “seixos e nozes”. De fato, se a dedução de Mill estivesse correta, os conceitos aritméticos estariam destituídos daquela *determinação* que constitui seu conteúdo e valor real. A diferença lógica entre os números estaria limitada e restrita pela capacidade de diferenciação psicológica que adquirimos na apreensão de conjuntos de

2 Cf. Mill, *A System of Logic*, Livro II, Cap. 6; *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*, pp. 67 ff.

objetos dados. O absurdo dessa consequência pode, todavia, ser facilmente constatado. O *número* 753.684 é determinado e claramente diferenciado daquele que imediatamente lhe precede ou sucede, da mesma maneira que três o é de dois ou quatro; mas quem poderia apontar a “impressão” que diferencia a intuição dos correspondentes grupos concretos um do outro? E da mesma maneira que aqui se perde o conteúdo característico dos conceitos numéricos, por outro lado, eles perdem a amplitude e a liberdade de aplicação que são essenciais a eles. A síntese da contagem só pode ocorrer, de acordo com Mill, onde a combinação e a separação por ela instituída possam ser *efetivamente exequíveis* com objetos físicos, onde as próprias coisas pudessem ser reunidas e separadas em grupos espaciais perceptíveis. As imagens cambiantes que surgem em nós a partir dos grupos diferentes constituem o substrato real e indispensável de todas as afirmações concernentes às relações numéricas. Fora do campo da intuição espacial, no qual exclusivamente são possíveis essas combinações e separações efetivas, o fundamento real dos conceitos numéricos estaria ausente. Porém, na verdade, nós não falamos apenas do número de grãos numa pilha, mas também do número de categorias, do número das leis de Kepler ou do número de fatores energéticos; todos objetos que não podem ser arrumados lado a lado e separados uns dos outros como seixos. “Seria de fato bem estranho”, observa Frege em sua drástica e pertinente crítica à doutrina de Mill, “se uma propriedade abstraída de coisas exteriores pudesse ser transferida sem alteração de sentido para experiências, representações e conceitos. Seria precisamente como se alguém quisesse falar de uma experiência maleável, de uma representação azul, de um conceito salgado ou um julgamento pegajoso. É absurdo que aquilo, que por natureza é sensível, pudesse ele próprio se apresentar em conexão com o insensível. Quando vemos uma superfície azul temos uma impressão peculiar que corresponde à palavra azul; e reconhecemos isto novamente quando vemos uma outra superfície azul. Se assumimos que ao olharmos um triângulo existe da mesma forma algo sensível que corresponde à palavra “três”, então esse elemento sensível deve também ser encontrado em três conceitos; algo não sensível teria algo sensível como propriedade. Pode-se aceitar que existe uma espécie de impressão sensível correspondente à palavra “triangular”,

mas desde que tomemos a palavra como um todo. O três que nela ocorre não vemos imediatamente, mas surge associado a uma atividade intelectual que conduz a um juízo que o contém.”³

O sistema da aritmética

Se os absurdos, inevitavelmente implícitos na interpretação sensualista do número, não surgem claramente nas primeiras deduções, explica-se pelo fato de que essas atividades intelectuais, os processos do *juízo*, também aqui não estarem inteiramente excluídas, mas tacitamente assumidas. De acordo com essa teoria, apenas as primeiras verdades da aritmética e as fórmulas mais elementares são resultados da observação imediata dos fatos físicos, enquanto que o sistema científico da álgebra se apoia, não no fluxo continuamente renovado dos fatos da percepção, mas na “*generalização*” dos fatos sensoriais originais. Essa concepção, no entanto, inclui novamente todos os enigmas que a teoria prometia resolver. Quando se tenta dar a tal concepção um sentido claro e definido, vê-se que ela implica diretamente uma pluralidade de diferentes *funções intelectuais* que participam na construção do domínio do número. Se é possível estender progressivamente as observações que fazemos com grupos menores de objetos para complexos cada vez maiores, e determinar por analogia as propriedades dos que seguem a partir daquelas dos que lhes antecedem, pressupõe-se que exista alguma forma de *relação e dependência* entre os casos comparados que permite deduzir uma a partir da outra. Não teríamos o direito de estender qualquer determinação que nos aparecesse num grupo individual para grupos de maior ou menor número de elementos, se não compreendêssemos todos eles como *similares* por “natureza”. Essa similaridade, entretanto, não significa mais que o fato de eles estarem conectados por uma *regra* definida que permite passar de uma variedade a outra pela contínua *aplicação idêntica da mesma relação fundamental*. De fato, sem a hipótese de tal conexão deveríamos estar preparados para a possibilidade de que qualquer unidade, adicionada ou subtraída de um

3 Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau, 1884, p. 3lf. Sobre o assunto cf., particularmente, pp. 9 ff., pp. 27 ff.

dados grupo, alteraria a característica total do grupo de tal forma que não seria possível tirar nenhuma conclusão do comportamento de um para o de qualquer outro. As novas unidades atuariam então como muitas circunstâncias *físicas* ou forças, que poderiam transformar completamente o todo e alterar as suas características fundamentais. Nenhuma lei de aplicabilidade geral, nenhuma relação contínua englobaria mais os termos do domínio do número; pelo contrário, toda proposição aritmética teria de ser verificada para cada número individual, *particularmente* pela observação e percepção. A teoria sensualista só consegue evitar essa consequência por conta de um desvio imperceptível numa outra linha de consideração. A demanda por uma generalização das experiências numéricas primitivas contém, apesar de dissimulada, a própria função de universalidade dos conceitos numéricos, que deveria ter sido posta de lado pela explanação. O caminho para uma construção puramente dedutiva do domínio do número é assim reaberto; para isso basta ver que o *mesmo* procedimento intelectual que se revela como essencial em toda teoria que almeja as formas aritméticas mais complexas, constitui o fundamento necessário e suficiente da própria determinação dos elementos. Essa consequência, que a teoria sensualista finalmente admite contra sua vontade, oferece uma primeira visão de uma dedução metódica unificada, deduzindo tanto os fundamentos como a superestrutura a partir de um princípio comum.

O número e a “representação”

No entanto parece haver uma outra forma de estabelecer a relação desejada entre proposições numéricas e a existência empírica das coisas. Se abirmos mão do ponto de vista de que todos os juízos aritméticos dirigem-se diretamente aos objetos *físicos* e de que deles dependem para sua validade, resta ainda uma *outra classe de realidades*, na qual parecemos agora captar o significado verdadeiro original dos conceitos numéricos. Não são coisas externas, mas a própria “consciência”, na sua peculiar e irreduzível maneira de ser, que é a fonte desses conceitos; o que eles buscam englobar e representar não é um ser material, mas um ser mental. A abrangência e a universalidade dos conceitos numéricos parecem adquirir aqui as

suas explicações. Número, como *representação*, como *realidade psíquica*, permanece livre de todas as limitações oriundas de seu entendimento como expressão de existências materiais particulares e de suas relações. Podemos reconhecer agora, em conexão com um problema especial, como aqui se repete a mesma mudança mental que anteriormente havíamos encontrado na teoria geral da lógica. A tentativa de entender o conceito como reprodução direta da realidade externa é abandonada, mas, no lugar dessa realidade externa, surge em nossa mente sua forma fenomênica. O ato de enumeração não fornece as relações das coisas nelas mesmas, mas apenas reproduz o modo pelo qual elas são refletidas na compreensão do nosso Eu.

Contudo, e por mais que essa alteração possa avançar o problema, permanece ainda um elemento que é compartilhado com a dedução sensualista. Novamente a doutrina do número não consegue obter um fundamento lógico *independente*; ela forma agora um apêndice da *psicologia*, assim como anteriormente era um caso especial da física (Cf. acima). Para a psicologia, entretanto, “representação” significa em última análise nada mais que um conteúdo psicológico definido, que aparece no sujeito individual segundo circunstâncias especiais, e que podem ser destruídos novamente da mesma forma. Tal conteúdo é diferente nos diversos indivíduos e, mais ainda, com respeito ao mesmo sujeito, uma vez que ao desaparecer nunca retorna precisamente da mesma forma. Assim, o que é dado aqui é apenas uma *realidade determinada e limitada temporalmente*, não um estado que pode ser retido numa imutável identidade lógica. É o cumprimento dessa última exigência, entretanto, que constitui todo o significado e valor dos conceitos numéricos puros. A proposição $7 + 5 = 12$ não se reporta a nenhuma conexão com experiências de representação, ocorridas no passado ou a ocorrer no futuro nos indivíduos pensantes, mas estabelece uma conexão que, de acordo com uma expressão platônica, liga o sete e o cinco neles mesmos com o doze nele mesmo. O objeto ao qual esse julgamento é dirigido tem, a despeito de sua idealização, uma *determinação* única que nitidamente o diferencia dos conteúdos variáveis de uma representação. A *imagem* psicológica do dois pode, no caso de uma pessoa, vir acompanhada de uma certa representação

espacial, e ausente no caso de uma outra, pode agora surgir vividamente, logo depois tenuemente, mas o *significado* aritmético de dois não é afetado por nenhuma dessas diferenças.⁴ O que o conceito “é” e significa só pode ser expresso entendendo-o como portador do ponto de partida de certos juízos, como uma totalidade de relações possíveis. Conceitos são idênticos quando podem ser substituídos uns pelos outros em todas as afirmações nas quais aparecem, quando toda relação que vale para um, também pode ser aplicada ao outro. Se usarmos esse critério, a diferenciação total entre o significado *lógico* do conceito de número e a concepção *psicológica* da representação é imediatamente revelada. As relações características que prevalecem na série de números não são pensáveis como propriedades de um dado conteúdo de representação. É sem sentido dizer que uma representação é maior ou menor que uma outra, o dobro ou o triplo, que uma é divisível pela outra, etc. E o postulado de uma *infinitude* de números exclui, igualmente, qualquer concepção desta natureza, pois todo o “ser” de uma representação é exaurido, em sua imediaticidade, em sua ocorrência real. Se os números são realidades na consciência individual, podem apenas ser “dados” em grupos finitos, *i.e.*, compreendidos na consciência como elementos particulares.

Conteúdos de representação e atos de representação

Todavia, essa crítica, estabelecida na oposição entre os conceitos numéricos puros e o conteúdo psicológico da sua representação, parece não ter captado o campo do ser psíquico em todo seu significado e alcance. Pode ser objetado, com razão, que o que é característico do número não se revela em um conteúdo qualquer da consciência, particular e isolado, justamente porque existe aqui um pressuposto universal que controla e dirige a *origem* e a *formação* de conteúdos em geral. A ação, pela qual delimitamos uma unidade qualquer, e a síntese, pela qual tais unidades são reunidas em novas formas, constituem a única condição sob a qual podemos falar de uma variedade de elementos e de suas conexões. Apenas a *atividade* de diferenciação e conexão, e não qualquer conteúdo particular

4 Cf. Frege, op. cit., p. 37.

dela resultante pode ser o desejado correlato psicológico dos conceitos numéricos. Não com *objetos*, sejam eles da realidade interna ou externa, mas com *atos de apercepção*, que a determinação numérica se conecta e para onde retorna em busca de seu sentido real. A “universalidade” intrínseca ao conceito numérico puro pode assim ser entendida e fundamentada em uma nova direção. Mesmo o sensualismo reconhece essa universalidade, mas ele a compreende, de acordo com sua teoria fundamental, como uma marca reificada, que se espalha uniformemente em um grupo de objetos particulares. “Todos os números”, escreve Mill, “são números de alguma coisa, e não existe nada como um número abstrato. Mas, embora os números tenham de ser números de alguma coisa, eles podem ser números de qualquer coisa. Portanto, as proposições relativas aos números têm a notável peculiaridade de ser proposições relativas a qualquer coisa, a todos os objetos, a todas as existências de qualquer espécie conhecida de nossa experiência.”⁵ Dessa forma a propriedade matemática de enumerabilidade de coisas é averiguada aqui da mesma maneira como qualquer propriedade física: assim como aprendemos, por uma comparação contínua de casos individuais, que todos os corpos são pesados, também, por um método análogo, descobrimos sua determinação numérica. Reconhecemos, entretanto, que a afirmação da universalidade do número, na medida em que ela se sustenta num procedimento desse tipo, é ganha, em verdade, de forma sub-reptícia, pois nada nos assegura que os casos que extrapolam as nossas experiências mostrem as mesmas propriedades obtidas nos casos efetivamente observados e que assim obedeçam às leis aritméticas. Um novo ponto de vista para a fundamentação do número só é alcançado através de uma dedução psicológica mais madura e mais profunda dos conceitos numéricos a partir dos atos fundamentais de conexão e separação aperceptiva em geral. Nessa acepção o número é chamado universal, não porque está *contido* como uma propriedade física em qualquer indivíduo, mas porque representa uma *condição constante* de *julgamento* concernente a cada indivíduo como indivíduo. A consciência dessa universalidade não é ganha através de uma pluralidade indefinida de casos, mas já é pressuposta na apreensão de cada um deles, pois a associação desses indivíduos em um

5 Mill, *A System of Logic*, Livro II, Cap. 6, §21

todo inclusivo só é possível pelo fato de o pensamento reconhecer e fixar-se em uma regra alhures bem sucedida, em *identidade* conceitual, a despeito de todas as diferenças e peculiaridades da aplicação.

Dessa forma, nesse esforço de dedução que volta dos *conteúdos* de representação acabados para os *atos* pelos quais eles são formados, o problema lógico real do número nem é bem resolvido, como também sofre um retrocesso. Pois, qualquer que seja o valor construtivo que atribuímos às ações puras do pensamento, elas permanecem, no seu sentido puramente psicológico, sempre como *ocorrências* que surgem e desaparecem com o tempo. Assim elas pertencem a um certo fluxo de consciência individual que flui aqui e agora sob as condições particulares do momento. Aqui, entretanto, a questão inicial emerge. Nos juízos aritméticos o que é expresso e estabelecido não é a relação entre realidades temporalmente limitadas, pois o pensamento vai além do campo total dos processos mentais para uma região de objetos ideais para os quais ele atribui uma forma permanente e imutável. É por conta dessa forma fundamental que cada elemento das séries numéricas conecta-se com outro de acordo com uma regra sistemática fixa. Mas, uma análise psicológica dos atos de formação de representações não pode desvelar como o um está conectado com o dois, ou o dois com o três e como todo o complexo lógico de proposições da aritmética pura emerge de acordo com essa conexão. A construção e a *fundamentação* objetiva dessa conexão sistemática pertencem a um método totalmente diferente (Cf. abaixo, especialmente Cap. VII). No começo, na verdade, esse método é um simples *pressuposto*, e sua aceitação deve parecer inteiramente problemática. Pois, que formas restam para fundamentar um conceito, se não estamos a considerá-los, nem como cópia de algo interior nem de algo exterior, nem do psíquico e nem do físico? Essa questão, entretanto, que sempre surge, é apenas a expressão de uma certa visão dogmática da natureza e da função do conceito. O sistema dos conceitos aritméticos e das proposições não é para ser avaliado em termos dessa visão. Ao contrário, o ponto de vista lógico-formal encontra um limite e um padrão exatamente nesse sistema, que desenvolveu-se gradualmente de seus pressupostos independentes e imanentes.

II

A fundamentação lógica do conceito puro de número (Dedekind)

O desenvolvimento da aritmética científica nas últimas décadas é caracterizado pela demanda crescente de deduzir o conceito de número, em seu pleno significado, a partir de premissas puramente lógicas. A ciência do espaço parece pertencer à intuição, ou talvez mesmo à percepção empírica. Por outro lado, ganha cada vez mais aceitação a ideia de que os números devam ser fundamentados sem nenhum apelo a objetos sensíveis ou a qualquer tipo de dependência de grandezas mensuráveis concretas, mas simplesmente “através de um sistema finito de passos simples de pensamento”. Nessa dedução da aritmética a partir da lógica, esta é pressuposta sob uma nova forma. “Se reconstituirmos exatamente”, diz Dedekind no início de sua dedução do conceito de número, “o que fazemos quando contamos um grupo ou uma coleção de coisas, somos levados a considerar o poder da mente de relacionar coisas, corresponder uma coisa à outra, uma coisa copiar outra, uma capacidade em geral sem a qual o pensamento é impossível. Sobre esse único, mas absolutamente inevitável, fundamento deve ser erguida toda a ciência do número...”⁶. O ponto de partida aqui parece ser a doutrina lógica tradicional, que parte de uma pluralidade de *coisas*, e do poder da mente de figurá-las. Todavia, olhando o problema com mais profundidade, vê-se claramente que os velhos termos ganham aqui um novo conteúdo e significado. As “coisas”, que serão faladas na explanação que segue, não são supostas como existências independentes dadas antes de qualquer relação, mas ganham sua existência completa na medida em que essa última é considerada pelo matemático, primeiramente em e com as relações que acerca delas são construídas. Tais “coisas” são *termos de relações*, e como tais não podem ser “dados” isoladamente, mas apenas em comunhão ideal com cada uma das demais. O procedimento de “figuração” tem também sofrido uma transformação característica. Pois não estamos interessados em produzir uma *cópia* conceitual de impressões

6 Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?* 2ª Ed., Braunschweig 1893, p. VIII.

exteriores, como fazê-la corresponder a algum aspecto particular, uma vez que figurar não significa nada mais que a *correspondência* intelectual pela qual unimos incidentalmente elementos totalmente diversos numa unidade sistemática. A questão aqui é meramente a unificação dos membros de uma série através de um princípio ordenador e não pela sua concordância em alguma parte constitutiva concreta. Depois de uma certa afirmação inicial ter sido fixada como ponto de partida, todos os elementos posteriores são dados pelo fato de uma relação (*R*) ser dada, a qual em contínua aplicação gera todos os membros do complexo. Desse modo surgem sistemas e grupos de sistema em divisão conceitual estrita sem que seja necessário que um elemento esteja conectado com outro por qualquer espécie de *semelhança* factual. A “figuração” não produz uma nova coisa, mas uma nova *ordem* necessária entre operações mentais e objetos mentais.

A lógica das relações

Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua *tendência* essencial, uma vez que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um *exemplo* da estrutura de um “conceito funcional” puro. Os pressupostos da dedução do conceito de número são dados na *lógica geral das relações*. Se considerarmos a totalidade das relações suscetíveis de organizar uma série de construções mentais, emergem, em primeiro lugar, certas *determinações formais fundamentais*, que pertencem uniformemente a certas classes de relações e as diferenciam de outras classes com estruturas diferentes. Assim, dada qualquer relação entre dois membros *a* e *b*, que simbolicamente podemos representar pela expressão *aRb*, ela pode inicialmente ser de tal forma constituída que também valha para *b* e *a*, isto é, de tal forma que da validade de *aRb* siga a de *bRa*. Neste caso chamamos a relação de “*simétrica*” e distinguimo-la, por um lado, das relações *não-simétricas*, nas quais a validade de *aRb* realmente permite

a de bRa , sem necessariamente implicá-la e, por outro lado, das relações *assimétricas*, nas quais esse tipo de recíproca não é verdadeira, ou seja, nas quais aRb e bRa não podem existir simultaneamente. Além disso, uma relação é chamada de *transitiva* quando, valendo para o par de membros a e b e b e c , valerá também para o par a e c . É dita *não-transitiva* quando essa extensão não é necessária e *intransitiva* quando é excluída pela natureza da relação em questão.⁷ Trouxemos aqui essas definições, que têm ampla aplicação no cálculo das relações, porque elas dão suporte a uma definição mais exata do que queremos compreender por *ordem* em um dado todo. É, de fato, um preconceito ingênuo olharmos a ordem que existe entre os membros de uma variedade como alguma coisa autoevidente, como se ela fosse imediatamente dada pela simples existência dos membros individuais. Na verdade, ela não está ligada aos elementos como tais, mas à relação serial pela qual eles estão conectados. Todo o seu caráter determinado e a peculiaridade específica são derivados dessa relação serial. Investigações mais acuradas mostram que é sempre alguma relação assimétrica e transitiva que imprime uma determinada ordem aos membros de um todo.⁸

O conceito de progressão

Se considerarmos agora uma série que tenha um *primeiro* membro e para a qual uma certa lei de progressão tenha sido estabelecida, de tal modo que cada um de seus membros tenha um sucessor imediato com o qual esteja ligado por uma relação unívoca, assimétrica e transitiva que valha para toda a série, então em tal “progressão” já captamos o tipo fundamental, válido para todos os objetos, que diz respeito à aritmética. Todas as proposições da aritmética, todas as operações que ela define, estão unicamente relacionadas às propriedades gerais de uma progressão. Dessa forma elas nunca são dirigidas diretamente às “coisas”, mas às relações de

7 Russell, a quem se deve essas distinções, ilustra-as com diferentes relações de parentesco; a relação “irmãos” é simétrica e transitiva, a relação “irmão” é não-simétrica e transitiva e a relação “pai” é assimétrica e intransitiva, etc. Sobre isso, e no que se segue, confira Russell *The Principles of Mathematics*, I, Cambridge, 1903. Confira também meu ensaio *Kant und die moderne Mathematik*, Kant Studien XII, p. 1 ff.

8 Para um tratamento mais pormenorizado cf. Russell, *op. cit.*, Caps. 24 e 25.

ordem que prevalecem entre os elementos de certos todos sistemáticos. As definições de adição e subtração, multiplicação e divisão, as explicações para o positivo e o negativo, números inteiros e fracionários, podem ser desenvolvidas exclusivamente nessas bases, sem necessidade de retroceder para as relações entre objetos mensuráveis concretos. Segundo essa dedução, o “estoque” inteiro dos números repousa nas relações que eles apresentam *entre eles mesmos*, e não nas suas relações com uma realidade concreta exterior. Eles não necessitam de “substrato” externo algum, mas mantêm-se e sustentam-se mutuamente, na medida em que a *posição de cada um no sistema* é claramente determinada pelos outros. “Quando”, diz Dedekind, “na consideração de um sistema simples infinito N , ordenado pela aplicação ϕ , nos abstraímos totalmente das propriedades particulares dos elementos, retendo meramente suas distinções, e nos ocupamos apenas das relações em que eles são colocados entre si pela aplicação ordenadora ϕ , então esses elementos são chamados de *números naturais*, *números ordinais* ou, também, simplesmente *números*, e o elemento fundamental 1 é chamado de *número fundamental* da *série numérica* N . No sentido dessa liberação dos elementos de qualquer tipo de conteúdo (abstração), podemos corretamente chamar de número a livre criação da mente humana. As relações ou leis, que [...] em todos os sistemas ordenados simples finitos são sempre as mesmas, quaisquer que sejam os nomes acidentalmente dados aos elementos individuais, formam o objeto primeiro da *ciência do número* ou *aritmética*.”⁹ De um ponto de vista lógico, é de especial interesse que aqui o conceito e o termo “abstração” sejam utilizados em um novo sentido. O ato de abstração não é direcionado ao isolamento de uma característica de uma coisa, mas objetiva trazer para a consciência, independente de todos os casos particulares de aplicação, o significado de uma determinada relação pura nela mesma. A função do “número” é, no seu significado, independente da diversidade factual dos *objetos que são enumerados* e essa diversidade deve então ser descartada, quando estamos interessados meramente em desenvolver o caráter determinante dessa função. Aqui a abstração possui, de fato, o caráter de uma liberação, ela significa *concentração* lógica na

9 Dedekind, *op. cit.*, §6. Sobre o conceito de “aplicação” cf. acima. Sobre a definição de “sistema infinito simples” cf. Dedekind, *op. cit.*, §5 e §6.

conexão relacional como tal, com a rejeição de todas as circunstâncias psicológicas, que se introduzem no curso subjetivo das representações, mas que não formam nenhum aspecto constitutivo real dessa conexão.

O número como número ordinal

Tem sido ocasionalmente objetado à dedução de Dedekind que ela, em princípio, não exhibe nenhum *conteúdo* que caracterize o número, que marque sua peculiaridade e o distinga de outros objetos ordenados em série. Desde que, na determinação do seu conceito, somente o momento geral da progressão é retido, tudo o que aqui é dito sobre número é válido para qualquer progressão em geral. Dessa forma, o que é definido é a *forma da série em si*, não a sua *matéria*. Se os números ordinais em geral têm que existir, então eles devem, assim parece, ter alguma natureza e propriedade “interiores”, eles devem ser distintos de outras entidades por alguma “marca” absoluta, do mesmo modo que pontos são diferentes de instantes, ou tons de cores.¹⁰ Mas essa objeção perde o objetivo real e a essência das caracterizações de Dedekind. O que aqui é dito é exatamente o seguinte: que existe um sistema de objetos ideais cujo conteúdo integral é exaurido em suas relações mútuas. A “essência” dos números está completamente expressa em suas posições.¹¹ E o conceito de posição deve, antes de tudo, ser entendido em sua maior universalidade e extensão lógica. A distinção exigida para os elementos apoia-se em condições puramente conceituais, não em condições sensório-intuitivas. A intuição do *tempo* puro sobre a qual Kant baseou o conceito de número é, de fato, desnecessária. Na verdade, pensamos os membros da série numérica como uma sequência ordenada, mas essa sequência nada contém do caráter concreto da sucessão temporal. O três não “segue” o dois como o relâmpago o trovão, pois nenhum deles possui qualquer tipo de realidade temporal, mas, simplesmente, uma constituição lógica ideal. O significado da sequência limita-se ao fato de que

10 Cf. Russell, *op. cit.*, §242.

11 Sobre a dedução de número como “número serial” puro, cf. particularmente a exposição de G F. Lipps (Philosoph. Studien, ed. por Wundt, Vol. III), e também as recentes discussões de Natorp, que desenvolve essas idéias com especial clareza e profundidade. (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910, Cap. 3 e 4.)

o dois entra como uma *premissa* na determinação do três, de modo que o significado de um conceito só pode ser explicado a partir do outro. O menor número é “pressuposto” pelo maior e fora disso não existe qualquer relação física ou psicológica de mais cedo ou mais tarde, mas uma relação pura de dependência conceitual sistemática. O que caracteriza a posição “mais tarde” é a circunstância de que ela resulta da unidade fundamental, através de uma aplicação mais complexa da relação geradora e, conseqüentemente, toma os elementos que a precede como partes e fases lógicas constitutivas de si própria. Assim, o tempo (se o compreendemos como “forma concreta” do “sentido interno”) pressupõe o número, mas, inversamente, o número não pressupõe o tempo. A aritmética pode ser definida como a ciência do tempo puro somente quando removemos do conceito de tempo (como Hamilton faz, por exemplo), qualquer caracterização particular, e simplesmente retemos o momento de “ordem progressiva.”¹²

É exatamente nisso que repousa a vantagem metódica da ciência do número: nesse método “o quê” dos elementos de uma determinada conexão progressiva é abandonado, e simplesmente o “como” dessa conexão é levado em conta. Aqui encontramos pela primeira vez um procedimento geral de importância fundamental para a formação total dos conceitos matemáticos. Dado um *sistema de condições*, que pode ser satisfeito com diferentes conteúdos, então podemos manter a forma do sistema como um *invariante* em si mesma, inalterado pelos diferentes conteúdos, e desenvolvermos suas leis dedutivamente. Desse modo produzimos uma nova forma “objetiva”, cuja estrutura independe de qualquer arbitrariedade. Seria uma ingenuidade acrítica confundir o *objeto* que surge dessa forma com coisas reais efetivas e sensíveis. Não podemos ler desse objeto, empiricamente, suas “propriedades” e nem precisamos, pois ele está diante de nós em todas as suas determinações, tão logo nos apossamos, em sua pureza, da relação da qual ele se desenvolve.

12 Sobre a definição de álgebra como “ciência do tempo puro ou da ordem em progressão” de William Hamilton e sua relação com o conceito kantiano de tempo, cf. meu ensaio “Kant und die moderne Mathematik”, *Kant Studien* XII, p. 34 f.

As teorias de Helmholtz e Kronecker

Por mais fundamental que seja o momento conceitual da ordem, ele ainda não exaure por completo o conteúdo do conceito de número. Um novo aspecto aparece tão logo o número, que até agora foi deduzido como uma *sucessão* puramente lógica de construtos mentais, é compreendido e aplicado como uma expressão de *multiplicidade*. Essa transição do número ordinal puro para o *número cardinal* é feita de forma uniforme nas diversas teorias de números ordinais da aritmética, como a de Dedekind e, em particular, as de Helmholtz e Kronecker. Dado um sistema finito qualquer, podemos relacioná-lo com a totalidade dos números previamente desenvolvida de uma forma clara e definida, fazendo com que cada elemento do sistema corresponda a uma e somente uma posição nessa totalidade. Dessa forma estamos finalmente aptos, seguindo a ordem pré-fixada das posições, a fazer corresponder ao último membro do sistema um certo número ordinal n . Entretanto, essa correspondência, que conclui o processo, contém em si própria todas as fases anteriores; pois, desde que a progressão de 1 a n só pode ser feita de uma maneira, o número que alcançamos reproduz a operação total no seu caráter específico. O número n , que foi inicialmente tomado como característica do último elemento, pode agora ser considerado sob um outro ponto de vista, como característica do *sistema global*. Nós o chamamos de *número cardinal* do sistema em questão e dizemos que o sistema consiste de N elementos.¹³ Evidentemente, é dado como pressuposto que existe um e apenas um cardinal para um dado grupo e que assim a posição que alcançamos ao final do processo é independente da *ordem* pela qual sucessivamente consideramos e destacamos os elementos do grupo. Esse pressuposto, contudo, como Helmholtz particularmente mostrou, pode ser provado rigorosamente a partir das premissas da teoria ordinal, sem necessidade de introduzir um novo postulado, bastando a condição de que a variedade considerada seja um sistema *finito*. As definições das operações fundamentais da aritmética podem também ser transferidas sem dificuldade para a nova espécie de números. Dessa forma a formação da *soma* ($a + b$) significa, do ponto de vista do número ordinal puro, que começando de a , nós “contamos” b passos, isto

13 Cf., particularmente, Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen*, §161, p. 54.

é, que determinamos o lugar na série que alcançamos quando coordenamos os números que segue a a , membro por membro, com os elementos da série $1, 2, 3, \dots b$. Essa explanação continua válida sem modificação quando passamos para a adição de números cardinais. É evidente que da combinação dos elementos de dois grupos, associados aos números cardinais a e b , resulta novo grupo C , cujo número de elementos é dado pelo número $(a + b)$ no sentido anteriormente caracterizado. A consideração de “números cardinais” não traz nenhuma propriedade e nenhuma relação, que não tenha sido previamente deduzida a partir da consideração do simples elemento de ordem. A única vantagem é que as fórmulas desenvolvidas pela teoria ordinal ganham uma aplicação mais ampla, uma vez que elas podem, de agora em diante, ser lidas em duas linguagens diferentes.¹⁴

Mesmo que nenhum novo conteúdo *matemático* seja produzido através dessa transição é indubitável que na formação do número cardinal surge uma nova função lógica. Da mesma forma que na teoria do número ordinal os passos individuais como tais são estabelecidos e desenvolvidos em uma sequência definida, aqui também se sente a necessidade de compreender a série não somente nos seus elementos sucessivos, mas como um todo ideal. O momento precedente não é para ser meramente abandonado pelo seu sucessor, mas para ser retido neste último em seu importe lógico global, de modo que o último passo do procedimento contenha nele próprio todos os passos anteriores e a lei de suas conexões mútuas. É exatamente nesta síntese que a sequência dos números ordinais é desenvolvida num sistema unitário fechado em si próprio, no qual nenhum elemento existe meramente para si mesmo, mas, ao contrário, representa a estrutura e o princípio formal da série inteira.

Crítica às tentativas de dedução nominalista

Se essas duas ações lógicas fundamentais forem assumidas na base de toda diferenciação e conexão de números, então nenhum outro pressuposto especial será preciso para determinar o campo das operações da aritmética. Com isto é satisfeita a demanda para uma dedução puramente racional, que evita toda dependência de relações empíricas de objetos físicos. Na verdade,

¹⁴ Cf. Helmholtz, *Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet* (Philosoph. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipzig, 1887, p. 33).

é precisamente esse elemento distintivo que tem sido frequentemente mal entendido na avaliação da teoria “ordinal” de número. A explanação da teoria, como feita por Helmholtz, por exemplo, leva necessariamente ao entendimento de que, antes de tudo, grupos concretos de objetos são pressupostos como dados e que todo o trabalho do pensamento é exaurido na introdução dos vários símbolos correspondentes a essa diversidade de coisas. Entretanto, “símbolos” como tais nada mais são que grupos de objetos perceptíveis, que se distinguem uns dos outros visualmente por meio da forma e da posição. Assim, a nossa capacidade de nos abstrairmos das propriedades imediatas das coisas nas afirmações que envolvem relações numéricas justifica-se, porque substituímos a realidade das coisas pelas suas “cópias” sensíveis. O verdadeiro começo da formação do número não seria assim uma abstração dos objetos físicos, mas, pelo contrário, uma solidificação e concentração do seu importe sensório. Cada interpretação desse tipo que diferentes matemáticos parecem ter assumido nas suas exposições da teoria ordinal do número, contradiz a sua real e profunda tendência lógica. Os “símbolos” produzidos deixariam de ser símbolos e perderiam sua função característica, se eles fossem julgados meramente de acordo com o que eles sensorialmente são, e não de acordo com o que eles intelectualmente significam. O que permaneceria, na verdade, seriam apenas certas “imagens”, as quais nós poderíamos investigar em sua forma, tamanho, posição e cor. Mas nenhum “nominalismo” matemático, por mais extremado que seja, já tentou alguma vez transformar o significado de juízos válidos sobre números em afirmações desse tipo. É apenas a ambiguidade no emprego do conceito de símbolo, apenas a circunstância de que por conceito pode ser entendido, ora a simples existência de um conteúdo sensório, ora o objeto ideal simbolizado por este último, que torna possível essa redução para o esquema nominalista. Leibniz, cujo pensamento dirigiu-se o tempo todo para a ideia de uma “característica universal”, apontou com toda a clareza filosófica para esse fato lógico aqui mostrado, opondo-se assim às teorias formalistas de sua época. A “base” da verdade, como ele afirma, não reside nunca nos símbolos, mas nas relações objetivas entre as ideias. Fosse de outra maneira, teríamos de distinguir tantas formas de verdade quantas fossem as maneiras de simbolização. Entre os matemáticos modernos, especialmente Frege tem mostrado, em

uma crítica detalhada e penetrante, que a aritmética dos símbolos sobrevive apenas por ser infiel a si própria. No lugar dos símbolos vazios, o significado dos conceitos aritméticos aparece despercebido ao longo do argumento¹⁵.

Na teoria dos números ordinais puros, a interpretação nominalista forma apenas uma capa externa, a qual deve ser retirada para se alcançar o núcleo real do pensamento lógico matemático. Uma vez feito isso, o que retemos é o momento puramente racional, pois “ordem” não é algo que pode ser imediatamente apontado nas impressões sensórias, mas sim algo que pertence a elas apenas em virtude de relações intelectuais. Portanto, a teoria em sua forma pura não requer o pressuposto de um grupo de coisas particulares dadas fisicamente, como se tem argumentado contra ela.¹⁶ As variedades que ela fundamenta não estão presentes empiricamente, porém definidas idealmente, são totalidades construídas progressivamente a partir de um certo início e de acordo com uma regra constante. Nessa regra também estão enraizadas todas as determinações genuinamente “formais”, que distinguem as séries de números e as fazem o tipo fundamental de qualquer conexão conceitualmente inteligível.

15 Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Vol. II, Jena, 1903, pp. 69 ff., p. 139.

16 Cf. Couturat, *De l'Infini mathématique*, Paris, 1896, p. 318 ff.

III

Os conceitos de número e de classe

Se, contudo, olharmos o efetivo desenvolvimento moderno dos princípios da matemática, ele pareceria como se o tratamento anterior da matéria tivesse perdido o momento essencial que completa a caracterização lógica do número. Em todas as tentativas feitas de reduzir o conceito de número em “constantes lógicas” puras, o conceito de classe tem sido considerado como uma condição necessária e suficiente. A análise do número parece se completar apenas quando seu conteúdo especial é deduzido da função geral do conceito. Mas, de acordo com a teoria lógica dominante, a formação de conceitos não significa nada mais que a reunião de objetos em espécies e gêneros em virtude da subsunção sob atributos gerais.

Dessa forma, para se entender o conceito de número, tem-se primeiramente de remover dele tudo aquilo que não se adequa a esse esquema. Mas aqui surge uma dificuldade fundamental para a teoria. Se estamos considerando não o pensamento de número em geral, mas o conceito deste ou daquele determinado número, então não estamos tratando de um conceito lógico universal mas sim de um conceito individual. Não se trata aqui de indicar a espécie que pode ser apontada para uma dada quantidade de exemplos individuais, mas da fixação de uma certa posição definida dentro de um sistema global. Existe apenas um “*dois*”, somente um “*quatro*”, e ambos possuem certas propriedades e características matemáticas que eles não dividem com nenhum outro objeto. Se a redução do conceito de número ao conceito de classe, a despeito de tudo isso, é possível, então é preciso tomar uma outra direção. Para determinar o que o número “é”, respeitando a sua essência pura, não tentaremos analisá-lo diretamente em partes constitutivas mais simples, mas perguntar primordialmente pelo significado da igualdade de números. Tão logo seja estabelecido em que condições devemos considerar dois grupos como possuindo o mesmo valor numérico, a peculiaridade da “marca”, que assumimos como idênticas em ambos, é, dessa forma, indiretamente determinada. O critério de igualdade numérica de dois grupos, contudo, consiste em que uma certa

relação pode ser dada, em virtude da qual os elementos dos dois grupos podem *ser mutuamente coordenados um a um*. Por conta desse processo de coordenação, estabelecemos certas conexões entre as infinitas classes possíveis, unindo num complexo global aqueles grupos que dessa forma podem ser coordenados. Em outras palavras, unimos numa espécie todas as variedades para as quais existe tal relação de “equivalência” ou coordenação um a um, ao mesmo que consideramos os grupos nos quais essa condição não é satisfeita como pertencentes a diferentes espécies. Quando isso é feito, qualquer grupo individual, em virtude do caráter da equivalência, pode ser considerado como um representante perfeito de todas as espécies, pois, desde que se pode mostrar que dois grupos equivalentes a um terceiro são também equivalentes entre si, basta provar que para um dado todo M que ele pode ser coordenado membro a membro com qualquer grupo do complexo global, a fim de estabelecer que o mesmo é verdadeiro para todos os grupos do complexo em questão. Agora, se abstrairmos a relação comum, que cada todo de tal complexo tem um com o outro e a consideramos como um possível objeto do pensamento, alcançamos o momento que na linguagem ordinária chamamos o número desses todos. “O número que pertence a um conceito F ”, afirma Frege, ao qual devemos essa dedução em seus passos principais, “é a extensão do conceito: numericamente igual a F .” Nós percebemos o número de um conceito não apenas quando consideramos os objetos por ele caracterizados neles mesmos, mas também quando incluímos todas aquelas classes cujos elementos estão na relação de correspondência um a um com aqueles do todo em consideração.

A teoria de Russell dos números cardinais

A característica dessa concepção é que ela simplesmente toma o ponto de vista ordinário como critério de igualdade numérica e enfatiza-o como o caráter constitutivo peculiar sobre o qual repousa todo o conteúdo do conceito de número. Enquanto a visão tradicional pressupõe os números individuais como “dados”, como conhecidos, e decide, tomando por base esse conhecimento, sobre suas igualdades ou desigualdades, aqui o processo se inverte. Somente a relação expressa na igualdade é que é conhecida; os

elementos que entram nessa relação possuem seus significados inicialmente indeterminados e apenas pela igualdade é que são gradativamente determinados. “Nosso objetivo é”, escreve Frege acerca do procedimento geral, “modelar o conteúdo de um julgamento, o qual pode ser interpretado como uma igualdade, de tal maneira que em cada membro da igualdade exista um número. Queremos assim [...] *determinar por intermédio do conceito já conhecido de igualdade o que deve ser considerado como igual.*” Aqui uma linha metodológica é claramente definida, a qual é fundamental na construção de qualquer conceito matemático; o “construto” deve ganhar sua constituição total a partir das relações que ele satisfaz. (Cf. acima) O único ponto que resta verificar é se na relação de equivalência entre classes realmente tomamos uma relação que é logicamente mais simples que a totalidade de funções, que na teoria ordinal conduz as séries sistemáticas dos números ordinais. Um progresso da análise seria, evidentemente, apenas alcançado quando pudéssemos nos abstrair de todas as funções e ainda assim obtermos, através de um novo caminho, a construção completa do reino dos números e de suas leis. É nesse ponto então que toda a investigação crítica deve se concentrar. É realmente possível a dedução da série numérica a partir do conceito de classe, ou essa dedução move-se num círculo através do emprego tácito de conceitos tirados exatamente do campo que ela se propõe a deduzir?¹

A teoria que tem sido desenvolvida aqui, embora em nítido confronto com a interpretação empírica da natureza do número, concorda com ela em uma característica formal: ela também entende o número como uma “propriedade comum” a certos conteúdos e grupos de conteúdos. A base das afirmações numéricas, contudo, como é especialmente enfatizado, não é para ser procurada nas próprias coisas físicas sensórias, mas globalmente nos conceitos dessas coisas. Todo julgamento acerca de relações numéricas prescreve certos atributos não aos objetos, mas aos seus conceitos, através dos quais eles são divididos em classes com propriedades peculiares. “Quando eu afirmo: *Vênus tem 0 luas*, não existe efetivamente nenhuma *lua* ou agregado de *luas* do qual alguma coisa pudesse ser dita; mas uma propriedade é associada ao conceito “*lua de Vênus*”, a saber, que ele não compreende objeto algum. Quando eu afirmo: a carruagem do

imperador é puxada por quatro cavalos, eu associo o número quatro ao conceito “cavalos que puxam a carruagem do imperador”. Este único fato explica a aplicabilidade universal das asserções numéricas, que cobrem, igualmente, tanto o material como o imaterial, fenômenos interiores como exteriores, tanto coisas como acontecimentos ou experiências. Essa aparente diversidade do campo das coisas que podem ser enumeradas mostra, olhando-se mais de perto, uma rigorosa uniformidade, pois a enumeração nunca diz respeito aos próprios conteúdos heterogêneos, mas aos conceitos que os compreendem, sempre da mesma natureza lógica. A exposição anterior mostrou como isso pode ser precisamente entendido; uma certa determinação numérica é atribuída a conceitos quando eles são reunidos em classes com outros conceitos com os quais eles estão numa relação de correspondência *um a um* dos elementos de sua extensão.

A crítica às teorias de “classe”

Contra essa explanação levanta-se de saída uma objeção. A teoria aqui defendida não está interessada de forma alguma em pensar arbitrariamente o conceito geral de número, mas em indicar a real função que o número possui no total do conhecimento. Precisamente ela enfatiza, em oposição à interpretação que parte do número ordinal puro, que as propriedades “lógicas” do número aqui deduzidas são justamente aquelas que são determinantes e essenciais no “uso cotidiano”. Uma dedução técnica que meramente tem em vista os objetivos da aritmética científica deve opor-se a uma dedução natural que contempla as aplicações concretas do número. No entanto, um exame mais acurado mostra que essa meta não é alcançada, pois o que aqui é logicamente deduzido não é, de forma alguma, idêntico ao significado real que associamos aos julgamentos numéricos no conhecimento factual. Se nos limitarmos meramente às considerações anteriores, seremos de fato capazes de, por meio delas, comparar diferentes grupos de elementos e olhá-los como similares de um certo ponto de vista. Porém, não adquirimos nenhuma caracterização suficiente de seu “número”, no sentido comum da palavra. Nosso pensamento poderia percorrer qualquer quantidade de conjuntos “equivalentes” e considerar

suas relações mútuas sem adquirir qualquer consciência característica dos conceitos numéricos puros resultantes do processo. O significado específico de “quatro” ou “sete” jamais poderia resultar da simples reunião de uma quantidade qualquer de grupos de “quatro” ou “sete” elementos, a não ser que antes se entenda os grupos individuais como seqüências ordenadas de elementos, ou seja, como números no sentido da teoria ordinal. Nenhuma reinterpretação lógica pode transformar o “quantos” dos elementos, no sentido comum, em uma simples afirmação a respeito de “igual a quantos”. Isso permanece como um problema independente e como tarefa do conhecimento. A consideração dessa tarefa, entretanto, conduz a uma oposição metodológica mais profunda entre as duas interpretações de número. É a especificidade fundamental da teoria ordinal que nela o número individual não significa nada em si mesmo, que um valor fixo é atribuído a ele apenas através de sua *posição no sistema total*. A definição do número individual determina de imediato e diretamente a relação na qual ele se coloca diante dos demais membros do grupo, e essa relação não pode ser eliminada sem a perda do conteúdo inteiro dos conceitos numéricos particulares. Na dedução geral do número cardinal, que estamos considerando, essa conexão é eliminada. É também necessário que essa dedução erija e logicamente deduza um princípio fixo de ordenação dos números individuais, embora o significado dos elementos deva ser estabelecido antes dessa disposição e independente dela. Os membros são determinados como propriedades comuns de certas classes, antes ainda que qualquer coisa tenha sido estabelecida a respeito de suas posições sequenciais. Na verdade, todavia, é precisamente nesse momento que inicialmente aqui se exclui, que está enraizado o real caráter numérico. A construção conceitual que fundamenta o número não tende a enfatizar as *similaridades*, como é o caso da doutrina tradicional de abstração, mas procura enfatizar e manter a diversidade. A consideração de conjuntos, que podem ser mutuamente coordenados membro a membro, pode levar à separação de uma marca idêntica neles. Essa marca, todavia, ainda não é em si mesma “número”, mas meramente uma propriedade lógica ainda não suficientemente definida. Tal propriedade torna-se número apenas quando ela se separa de outras “marcas” de mesmo caráter lógico, aparecendo com

elas em relações de “*mais cedo*” ou “*mais tarde*”, ou “*mais*” ou “*menos*”. Mesmo aqueles pensadores, que levaram adiante de forma mais rigorosa e consistente a explanação de número através de classes de equivalência, enfatizam que essa explanação é irrelevante para os objetivos metódicos da matemática pura. O que o matemático considera no número são meramente as propriedades nas quais repousam a ordem das posições. O número, em si mesmo, pode ser o que ele quiser, mas, para a análise e a álgebra, só entra em consideração aquilo que pode ser pura e completamente desenvolvida sob a forma de uma “progressão”.¹⁷ Rigorosamente falando, uma vez isso admitido, a disputa acerca da prioridade metódica do número ordinal está encerrada. Pois, onde se adquire informações mais precisas acerca da “essência” do número, no sentido de crítica do conhecimento, se não na sua mais ampla aplicação científica?

O apelo ao significado do conceito de número no pensamento pré-científico também não resiste à crítica. Pelo menos as análises psicológicas não oferecem apoio à teoria. Toda reflexão no estágio atual do pensamento, ao contrário, mostra claramente a diferença interna entre o pensamento de equivalência e aquele do número. Fosse o número apenas o que resulta dessa dedução, então seria uma tarefa peculiarmente complicada e difícil destacar o processo pelo qual tal conceito surge e é mantido na consciência. Pois número significa aqui uma relação entre duas classes inteiramente heterogêneas em conteúdo, que são conectadas apenas pela mera possibilidade de coordenação mútua. Mas que motivação mental deveria existir em geral para relacionar grupos não-similares entre si. Qual o sentido de, por exemplo, colocar lado a lado a classe das luas de Júpiter com a das estações do ano, o conjunto das peças do jogo de boliche com o conjunto das musas? Tal comparação é inteligível depois do “valor numérico” de cada uma dessas classes e da concordância indireta entre elas terem sido estabelecidas de uma outra maneira. Mas, por outro lado, onde esse valor não é pressuposto, mas adquirido por comparação, a comparação, ela própria, carece de algum padrão ou guia fixo. Tem sido argumentado, contra a teoria da equivalência, que ela leva a um “relativismo extremo” na medida em que a determinação do número deve ser uma propriedade que

17 Cf. Russell, op. cit., §230. Sobre o conceito de progressão cf. acima.

não pertence ao grupo propriamente dito, mas em relação a outros grupos. Essa crítica é, no mínimo, ambígua, pois o conceito de número pode, de fato, ser em qualquer forma de dedução, apenas um conceito relacional puro. Apenas o campo e, por assim dizer, o lugar lógico da relação é aqui deslocado. Pois enquanto na teoria ordinal estamos preocupados com construções ideais que se relacionam entre elas, aqui cada construção individual é deduzida da relação das “classes” dadas.

A definição lógica de zero e de unidade

Os pressupostos aqui assumidos vêm à luz tão logo se tente dar uma definição estritamente lógica dos números individuais a partir do ponto de vista delineado e se tente determinar as condições sob as quais dois desses números devem ser considerados como sucessivos. De fato, devem surgir graves dificuldades na explanação do zero, pois, obviamente, não existe sentido algum em se falar de coordenação um a um dos diferentes membros das duas classes, no caso em que, por definição, uma dessas classes não contem membro algum. Mas, mesmo que essa dificuldade pudesse ser removida por meio de uma complicada reinterpretação lógica do conceito de equivalência,¹⁸ o círculo na explanação se tomaria claro quando partíssemos para a definição do “um”. O que significa conceber um objeto como “um” é assumido como conhecido desde o início, pois a “equinumerosidades” de duas classes é conhecida exclusivamente pelo fato de podermos corresponder cada elemento da primeira classe com um e somente um elemento da segunda. Essa observação, simples e trivial como parece ser, frequentemente tem dado margem à controvérsia. Tem sido objetado que é diferente quando eu tomo o número um em seu significado estritamente matemático ou simplesmente no sentido vago expresso por um artigo indefinido. É esse último sentido que é pressuposto quando eu sou solicitado a tomar qualquer membro de uma classe u e relacioná-lo a um membro de uma outra classe v . “Que cada indivíduo ou cada membro de uma classe, num certo sentido, é um”, escreve Russell, por exemplo, “é naturalmente incontestável, mas não segue disto que

18 Cf. sobre este ponto: Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 82 ff.; Russell. p. 113, e a crítica de Kerry, *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.* XI, p. 287 ff., e também Poincaré, *Science et Méthode*, Paris, 1908, Bk. II. Para a crítica de Frege, cf. Natorp, op. cit., p. 112 ff.

o conceito de “um” é pressuposto quando falamos de um indivíduo. Podemos, se preferirmos, considerar, inversamente, o conceito de indivíduo como o conceito fundamental, a partir do qual o conceito de um é deduzido.” Sob esse ponto de vista o significado da afirmação que a classe u possui “um” elemento (no sentido aritmético) é determinado pelo fato de que essa classe não é nula e que se x e y são u 's então x é idêntico a y . Uma caracterização semelhante é fixar o significado do conceito de correspondência um a um entre termos: R é uma tal relação se, no caso de x e x' terem a relação R com y , e x possui a relação R com y e y' , então x , x' e também y , y' são idênticos.¹⁹ Todavia, é fácil de ver que aqui a função lógica de número não é bem assim deduzida, mas reescrita através de uma paráfrase técnica. A fim de entender a explanação dada é no mínimo necessário que se compreenda um termo x como idêntico a si mesmo, enquanto que simultaneamente o relacionamos com um outro termo y e julgemos o primeiro como concordando ou diferindo do último de acordo com circunstancias especiais. Agora, se tomarmos esse processo de posicionamento e de diferenciação como base, vemos que nada mais foi feito do que pressupor o número no sentido da teoria ordinal. Assim, por exemplo, a classe de 2 objetos é definida por Russell pelas condições de que ela em geral possui termos e que, se x é um de seus termos, existe um outro termo y da classe que é diferente de x e que, além disso, se x e y são termos diferentes da classe u e z é diferente de x e y , então toda classe que contém z é diferente de u . Vemos agora, para completar a explanação, como os elementos x , y , z são produzidos em progressiva diferenciação e, por isso, são indiretamente diferenciados como primeiro, segundo, terceiro,membros.

Em geral, a fim de colocar os diferentes números na forma de uma determinada “progressão”, - e é nessa forma, como vimos, que se apoia primordialmente seu significado e uso científico - precisamos de um princípio que nos permita, quando um número n qualquer for dado, definir seu sucessor. Essa relação de “vizinhança” entre dois números é agora determinada, de acordo com a teoria, comparando entre si as correspondentes classes u e v e correspondendo seus elementos membro a membro. Se restar na classe (v) um elemento que não possua correspondente algum na outra classe, então designamos v em relação a u como a classe

19 Cf. Russell, §124-126, §496. Frege, p. 40 ff.

imediatamente superior. Postula-se assim que primeiro selecionamos como um todo a parte de v que pode ser coordenada membro a membro com u , a fim de selecionar o membro que permanece desconectado nessa coordenação como um outro “segundo”. Assim a progressão de uma unidade para a seguinte é baseada na mesma síntese intelectual que suporta a teoria do número ordinal. A única diferença metodológica consiste em que essas sínteses aparecem na teoria ordinal como construções livres, enquanto que aqui elas dependem das classes dadas de elementos.²⁰

Os pressupostos do conceito de classe

Uma consideração final decisiva, no entanto, mostra que a ordem lógica dos conceitos é invertida nessa interpretação. A determinação do número por classes de equivalências pressupõe que essas classes sejam dadas em si como pluralidade. O conceito de “semelhança” de classes que fundamenta o significado de números cardinais exige, no mínimo, a consideração de dois todos conectados por uma certa relação. Tem sido enfatizado que para o estabelecimento dessa relação um a um, não é necessário que os membros das duas variedades sejam previamente numerados, mas que, ao contrário, seja indicada uma lei geral que conecta cada elemento da primeira variedade com outro qualquer da segunda. Mas, mesmo que desistíssemos, de acordo com esse ponto de vista, de uma enumeração prévia das classes individuais que comparamos, permaneceria a situação de que temos que opor as classes uma à outra como todos, e dessa forma a entenderíamos como “duas” diferentes unidades. Poderia ser objetado que essa diferença estaria diretamente dada pela diferença lógica pura entre os conceitos de classes e com isso não seria possível nem necessária uma dedução posterior. Retornaríamos assim das próprias

20 A fim de explicar a relação que existe entre dois membros vizinhos das séries de números naturais, Frege, por exemplo, parte da proposição: “existe um conceito F e um objeto x compreendido por ele de tal forma que o número que pertence ao conceito F é n e o número compreendido por F exceto x é m ”; isto é explicado como equivalente a proposição que n é o sucessor imediato de m na série dos números naturais. Op. cit., p. 89. Dessa forma é feita aqui uma distinção dentro da totalidade F , pela qual um único membro x é selecionado e oposto aos demais: todos esses outros são então usados na definição da vizinhança número “imediatamente inferior”. Temos aqui novamente apenas uma circunlocução do ponto de vista “popular”, que distingue cada membro da série de números de seus vizinhos pela adição ou subtração de uma “unidade”.

classes para as relações geradoras que lhes fundamentam e que lhes dão seus limites e determinações. A diferença nos todos sistemáticos reduz-se à diferença na lei conceitual que lhes dão origem. Desse ponto de vista, contudo, pode-se deduzir diretamente, como se mostra, o sistema de números como números ordinais puros sem o desvio através do conceito de classe. Pois necessitaríamos apenas assumir a possibilidade de diferenciar uma sequência de construtos mentais puros através das diferentes relações com um elemento fundamental que sirva como ponto de partida. A teoria do número ordinal apresenta assim o mínimo essencial que nenhuma dedução lógica de número pode evitar. Embora a consideração de classes equivalentes seja da maior importância para as aplicações do conceito de número, elas não pertencem ao conteúdo original.

Conceito genérico e conceito relacional

Ao mesmo tempo o conflito de teorias matemáticas desemboca novamente nas questões lógicas básicas que formam nosso ponto de partida. Nas diferentes interpretações do conceito de número repete-se a disputa mais ampla entre a lógica dos conceitos gerais e a lógica dos conceitos relacionais. Se o esforço para obter o conceito de número daquele de classes fosse bem sucedido, a forma tradicional da lógica ganharia uma nova fonte de confirmação. A ordenação de indivíduos em hierarquia de espécies seria agora, como antes, o verdadeiro objetivo de todo conhecimento, tanto empírico como exato. Essa conexão tornou-se bem clara nas tentativas de fundamentar a teoria lógica dos números cardinais. De acordo com Russell, se eu apreendo o pensamento “*dois homens*”, então tenho formado o produto lógico dos conceitos “*homem*” e “*par*”, e a afirmação de que existe dois homens diz apenas que um certo complexo é dado que pertence simultaneamente a classe “*homem*” e a classe “*par*.”²¹ Fica evidente nessa altura que a teoria não levou adiante as idéias críticas fundamentais que a originou. Frege e Russell consideravam como o mérito decisivo de sua doutrina, o fato de o número não aparecer como uma propriedade de coisas físicas, mas como uma afirmação acerca de certas propriedades de classes, e que dessa forma

21 Cf. Russell, *op. cit.*, §111.

os objetos em si não formam a base dos julgamentos numéricos, mas sim os conceitos desses objetos (cf. acima). É incontestável que, comparada com a interpretação sensória, essa mudança é bem mais profunda e provoca uma liberação extraordinária do pensamento. Contudo não basta enfatizar o caráter puramente conceitual das afirmações numéricas, se conceitos substanciais e conceitos funcionais ainda são colocados em um mesmo plano. Números aparecem, de acordo com essa visão, não como expressão da condição fundamental que possibilita cada pluralidade, mas como uma “marca” que pertence a pluralidade de classes dada e que delas pode ser separado por comparação. Repete-se assim a deficiência fundamental de toda doutrina de abstração: um esforço é feito para ver o que guia e controla a formação de conceitos, *i. e.*, um ponto de vista puramente “categórico” como parte constitutiva dos objetos comparados (cf. acima). A teoria mostra-se ao final como sendo uma tentativa sutil e ampliada de lidar, por meio do esquema geral do conceito genérico, com um problema que pertence, em seu significado e escopo, a um novo campo e pressupõe um outro conceito de conhecimento.²²

22 De fato não são apenas os pontos de vista lógicos, mas também razões de natureza matemática, que levam a explanação do número por meio de classes de equivalência. Somente com essa fundamentação pareceu ser possível produzir uma teoria que não ficasse limitada desde o início aos números finitos, mas que incluísse e caracterizasse numa única dedução tanto os números “finitos” quanto os “infinitos.” O aspecto da coordenação mútua um a um de grupos parecia de fundamental importância, pois ele permanece quando se abstrai a finitude e portanto da enumerabilidade de grupos, - de acordo com a interpretação ordinária de enumeração como avanço sucessivo de unidade para unidade. Por mais frutífero que tenha sido o conceito de “potência”, que surge nessa conexão, não tem sido de forma alguma provado que ele é idêntico ao conceito de número. O significado puramente matemático do conceito de “potência” não altera-se, evidentemente, se o consideramos como o princípio original do número ou como um resultado derivado que pressupõe uma outra explanação de número. As propriedades, comuns aos números finitos e transfinitos, não contém de forma alguma o elemento essencial para a construção do número em geral: o “*summun genus*”, no sentido da lógica do conceito genérico, não é idêntico aqui a origem conceitual do conhecimento. (Sobre o problema dos transfinitos, cf. abaixo p. 80 ff.).

IV

A ampliação do conceito de número

As tentativas anteriores de estabelecer o caráter do conceito de número e o princípio de sua formação não tomaram ainda a questão naquela universalidade e amplitude ganhas no desenvolvimento da matemática moderna. É com o número, em sua forma e significado mais primitivos, que se relacionam as tentativas de dedução feitas tanto pela teoria das classes como pela teoria ordinal. Fundamentalmente o ponto de vista dos pitagóricos não foi ainda abandonado: o “número”, em seu sentido restrito de número inteiro, ainda constitui o único problema efetivo. O sistema científico da aritmética, contudo, somente conclui-se nas ampliações sofridas pelo conceito de número pela introdução das oposições entre números negativo e positivo, fracionário e inteiro e racional e irracional. Essas ampliações são - como matemáticos proeminentes tem asseverado - meramente transformações técnicas, que somente podem ser explicadas e justificadas nas aplicações, ou essas ampliações possuem a mesma função lógica que predomina já no primeiro estabelecimento do “número”?

A teoria de Gauss para os números negativos e imaginários

As dificuldades na introdução de qualquer novo tipo de número, sempre encontradas sejam eles os negativos e irracionais, sejam eles os imaginários, são facilmente entendidas se considerarmos que em todas essas transformações, o real substrato das afirmações numéricas ameaça desaparecer cada vez mais. A enumeração, em seu sentido mais fundamental e por meio de objetos sensíveis, pode ser mostrada como “real” e dessa forma como válida. O significado de “dois” ou “quatro” parece não constituir nenhum problema sério, pois o mundo empírico das coisas nos oferece em toda parte grupos de duas ou quatro coisas. Com a primeira generalização e ampliação do conceito de número, contudo, desaparece esse conteúdo substancial, no qual especialmente se apóia a interpretação ingênua. O conceito e a própria designação “imaginário” é a expressão

de um pensamento que em sua primeira aproximação se efetiva em cada um dos novos tipos de número e lhes confere sua marca característica. São julgamentos e afirmações a respeito do “irreal” que reclamam para si um valor cognitivo definido e indispensável. Essa conexão e o princípio geral, para o qual se voltam todos os diferentes métodos de ampliação do número, é descrita por Gauss com extrema clareza e distinção em uma passagem, na qual ele se coloca a tarefa de fundamentar a verdadeira “metafísica do imaginário”. “Números positivos e negativos”, ele afirma, “só encontram aplicação onde aquilo que é enumerado tem um oposto, que unido a ele é idêntico a aniquilação. Em estrito senso esse pressuposto só ocorre onde não existem substâncias (objetos imagináveis em si mesmos), mas apenas relações entre objetos são contadas. É postulado dessa forma que esses objetos são ordenados de alguma forma numa série, e.g., $A, B, C, D, \dots$ e que a relação de A para B pode ser considerada como a mesma que existe de B para C . Nesse caso agora pertence ao conceito de oposição nada mais que a reversão da relação; de modo que, se a relação (e assim a transição) entre a A e B é representada por $+1$, a relação de B para A é representada por -1 . Na medida em que tal série é ilimitada em ambas as direções, todo número real inteiro representa a relação de algum membro, escolhido arbitrariamente como início, para algum membro definido da série”. A dedução dos números imaginários se apóia, além disso, no fato de que os objetos em investigação não são mais considerados como ordenados numa única série, mas exigindo para seu ordenamento a consideração de uma série de séries, necessita dessa forma a introdução de uma nova unidade ($+i, -i$). Eliminando aqui todos os detalhes da dedução surge bem clara a visão lógica dominante. O sentido do conceito de números ampliados não pode ser compreendido enquanto se insiste em mostrar o que eles significam em substâncias, em objetos concebidos neles mesmos, mas revela-se imediatamente quando neles se vê a expressão de *conexões* puras que governam as relações numa série construtivamente produzida. Uma substância negativa, que seria ao mesmo tempo um ser e um não-ser, seria uma *contradictio in adjeto*. Uma relação negativa é apenas o correlato lógico necessário do conceito de relação em geral, pois toda relação de A para B pode também ser representada e expressa como uma relação

de B para A . Se nós considerarmos, portanto, a relação geradora (R) que fundamenta a transição de um membro da série de números para o que lhe segue imediatamente, postulamos também a relação do membro seguinte para o precedente, definindo assim uma segunda direção de progressão, que pode ser entendida como inversa da primeira, ou como a relação inversa (R'). Os números positivos e negativos ($+a$, $-a$) aparecem agora meramente como expressão de progressão nessas duas direções das relações (Ra , $R'a$). A partir dessa concepção fundamental, podem ser deduzidas todas as operações de cálculo dentro do campo ampliado dos números, pois todas essas operações são fundadas no caráter de número puro como número relacional e expressam claramente esse caráter.²³

Fundamentação aritmética e geométrica

Novamente esse desenvolvimento não será acompanhado em todas as suas fases particulares, mas apenas em exemplos típicos nos quais a tendência lógica do pensamento é mais claramente expressa. É na dedução dos números irracionais que o novo princípio é verificado de forma mais saliente. Inicialmente, uma dedução dos números irracionais pode ser tentada por dois caminhos. Poderíamos tanto partir das relações entre segmentos geométricos dados, como da exigência de solubilidade de certas equações algébricas. O primeiro método, predominante até a época de Dedekind e Weierstrass, fundamenta o novo número no conceito de espaço, ou seja, nas relações encontradas entre objetos mensuráveis. Parece novamente ser o caso de experiências com objetos físico-espaciais que controlam o processo de formação do conceito matemático e prescrevem sua direção. Todavia, torna-se evidente que pelo menos o apelo às relações entre coisas empíricas concretas deve falhar neste ponto. As relações entre as medidas das coisas são conhecidas apenas por meio da observação e, assim, dentro dos limites impostos pelos erros de observação. Exigir uma determinação absolutamente exata nesse campo é confundir a própria natureza da questão. Assim, o sistema ordinário dos números fracionários

23 Cf. aqui particularmente a exposição profunda e a prova dessa conexão em Natorp, op. cit., Caps. III e IV.

já é, obviamente, um instrumento mental adequado em todos os aspectos para responder as questões que surgem nesse campo. Pois, dentro desse sistema, não existe diferença mínima, uma vez que entre dois elementos quaisquer, não importando a sua proximidade, sempre existe um novo elemento pertencente ao sistema. Assim é oferecida uma distinção conceitual que nunca é alcançada nas relações observáveis das coisas, e muito menos ultrapassada. Dessa forma as relações entre medidas ganhas através de experiências externas jamais pode nos levar ao conceito de irracional em seu significado matemático estrito. Ao contrário, esse conceito deve surgir e se fundamentar de dentro no círculo das prescrições que apoiam a conexão sistemática dos conhecimentos matemáticos. Em todo caso, não são os corpos da realidade física, mas os segmentos puramente ideais da geometria que podem fornecer o desejado substrato para a derivação dos irracionais. O novo problema não surge pela concepção de grandezas dadas e efetivamente disponíveis, mas das leis de determinadas construções geométricas. Uma vez isso reconhecido, a questão seguinte é que a construção, indispensável em qualquer tentativa de dedução, deve desenvolver-se e justificar-se a partir do princípio fundamental do próprio número. O deslocamento da questão do número para o espaço destruiria a unidade e perfeição do próprio sistema da álgebra.

O método algébrico ordinário, que introduz os valores irracionais como soluções de determinadas equações, é claramente inadequado, pois confunde a introdução de um postulado com sua efetivação. Pois, independente do fato de existirem uma infinidade de valores irracionais que não podem ser representados como raízes de equações algébricas, tal explanação não decide se o objeto produzido por elas é univocamente determinado ou se existem diversos valores diferentes satisfazendo as condições impostas. Uma definição adequada não deve caracterizar o objeto ideal ao qual ela é dirigida, meramente através de alguma “marca” particular a ele pertencente, mas deve abrangê-lo e determiná-lo plenamente na sua individualidade característica, que o distinga de todos os outros objetos. Essa individualidade, entretanto, é completamente determinada para qualquer valor numérico, quando sua posição no sistema total é dada juntamente com sua dedução, e com isso é fixada sua relação com todos

os outros membros conhecidos do domínio dos números. Essa posição relativa inclui, desde o início, todas as demais propriedades que podem ser atribuídas ao número individual, pois todas essas propriedades dele seguem e nele se baseiam.

A explanação de Dedekind para os números irracionais

Essa idéia condutora aparece em sua forma mais pura na bem conhecida explanação de Dedekind dos números irracionais como “cortes”. Se partirmos da totalidade das frações racionais, uma fração sendo definida como uma razão numérica e sem apelo a grandezas mensuráveis e divisíveis, e considerando apenas as relações ordinais puras,²⁴ então todo elemento individual a , que podemos selecionar dessa totalidade, separa a própria totalidade em duas classes A e B . A primeira dessas classes inclui todos os números menores que a (*i.e.*, aqueles que precedem a na ordem sistemática do todo) e a segunda todos os números que são “maiores” que a (*i.e.*, os que seguem a). Se, contudo, a designação de qualquer fração individual implicitamente inclui a separação do sistema total, a recíproca desta proposição não é válida, pois nem toda separação, estrita e claramente definida, que pode ser feita intelectualmente, corresponde a um determinado número racional. Por exemplo, se considerarmos qualquer número inteiro positivo D que não seja quadrado de um número inteiro, então ele sempre estará entre dois quadrados, de modo que um inteiro positivo A pode ser escolhido a satisfazer $A^2 < D < (A + 1)^2$. Se reunirmos agora todos os números cujos quadrados são menores que D em uma classe A e todos os que são maiores que D reunidos em uma classe B , então qualquer valor racional possível pertence a uma dessas classes, de modo que a separação aqui introduzida esgota completamente o sistema dos números racionais. Todavia, como se pode mostrar, não existe nenhum elemento nesse sistema que produza essa separação e que seria assim maior que todos os números da classe A e menores que todos da classe B . Alcançamos assim por meio de uma regra conceitual - pela qual qualquer outro número poderia ser escolhido - uma relação precisa e clara entre classes de números, a qual,

24 Mais particularmente, cf., p. ex., Russell, *op. cit.*, §§144 ff., §230.

todavia, não é representada por nenhum valor numérico individual na variedade definida acima. É essa circunstância que agora provoca a introdução de um novo elemento “irracional”; um elemento que não tem outra função e significado a não ser o de representar conceitualmente a própria “unicidade da separação”. O novo número, nesta forma de dedução, não é assim arbitrariamente concebido, nem é introduzido apenas como um mero “símbolo”, mas aparece como a expressão de um todo complexo de relações, as quais foram inicialmente definidas de forma estritamente lógica. Ele representa, desde o início, um determinado conteúdo lógico relacional no qual ele pode, de volta, ser decomposto.

O conceito de corte

A objeção que tem sido freqüentemente levantada contra a dedução de Dedekind, tanto pelo lado da filosofia como pelo da matemática, é que ela envolve uma hipótese indemonstrável. A *existência* de um, e somente um, elemento numérico em qualquer caso de separação do sistema dos números racionais não é provada, mas simplesmente asseverada a partir de um *postulado* geral. De fato, a exposição de Dedekind permite essa consideração na medida em que ela parte de analogias geométricas com o objetivo de clarear o pensamento fundamental. A *continuidade da linha reta*, é dito, é expressa no fato de que quando todos os pontos de uma linha reta são separados em duas classes de tal maneira que todo ponto da primeira classe está à esquerda de todo ponto da segunda classe, então *existe um e somente um ponto da linha reta* que produz a separação de todos os pontos, cortando assim a reta em dois pedaços.²⁵ O próprio Dedekind caracteriza essa propriedade da reta como um axioma, pelo qual reconhecemos de início a continuidade da reta e nela “introduzimos idealmente” sua continuidade. “Se, em geral, o espaço tem uma existência real, ele não precisa ser necessariamente contínuo, pois inúmeras de suas propriedades permaneceriam as mesmas caso ele fosse descontínuo. E mesmo se estivéssemos convencidos da descontinuidade do espaço, nada nos impediria de fazê-lo contínuo pelo preenchimento intelectual

25 Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, Ed 2, Braunschweig, 1892, p. 9 ff.

de suas lacunas, se assim o desejássemos. Esse preenchimento, contudo, consistiria na criação de novos pontos individuais e seria feito de acordo com o princípio acima”.²⁶ Tal oposição entre “ideal” e “real” pode de fato levar à ideia de que nenhuma determinação conceitual, que se impõe a nós no entendimento do domínio dos números, necessitaria então envolver uma determinação do ser. O passo de uma conexão sistemática ideal para a existência de um novo elemento parece envolver uma *metabasis eis allo genos*. Na verdade não se trata aqui de nenhuma transição injustificada, pois pelo menos no domínio dos números toda a separação dualista entre ser ideal e ser real, entre “essência” e “existência” é irrelevante. Mesmo que no caso do espaço tal separação entre o produto de uma construção geométrica livre e o que o espaço “é” pudesse possivelmente ser mantida, ela perderia no campo do número puro todo seu significado. Nenhum número - os inteiros e, muito menos, os fracionários e irracionais - “é” alguma coisa diferente daquilo que é dito em certas definições conceituais. A hipótese de que para toda separação completa ou “corte” do sistema dos números racionais “existe” um, e somente um, número correspondente ao corte não implica dessa forma nenhum significado paralelo. O que aqui é dado com absoluta clareza é a determinação da própria separação. Quando o sistema de números racionais é separado em duas classes **A** e **B** por uma espécie de regra conceitual, podemos decidir com absoluta certeza se algum de seus elementos pertence a uma classe ou a outra e, além disso, mostrar que essa alternativa não deixa de considerar membro algum, *i.e.*, que a separação resultante é completa e exaustiva. O “corte” possui como tal uma “realidade” lógica indubitável, que não precisa ser garantida por nenhum postulado. Além disso, a ordem pela qual os diferentes “cortes” seguem um ao outro não é arbitrária, mas é precisamente prescrita pelos seus conceitos originais. Dados dois cortes (**A**, **B**) e (**A'**, **B'**), chamamos o primeiro maior que o segundo quando um elemento *a* pode ser indicado pertencente à classe **A** da primeira partição e à classe **B'** da segunda. Existe assim um critério fixo e universal para a determinação da ordem serial dos “cortes” individuais. Por isso as formas assim produzidas têm o caráter de número puro. Pois o número, em seu significado original, não possui caráter específico algum,

26 Idem, p. 12.

mas é simplesmente a expressão mais abrangente da forma ordinal e serial em geral. Toda vez que tal forma ocorrer, o conceito de número encontra aplicação. Os cortes “são” números porque eles formam em si mesmos uma variedade estritamente ordenada, na qual a posição relativa dos elementos é determinada de acordo com uma regra conceitual.

O número como expressão da forma ordinal e serial

Não se trata, portanto, na criação dos novos elementos irracionais, de supor ou assumir de alguma forma o “ser” de outros elementos “entre” os membros conhecidos do sistema dos números racionais. Essa forma de colocar a questão é, na realidade, em si própria sem sentido e ininteligível. Trata-se, na realidade, de que acima da ordem da totalidade originalmente dado, surge um sistema escalonado e mais complexo de determinações serialmente arranjadas. Esse sistema inclui a totalidade anterior e a toma para si próprio, pois a marca característica de sucessão pertencente aos “cortes” vale diretamente para os próprios números racionais, que podem ser entendidos e representados como “cortes”. Portanto, encontra-se aqui um ponto de vista inclusivo que determina a posição relativa de todos os membros tanto do antigo como do novo sistema. Vê-se assim como a idéia básica da teoria ordinal do número é mantida. É preciso então abandonar a ideia de que o número surge pela adição sucessiva de unidades e que sua verdadeira natureza conceitual é baseada nessa operação. Tal processo contém, na verdade, um princípio que resulta em totalidades ordenadas, mas de forma alguma o único princípio de produção de tais totalidades. A introdução dos irracionais é, em última análise, nada mais do que a expressão geral desse pensamento. Ele dá ao número toda a liberdade e escopo de um método para a produção de ordem em geral, em virtude do qual membros podem ser posicionados e desenvolvidos em seqüência ordenada, sem limitar-se a nenhuma relação especial. O “ser” conceitual do número individual surge assim puro e claramente em sua própria função conceitual, pois se na concepção usual que inicialmente suporta a dedução de Dedekind, um certo número previamente dado “produz” ao mesmo tempo um corte definido no sistema, o processo é ao final revertido, pois

essa produção vem a ser a condição necessária e suficiente para podermos falar de “existência” de número. O elemento não pode ser separado de complexo relacional, pois ele não significa nada mais que este complexo e ao mesmo tempo a sua expressão em forma concentrada.

O problema dos números transfinitos

Um novo rumo toma a ideia geral que fundamenta a formação de números quando se passa do domínio dos números finitos para aquele dos *números transfinitos*. Aqui acumulam-se as efetivas dificuldades *filosóficas*, pois o conceito de infinito, que aqui é o centro da discussão, tem sido abordado mais no domínio da metafísica que no da matemática. O próprio Cantor, quando no curso de suas fundamentais investigações criou o sistema de números transfinitos, evocou todas as oposições escolásticas entre infinito potencial e infinito atual, entre infinito e indefinido.²⁷ Com isso somos forçados finalmente a sair da questão do puro significado epistêmico dos conceitos para o problema do *ser* absoluto e suas propriedades. O conceito de infinito parece designar as fronteiras da lógica e o ponto limite no qual ela toca outra região além de sua esfera.

O conceito de “potência”

Todavia, os problemas que conduzem a criação dos números transfinitos surgem com absoluta necessidade de pressupostos puramente matemáticos. Eles surgem na medida em que nós generalizamos o conceito fundamental de “equivalência”, que desde o início era o critério de igualdade numérica de conjuntos finitos, para torná-lo aplicável a conjuntos infinitos. Duas totalidades, - independente se o número de seus elementos é limitado ou ilimitado - são equivalentes ou tem a mesma “potência”, quando seus membros podem ser mutuamente associados um a um. Evidentemente que a aplicação desse critério não pode ser efetivamente conduzida no caso de grupos infinitos através da coordenação dos elementos *individualmente*

27 Cf. particularmente Cantor, *Zur Lehre vom Transfiniten*, Gesammelte Abhandl. aus der Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik. Halle a. S. 1890.

um com os outros, mas pressupõe que uma *regra geral* pode ser dada pela qual uma correlação completa é estabelecida e que pode ser de pronto verificada. Assim temos certeza que a cada número par $2n$ corresponde um número ímpar $2n + 1$ e que, se n percorre todos os números inteiros, os dois grupos de números pares e ímpares são exaustivamente relacionados um a um. O conceito de “potência”, que dessa forma é introduzido, ganha somente um interesse especificamente matemático quando se mostrar que ele em si mesmo seja suscetível de diferenciação e *gradação*. Designando todas as totalidades cujos elementos podem corresponder-se um a um com a série de números naturais como pertencentes à *primeira potência*, então surge a questão se a totalidade das possíveis variedades neles esgota-se ou se existem conjuntos com outra posição em relação a propriedade especificada. Este último caso é o que de fato ocorre, como pode ser provado. Enquanto a passagem dos números inteiros positivos para a totalidade dos números racionais não produz mudança alguma na potência, e o mesmo sucede quando passamos do sistema de números racionais para o sistema dos números algébricos, o sistema assume um novo caráter quando acrescentamos a totalidade dos números transcendentos e então o completamos para a variedade dos números reais. Essa variedade representa assim um novo nível acima do nível anterior, pois, por um lado, ela inclui totalidades de primeira potência e, por outro, vai além deles, pois quando tentamos corresponder seus elementos com aqueles da série de números naturais permanece sempre uma infinidade de elementos não associados.²⁸ A introdução dos números transfinitos α_1 e α_0 é meramente para fixar essa característica diferença básica. O novo número significa aqui nada mais que um novo *ponto de vista*, de acordo com o qual totalidades infinitas podem ser ordenadas. Um grupo mais complexo de características distintivas resulta quando colocamos ao lado dos números cardinais transfinitos, que se limitam a fornecer a potência de grupos infinitos, o sistema dos números ordinais correspondentes, que surge quando não só comparamos os conjuntos em questão em relação ao número de seus elementos, mas também considerando a *posição* dos membros da

28 Para uma exposição mais detalhada, cf. meu ensaio “Kant und die moderne Mathematik” (Kant-Studien XII, 21 ff.); para os detalhes consultar a bibliografia do ensaio, bem como a apresentação de Cantor no Mathemat. Annalen.

totalidade. Atribuímos aos conjuntos bem-ordenados²⁹ M e N o mesmo número ordinal ou o mesmo “tipo ordinal”, quando os elementos de cada um deles podem ser mutuamente associados um a um, mas mantendo-se *em ambos a sequência original*. Assim, se E e F são elementos de M , e E_1 e F_1 os elementos correspondentes em N , a posição relativa de E e F na sucessão do primeiro conjunto concorda com a posição relativa de E_1 e F_1 na sucessão do segundo. Em outras palavras, se E precede F no primeiro conjunto, então E_1 deve preceder F_1 no segundo.³⁰ Portanto, enquanto na comparação das potências de duas variedades pode ser utilizado qualquer arranjo de seus elementos, no estabelecimento do seu tipo ordinal estamos limitados a um certo tipo de sucessão prescrita. Se designarmos todas as séries que podem ser associadas sob essa condição com a sequência de números naturais como tipo ordinal ω , então podemos, adicionando a tais séries na sua totalidade 1, 2 ou 3 membros, formar séries dos tipos $\omega + 1$, $\omega + 2$, $\omega + 3$. Além disso, unindo dois ou mais sistemas do tipo ω , podemos criar o tipo ordinal 2ω , 3ω , ..., $n\omega$, e pela repetida aplicação deste procedimento produzimos séries dos tipos ω^2 , ω^3 , ..., ω^n , ou mesmo dos tipos ω^ω , ω^{ω^ω} , etc. E eles não são de forma alguma introduzidos como meros símbolos arbitrários, mas são sinais de determinações e *diferenciações* conceituais efetivamente dadas e que podem ser claramente apontadas no domínio dos variedades infinitas. A forma da *enumeração* é dessa forma apenas uma expressão da necessária *diferenciação* lógica, que somente dessa forma ganha uma interpretação clara e adequada.

A produção de números transfinitos ordinais

Os problemas metafísicos do infinito atual desaparecem completamente nesse tipo de dedução. Pois trata-se, como tem sido corretamente enfatizado,³¹ nas novas formas numéricas não tanto de “números infinitos”, mas de “números de alguma coisa infinita”; isto é, de expressões matemáticas que criamos com o objetivo de conceber e

²⁹ Para a definição de “grupos bem-ordenados”, cf Cantor, *Grundlagen einer allgemeineren Mannigfaltigkeitslehre*, §2.

³⁰ Cantor, op. cit, §2, p. 5.

³¹ S. Kerry, *System einer Theorie der Grenzbegriffe*, Leipzig e Wien, 1890, p. 68. f.

fixar certas características distintivas de totalidades infinitas. Os conflitos que resultam da junção dos conceitos de “infinito” e de “realidade” estão totalmente afastados, pois nos movemos inteiramente no domínio de construções *ideais* puras. Esses conflitos podem ser apresentados em forma dupla, dependendo deles serem considerados do lado do objeto ou do lado do sujeito, do lado do mundo ou do lado da atividade do Eu cognoscente. Do primeiro ponto de vista, a impossibilidade do infinito atual é mostrada pelo fato de que os *objetos*, aos quais é dirigido o ato de enumeração e que são pressupostos, como parece ser o caso, ocorrerem apenas em números finitos. Não importa a amplitude e o escopo que atribuímos ao número abstrato, o *contado* é sempre pensado como incluído entre certos limites, pois eles são acessíveis para nós exclusivamente pela experiência, que progride de caso para caso. Olhando do outro ponto de vista, é a *própria síntese psicológica do ato de enumeração* que exclui o infinito atual, pois nenhum “entendimento finito” pode realmente apresentar um número ilimitado de unidades e adicioná-las sucessivamente uma a outra. Mas ambas as objeções perdem sua força diante do “transfinito” quando o limitamos ao seu significado estritamente matemático. A “matéria” da enumeração a nossa disposição é ilimitada, pois ela não é de natureza empírica, mas sim lógico-conceitual. Não são afirmações acerca de coisas, mas juízos a respeito de *números* e de *conceitos numéricos* que são combinadas. Dessa forma o “material” pressuposto não deve ser pensado como dado externamente, mas nascido de construções livres. Tão pouco não se exige processos psicológicos de *atos de representação* particulares isolados e sua subsequente composição. O conceito do transfinito serve bem mais ao pensamento oposto: representa a independência do puro conteúdo lógico de número do ato da “enumeração”, no sentido ordinário da palavra. Já na fundamentação dos números irracionais foi inevitável a consideração de classes infinitas de números, as quais puderam ser representadas e apreciadas na totalidade de seus elementos exclusivamente através de uma regra conceitual geral, e não por uma contagem elemento por elemento. A nova categoria de números dá a essa distinção fundamental a importância mais ampla possível. Cantor distingue expressamente a “função lógica” que fundamenta o transfinito do processo de construção sucessiva e síntese de unidades. O número ω não é

o resultado da junção indefinidamente repetida de elementos particulares, mas é meramente a expressão do fato de que a totalidade ilimitada de números naturais, na qual não existe o “último termo”, “é dado em sua sucessão natural de acordo com a lei.” “É até permitido pensar o número recém-criado ω como o limite para o qual tendem os números $1, 2, 3, \dots, \nu, \dots$, se com isto nada mais é entendido que o fato de que ω é o primeiro número inteiro que segue todos os números ν , isto é, maior que qualquer número $\nu \dots$ A função lógica que ω nos propicia é, obviamente, diferente do primeiro princípio de geração. Eu a chamo o segundo princípio de geração dos números reais inteiros e a defino de forma mais precisa: dada qualquer sucessão definida de números reais inteiros, entre os quais não existe um que seja o maior, então de acordo com o segundo princípio de geração um novo número é criado que é considerado como o limite desses números, isto é, como o primeiro número maior que cada um deles.”³²

Os dois “princípios de geração” de número (Cantor)

Fundamentalmente esse “segundo princípio de geração” somente é possível e frutífero porque ele não representa nenhum procedimento totalmente novo, mas apenas preserva uma ideia que é imprescindível em qualquer fundamentação lógica de número. Considerações das propriedades de coisas externas, tais como aquelas de conteúdos psíquicos particulares e atos de representação, revelaram-se incapazes não somente de construir a série de números “naturais” em sua legítima ordem, mas também de torná-la mesmo inteligível. Já aqui não era o simples acréscimo de uma unidade a outra que dominava a formação de conceitos, mas mostrou-se que os elementos individuais da série de números, e com isso sua extensão total, só podiam ser deduzidos pela consideração de uma e da mesma *relação geradora*, concebida como *idêntica em seu conteúdo* e mantida constante em todas as diversas aplicações particulares. É essa mesma ideia que agora ganha uma formulação mais apurada. Assim como a multiplicidade infinita dos números naturais ao final é estabelecida através de um conceito, isto é, de acordo com um princípio universal, também seu conteúdo pode ser

32 Cantor, Grundlagen, §11, p. 33.

novamente englobado num único conceito. Para o pensamento matemático, a relação fundamental que inclui em si todos os elementos que dela derivam torna-se, ela própria, um novo elemento, uma espécie de unidade fundamental, da qual uma nova forma de construção de número se inicia. A totalidade infinita dos números naturais, na medida em que ela é “dada por uma lei”, isto é, na medida em que ela é considerada e tratada como uma unidade, torna-se o ponto de partida para uma nova construção. Da primeira ordem surgem outras ordens cada vez mais complexas, que usam a primeira ordem como material básico e a fundamenta. Uma vez mais vemos a liberação do conceito de número do conceito de *multiplicidade coletiva*. Pretender entender e representar o “número” ω como um agregado de unidades individuais seria sem sentido, e negaria seu próprio conceito. Por outro lado, garante-se o ponto de vista ordinal, pois não há contradição no conceito que introduz um novo elemento que segue todos os demais da série de números naturais, desde que se garanta que essa totalidade seja ignorada e logicamente exaurida em um conceito simples.

Também o problema da infinitude do tempo deve de saída ficar totalmente excluído. Pois o sentido de “sucessão” em uma série é independente da sucessão temporal concreta. Como três não segue o dois no sentido de uma sucessão de eventos, mas que a relação indica meramente a circunstância lógica de que a *definição* de três “pressupõe” a de dois, vale o mesmo num sentido mais estrito ainda para a relação entre o transfinito e os números finitos. Que o número ω é para ser colocado “depois” de todos os números finitos da série de elementos naturais, significa ao final apenas esse mesmo tipo de dependência conceitual na sequência de fundamentação. Os juízos que envolvem o transfinito revelam-se como afirmações complexas que podem ser reduzidas por análise às determinações relacionais entre totalidades infinitas de números “naturais”. Nesse sentido prevalece uma permanente continuidade conceitual entre os dois domínios. As novas construções são “números” na medida em que elas possuem nelas mesmas uma forma serial prescrita, e, portanto, obedecem certas leis de *conexões* aritméticas, que são análogas aquelas dos números finitos, ainda que não concordem com elas em todos os pontos.³³

33 Para a aritmética do transfinito, cf. particularmente Russell, *op. cit.*, §286, §294.

Assim as novas formas de números negativo, irracional e transfinito não são introduzidas no sistema de números a partir do exterior, mas cresce a partir do desdobramento contínuo da função lógica fundamental que foi efetiva desde seu início. Uma nova direção básica aparece, contudo, assim que nós avançamos do sistema completo e fechado dos números reais para os sistemas de números complexos. Trata-se agora, segundo a “metafísica do imaginário”, que Gauss fundou e desenvolveu, não mais do estabelecimento da lei mais geral da ordem de uma série, mas antes com a unificação da uma pluralidade de séries, as quais, cada uma, é dada por uma relação geradora definida. Com esta transição para uma variedade multidimensional, surgem problemas lógicos que encontram suas formulações completas no campo da geometria geral, além dos limites da doutrina pura de números.

La división de los deberes jurídicos según las fórmulas de Ulpiano

Fiorella Tomassini

(CONICET- Universidad de Buenos Aires)

En la tradición del derecho natural, las fórmulas de Ulpiano (*honeste vive, neminem laede y suum cuique tribue*)¹ eran utilizadas para explicar los principios de la filosofía práctica; usualmente se consideraba el primer mandato como el principio fundamental de la ética, y a los otros dos, como principios fundamentales del derecho.² En los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, Kant también utiliza esas fórmulas para ordenar su sistema de *ius naturae*. En efecto, los tres mandatos clásicos sirven allí como “principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes internos, externos y en aquellos que contienen la deducción de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción” (RL, AA 06: 237). La interpretación kantiana de los deberes de Ulpiano ha sido objeto de discusión en la literatura especializada, en particular, en lo que respecta al deber jurídico interno, esto es, la *honestas juridica*.³ A mi modo de ver, Kant le otorga a las fórmulas clásicas un sentido novedoso y un lugar sistemático en la *Doctrina del derecho*, que solo es posible esclarecer cuando se las pone en correlación directa con sus dos principios fundamentales, a saber,

1 *Corpus Iuris Civilis*, I, I, 3: “iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere”.

2 Friedrich (2004), p. 57; Cf. V-NR/Feyerabend, AA 27: 1336; VATL, AA 23: 386; V-MS/Vigil AA 27: 527; Refl. 7078, AA 19: 243; Achenwall/ Pütter, *Elementa Iuris Naturae*, §§ 214-219, p. 74; Pufendorf, *De Officio*, §6, p. 72.

3 Cf. Klemme (2001), Oberer (2004), Friedrich (2004), pp. 58-73, Pinzani (2005), Höffe (2006) (2010), Joerden (2009), Byrd & Hruschka (2010), pp. 44-70, Ludwig (2015).

el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata.⁴ En lo que sigue, intentaré explicar con cierto detalle esta hipótesis de lectura, que ilustro con la siguiente tabla:

<u>FÓRMULAS DE ULPIANO</u>	<u>OBLIGACIÓN (INNATA O NATURAL)</u>	<u>DERECHO (INNATO O NATURAL)</u>
	<i>se corresponde con</i>	
1) <i>Honeste vive</i>	Afirmarse como un fin en sí mismo frente a los demás. ← →	Libertad como derecho innato en nuestra propia persona (el derecho de la humanidad).
2) <i>Neminem laede</i> = Principio universal del derecho	No lesionar la libertad de los otros. ← →	Libertad como derecho innato en la persona de los otros (el derecho de los hombres).
<i>Subsunción</i>		
3) <i>Suum cuique tribue</i> = Postulado del derecho público	Entrar al Estado. ← →	Potestad de coaccionar a los otros a que entren con uno al Estado.

4 Para ubicar sistemáticamente los deberes de Ulpiano, Pinzani (2005) los conecta con las tres secciones de la *Doctrina del derecho* ("Derecho estatal", "Derecho de gentes" y "Derecho cosmopolita") (Pinzani, (2005), p. 72). Höffe (2006), por su parte, relaciona el primer deber con "lo mío y tuyo innato" y el segundo deber con "lo mío y tuyo en general" (Höffe, (2006), p. 128). En contraposición, Friedrich (2004) señala que la división de los deberes de Ulpiano no se corresponde con la división entre el derecho innato, el derecho privado y el derecho público, respectivamente. Friedrich sostiene acertadamente que las fórmulas de Ulpiano designan deberes jurídicos a priori que anteceden conceptualmente a la división de los derechos subjetivos en "lo mío y tuyo interno" y "lo mío y tuyo externo". Dicho de otro modo, si no fuera posible lo mío y tuyo externo, aún seguirían teniendo validez estos tres deberes jurídicos (Friedrich, (2004), p. 72-73).

i. Honeste vive

El primer deber jurídico dice así:

1) *Sé un hombre jurídico (honeste vive). La honestidad jurídica (honestas iuridica)* consiste en afirmar su valor como hombre en relación con los otros, este deber se expresa mediante la siguiente proposición: »no te conviertas en un mero medio para los otros, sino sé para ellos al mismo tiempo un fin«. Este deber será explicado en lo que sigue como una obligación [que surge] a partir del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*lex iusti*) (RL, AA 06: 236).

Kant interpreta el mandato clásico *honeste vive* como un deber jurídico y no como un deber ético.⁵ Además, en contraposición a los restantes deberes jurídicos, sostiene que se trata de un deber interno (RL, AA 06: 237). Antes de analizar el contenido de este deber, es conveniente examinar en qué consiste exactamente su internalidad.

Kant utiliza el par interno-externo [*innere- äußere*] en relación con la clasificación de los deberes y derechos en al menos tres sentidos distintos. El primero de ellos refiere a la “división suprema” de los derechos como facultades morales de obligar a otros, esto es, a la división entre el derecho innato y los derechos adquiridos (RL, AA 06: 237). Desde la perspectiva de los derechos subjetivos, un derecho puede ser innato, si “corresponde a cada uno por naturaleza”, o adquirido, si se requiere un acto jurídico para su ejercicio legítimo. Kant señala que “lo mío y lo tuyo innato” [*das angeborne Mein und Dein*], esto es, el derecho innato, puede denominarse “lo interno” [*das innere*] (*meum vel tuum internum*) y “lo mío y tuyo adquirido” [*das erworbene Mein und Dein*], esto es, los derechos adquiridos, “lo externo” [*das äußere*] (*meum vel tuum externum*) (ibídem). Por ello, la primera parte de la *Doctrina del derecho* se titula “El derecho privado de lo mío y tuyo externo en general” porque trata sobre los derechos que requieren de un acto jurídico para su adquisición. En segundo lugar, el par interno-externo puede referir a la división entre deberes éticos y deberes jurídicos. Los

5 Para Baumgarten también la *honestas iuridica* es un principio del derecho natural, cf. *Initia*, AA 19: 45, véase Byrd & Hruschka, (2010), p. 66.

deberes externos son aquellos que surgen de la legislación jurídica “porque esta legislación no exige que la idea del deber, que es interior, sea por sí misma el motivo del arbitrio del agente” (RL, AA 06: 219). En contraposición, los deberes internos surgen de la legislación ética porque ésta “incluye en su ley el resorte impulsor interno de la acción (la idea del deber)” (ibídem). En este sentido, los deberes jurídicos son siempre externos y los deberes éticos son siempre internos. Consecuentemente, Kant afirma que la división suprema de la doctrina de las costumbres se basa en el concepto de libertad, pues este concepto hace necesario trazar una división entre los deberes de la libertad externa [*Pflichten der äußeren Freiheit*] y los deberes de la libertad interna [*Pflichten der inneren Freiheit*] (TL, AA 06: 406). En tercer lugar, Kant utiliza la distinción interno-externo para denominar los deberes para con uno mismo y los deberes para con los otros. Según la “relación objetiva de la ley con el deber” (RL, AA 06: 240), los deberes jurídicos se dividen entre aquellos que surgen del derecho de la humanidad en nuestra propia persona y aquellos que surgen del derecho de los hombres. En el primer caso se trata de deberes jurídicos para consigo mismo (deberes jurídicos internos) y en el segundo, de deberes para con otros (deberes jurídicos externos). Los deberes éticos, por su parte, se dividen entre aquellos que surgen del fin de la humanidad en nuestra propia persona y aquellos que surgen del fin de los hombres. En el primer caso, se trata de deberes éticos para consigo mismo, y en el segundo caso, de deberes éticos para con los otros (ibídem).⁶ Teniendo en cuenta esta doble distinción, podríamos decir que existen deberes externos-externos (i.e. jurídicos, para con los demás) y externos-internos (i.e. jurídicos, para consigo mismo) y deberes internos-externos (i.e. éticos, para con los demás) e internos-internos (i.e. éticos, para consigo mismo).⁷

El carácter interno del deber “sé un hombre jurídico” no responde a la primera clasificación (lo mío y tuyo interno- lo mío y tuyo externo), básicamente porque allí el par interno-externo sirve para distinguir

6 Cf. TL, AA 06: 398.

7 Cf. Ludwig, (2015), p. 68.

derechos y no deberes.⁸ Tampoco refiere a la segunda clasificación porque Kant afirma que el primer mandato de Ulpiano es un deber jurídico, y por lo tanto, no puede ser interno en el sentido de que exija que el motivo de su cumplimiento sea la idea del deber. Solo resta la tercera posibilidad: Kant interpreta la primera fórmula de Ulpiano como un deber jurídico interno porque considera que es un deber que i) surge de una legislación que permite motivos distintos a la idea del deber para su cumplimiento, i.e. es un deber de la libertad externa, y además ii) es un deber para consigo mismo, i.e. surge del derecho de la humanidad en nuestra propia persona y no del derecho de los hombres.⁹ En efecto, en las lecciones *Vigilantius*, Kant explica que

hay deberes jurídicos u *officia stricta*, a los cuales uno puede ser coaccionado, sin que ningún otro me pueda coaccionar; por ejemplo, es un deber estricto [que surge] de la humanidad en mi propia persona que no pueda disponer de mi cuerpo como propietario, incluso en esto ningún otro realmente me puede coaccionar. Tanto los deberes jurídicos para consigo mismo como los deberes jurídicos para con los otros son *officia iuris*, los primeros, internos, y los segundos, externos (V-MS/Vigil AA, 27: 581-2).¹⁰

La idea de una relación jurídica para consigo mismo parecería contradecir el concepto mismo del derecho, según el cual, el derecho solo afecta la “relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en la medida en que sus acciones, como hechos, pueden tener influencia entre sí (mediata o inmediatamente)” (RL, AA 06: 230). Ahora bien, si nos atenemos precisamente a esa definición y al contenido de la doctrina del derecho, esta contradicción aparente se disipa: ella no se ocupa *sensu strictu* de todos los

8 Tal como afirma Pinzani, (2005), p. 72. El deber relativo a la *honestas juridica* no puede ser identificado con lo “mío y tuyo interno” precisamente porque es un deber y no un derecho. En efecto, es la contracara del derecho de la humanidad en nuestra propia persona: *porque* tenemos un derecho innato (la libertad), tenemos al mismo tiempo un deber jurídico para con nosotros mismos, i.e. el deber de “ser una persona jurídica”.

9 Cf. Klemme, (2001), p. 181; Oberer, (2004), p. 204; Ludwig, (2005), p. 68 ; en contraposición, Byrd y Hruschka sostienen que no hay deberes jurídicos para con uno mismo (Byrd & Hruschka, (2010), p. 63).

10 Cf. V-MS/Vigil AA, 27: 592: “la primera sección de los deberes jurídicos (*in opposito* frente a los deberes de obligación amplia) concierne solo a los deberes para consigo mismo o los deberes jurídicos internos”.

deberes jurídicos (esto es, tanto internos como externos), sino solo de los deberes jurídicos para con los demás. En efecto, su tarea fundamental es determinar “el conjunto de condiciones, bajo las cuales el arbitrio de uno se puede unir junto con el arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad” (RL, AA 06: 230).¹¹ El principio fundamental de la doctrina del derecho es el principio universal del derecho (§ C) cuyo contenido normativo coincide, como veremos a continuación, con el segundo deber de Ulpiano (*neminem laede*), i.e. el principio de los deberes externos (RL, AA 06: 237).¹² En este sentido, la doctrina del derecho comienza con el segundo deber de Ulpiano, porque se ocupa precisamente de los deberes externos, esto es, de la relación jurídico-práctica entre las personas.

¿Cuál es entonces el lugar sistemático del deber *honeste vive*? Hasta ahora sabemos que es un deber jurídico, porque no exige que cumplamos con él motivados por la idea del deber, y que es un deber para con nosotros mismos, en la medida en que tiene como contrapartida el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. El fundamento de los deberes jurídicos para consigo mismo yace precisamente en el concepto de humanidad,¹³ no en la idea del hombre como un ser empírico o fenoménico sino como un ser nouménico: mientras que el *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona genera deberes jurídicos internos, el *fin* de la humanidad en nuestra propia persona genera deberes éticos internos. En la *Doctrina del virtud*, Kant sostiene que “la humanidad misma es una dignidad, pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otros, ni incluso por sí mismo) meramente como medio sino siempre al mismo tiempo como fin y en esto consiste precisamente su dignidad” (TL, AA 06: 462).¹⁴ Por ello Kant glosa el deber *honeste vive*

11 Dicho de otro modo, la doctrina del derecho se ocupa de los deberes jurídicos que están acompañados por la coacción externa; cf. Ludwig, (2015), p. 70.

12 Como sostengo en la próxima sección, el mandato que enuncia el principio universal del derecho y el segundo deber de Ulpiano se puede resumir en la obligación (innata o natural) de no lesionar la libertad de los otros.

13 Cf. Klemme, (2001), p. 182; Friedrich, (2004), p. 63.

14 Más adelante agrega: “mostrar respeto por el hombre como ser moral (que estima su deber sumamente) es también en sí mismo un deber que los demás tienen frente a él y también un derecho a cuya pretensión no puede renunciar. Esta pretensión se denomina *pundonor*, su fenómeno en la conducta externa *honorabilidad* (*honestas externa*)” (TL, AA 06: 464).

con la idea de “afirmar el propio valor como hombre en relación con otro” y con la prescripción de no convertirse un instrumento o un mero medio sino siempre ser un fin para los demás (RL, AA 06: 237). Dicho de otro modo, el derecho de la humanidad en nuestra propia persona nos genera el deber para con nosotros mismos de afirmar la dignidad humana en la esfera jurídica.¹⁵

Paralelamente, en la *Doctrina de la virtud*, Kant habla de la *honestas interna*. La honestidad como virtud ética consiste en oponerse a los vicios que “adoptan principios que contradicen directamente (ya según su forma) el carácter del hombre como ser moral, i.e. la libertad interna y la dignidad innata de los hombres” (TL, AA 06: 420). Estos vicios, la mentira, la avaricia y la falsa humildad, violan un deber para consigo mismo desde la perspectiva del hombre como ser nouménico, a saber, “la prohibición de privarse a sí mismo del privilegio de un ser moral, a saber, de obrar según principios, i.e. privarse de la libertad interna y, con ello, convertirse en un juego de meras inclinaciones, y por lo tanto, en cosa” (TL, 06: 420). En suma, el hombre considerado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, “como sujeto de la razón práctica-moral” (TL, AA 06: 434) tiene el deber para consigo mismo de reconocer su dignidad, su valor como fin en sí mismo; mientras que la *honestas externa* exige afirmar el carácter del hombre como ser moral, en la esfera intersubjetiva o del uso externo de la libertad, la *honestas interna* exige afirmar el carácter del hombre como ser moral, en la esfera de la interioridad o del uso interno de la libertad. En este sentido, si bien el deber jurídico “honeste vive” no es materia de la doctrina del derecho, pues ella solo se ocupa de los deberes acompañados por la coacción externa, funciona como su condición de posibilidad.¹⁶

15 “Hay deberes para consigo mismo, por lo tanto, todos los deberes jurídicos para consigo mismo son los supremos entre todos los deberes [...] Cada transgresión es una lesión del derecho de la humanidad en nuestra propia persona, nos hace además indignos de la posesión de nuestra persona que nos es confiada, y perdemos la dignidad, porque la conservación de nuestro propio valor consiste solamente en la observación del derecho de la humanidad. Perdemos todo nuestro valor interno y podemos ser considerados como un instrumento para los otros, nos volvemos una cosa de ellos” (V-MS/Vigil AA, 27: 604).

16 Cf. Höffe, (2010), p. 86.

ii. *Neminem laede*

Kant comenta el segundo deber de Ulpiano del siguiente modo:

2) No dañes a nadie (*neminem laede*), incluso si para ello debieras salir de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*lex iuridica*) (RL, AA 06: 236).

La segunda fórmula de Ulpiano es el principio de los deberes jurídicos externos, esto es, de los deberes jurídicos para con los demás. Como hemos dicho, la *Doctrina del derecho* se ocupa, en sentido estricto, de esta clase de deberes. Consecuentemente, el principio universal del derecho (i.e. el principio fundamental de la doctrina del derecho) expresa el mismo contenido del principio *neminem laede* (i.e. el principio de los deberes jurídicos externos). En efecto, la ley universal del derecho, “obra externamente de modo tal que el uso libre de tu arbitrio pueda existir junto con la libertad de cada uno según una ley universal, es ciertamente una ley que me impone una obligación” (RL, 231), a saber, la obligación de no lesionar la libertad de los demás.

Ahora bien, ¿de dónde surge esta obligación? Mientras que el primer deber jurídico según las reglas de Ulpiano surge del derecho de la humanidad en nuestra propia persona, el segundo deber jurídico surge del derecho de los hombres. Es decir, la obligación de no lesionar la libertad de los otros no se corresponde con el derecho innato propio sino con el derecho innato de los demás. Veamos con un poco más de detalle esta relación de correspondencia entre la obligación de no lesionar la libertad de los otros, esto es, el deber “*neminem laede*”, y el derecho (natural) de los hombres.

Kant sostiene que el derecho innato o natural “es uno solo” y que este “derecho único, originario, que corresponde a cada hombre en virtud de su humanidad” es “la libertad (la independencia frente al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que ella puede existir junto con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (RL, AA 06: 237).¹⁷ El derecho es,

17 El principio de la libertad innata presupone además, analíticamente, la igualdad natural y una serie de potestades jurídico-morales innatas: “la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*)”, “la cualidad de ser un hombre íntegro (*iusti*)”, y la “potestad de hacer frente a los otros aquello que en sí no perjudica lo suyo” (RL, 06: 237-238).

por definición, coacción (RL, AA 06: 231), y en su acepción “subjetiva”, i.e. *ius* como *titulum* o *potestas*, significa “la facultad moral de obligar a los otros” (RL, AA 06: 237). Conceptualmente, derecho y deber son dos caras de la misma moneda: “al derecho de una parte le corresponde un deber de la otra” (RL, AA 06: 260). Dicho de otro modo: si alguien tiene una potestad legítima frente a todos los demás, estos últimos, como consecuencia jurídica inmediata de ese *titulus*, tienen la obligación de abstenerse de lesionar aquello sobre lo cual aquél tiene una potestad. En este marco, la libertad como derecho innato (la facultad moral de obligar a los otros a no lesionar, con su acción, la propia libertad) tiene como contrapartida la obligación (innata) de no lesionar la libertad de los otros, enunciada en el segundo deber de Ulpiano y en el principio universal del derecho.

La doctrina del derecho, considerada como un sistema de principios a priori que debe determinar las condiciones de posibilidad de la compatibilidad de la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno (§E, RL, AA 06: 232), se asienta en estos dos principios fundamentales que se corresponden simétricamente entre sí: el principio universal del derecho y el principio de la libertad innata. El primero enuncia una única obligación innata o natural y el segundo un único derecho innato, cuyo contenido normativo es la libertad. En relación con estos dos principios sistemáticos, podemos ubicar el lugar de los primeros deberes de Ulpiano en la doctrina del derecho del siguiente modo: “*honeste vive*”, el principio de los deberes jurídicos internos, tiene como contrapartida el derecho de la humanidad, i.e. la libertad como derecho innato en nuestra propia persona, y expresa la obligación de afirmarse como un fin en sí mismo frente a los demás. “*Neminem laede*”, el principio de los deberes jurídicos externos, tiene como contrapartida el derecho de los hombres, i.e. la libertad como derecho innato en los otros, y expresa la obligación de no lesionar la libertad de los otros. Esta obligación es nuevamente formulada como el “principio universal del derecho”.

Resta explicar la concesión que Kant agrega a la segunda fórmula de Ulpiano (“incluso si para ello debieras salir de toda relación con otro y evitar toda sociedad”). Para ello es necesario examinar el tercer mandato clásico.

iii. *Suum cuique tribue*

El tercer deber de Ulpiano dice:

3) Entra (si no podés evitar lo último) [i.e. la comunidad con otros] en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le puede conservar lo suyo (*suum cuique tribue*) (RL, AA 06: 237).

Kant glosa este mandato señalando que la fórmula *suum cuique tribue* ha sido mal traducida por “dar a cada uno lo suyo” porque “no puede darse a alguien lo que ya tiene” (ibídem). Lo “suyo” o *suum* refiere al derecho innato, “lo mío y tuyo interno”, o lo que es propio por naturaleza. Por eso, una traducción correcta del imperativo de Ulpiano debería decir “conservar a cada uno lo suyo”. Kant agrega por último que la mejor formulación de este deber sería “entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás” (ibídem). Si tomamos en consideración la cláusula del segundo deber de Ulpiano podemos formular el mandato del siguiente modo: entra en un estado donde el derecho innato de cada uno se vea garantizado, si no es posible renunciar a toda relación y comunidad con los demás.

El deber de ingresar en el Estado es formulado por segunda vez hacia el final de la sección “El derecho privado”, bajo la forma del postulado del derecho público. En el marco del tratamiento de “lo mío y tuyo externo en general”, Kant analiza la relación práctica externa entre los hombres en un hipotético estado de naturaleza. El punto fundamental de su argumentación, a mi modo de ver, es que en un estado de derecho privado, cuyo rasgo definitorio es el vacío de justicia (*status iustitia vacuus*) (RL, AA 06: 312), no es posible evitar dañar o lesionar la libertad del otro (“lo suyo interno”), pues “antes de que se instituya un estado legal y público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros frente a los otros ante la violencia” (RL, AA 06: 312). Por consiguiente, en un estado por definición carente de un cuerpo de leyes coactivas no se podría cumplir con el mandato “no dañar a nadie”, esto es, con la prohibición enunciada en el segundo deber jurídico según las fórmulas de Ulpiano e implicada en el principio universal del derecho. Ahora bien, Kant afirma en su glosa al deber “*neminem laede*” que para evitar dañar a otro, incluso se debe intentar evadir por completo la interacción con todos los demás. Frente a ello, en

una condición donde es imposible asegurar el cumplimiento de este deber (i.e, la condición natural o pre-jurídica), se presentan dos opciones: o bien se abandona esa condición o bien se opta por el aislamiento y la evasión de toda comunidad. Kant sostiene finalmente que esta última opción resulta inviable. Dado el carácter esférico y limitado de la tierra (RL, AA 06: 311), la relación de influencia recíproca con los demás es inevitable. En efecto, si acaso la tierra no fuera una esfera finita sino “un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, esta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra” (RL, AA 06: 262). Por lo tanto, Kant concluye:

Del derecho privado en estado de naturaleza se deduce entonces el postulado del derecho público: en una relación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. — La razón de ello se puede desarrollar analíticamente a partir del concepto del *derecho* en las relaciones externas, en oposición a la *violencia* (*violentia*) (RL, AA 06: 307).

El deber jurídico de ingresar en un estado de derecho se sigue del concepto del derecho puesto que de él se desprende la obligación jurídica natural de “actuar de modo tal que el uso libre del arbitrio pueda existir junto con la libertad de cada uno”. El concepto moral del derecho es, en efecto, “moral” en la medida en que a él le corresponde una obligación (RL, AA 06: 230). Esta obligación natural de no lesionar la libertad o “lo suyo interno” de los demás prescripta por el principio universal del derecho solo puede ser cumplida bajo la condición necesaria de que todos estén sujetos a leyes públicas coactivas. El estado de naturaleza es un estado del cual hay que salir fundamentalmente porque en él, como un *status iustitia vacuus*, no hay posibilidad alguna de asegurar “lo mío y tuyo” frente a los otros (i. e., gozar de derechos).

Así como la ley que me impone la obligación innata de no lesionar, con mi acción, la libertad de los otros se corresponde simétricamente con la potestad innata de obligar a los otros a no lesionar, con su acción, mi libertad, la obligación de abandonar el estado de naturaleza tiene como

contraparte un derecho, a saber, la facultad moral de obligar a los otros a abandonar con uno ese estado. En efecto, Kant afirma que cada uno “tiene la potestad de coaccionar a aquel que ya por su naturaleza, lo amenaza con ello [la violencia]” (RL, AA 06: 307) a ingresar en un estado civil.¹⁸ De este modo, el tercer deber jurídico de Ulpiano, *suum cuique tribue*, adquiere su lugar sistemático en la *Doctrina del derecho* también por remisión a sus dos principios fundamentales. Este deber se funda en la obligación de no lesionar la libertad de los otros, enunciada por el principio universal del derecho, y tiene como contraparte la potestad de obligar a otros a entrar con uno en una condición jurídica, fundada en el principio de la libertad innata. En suma, la lectura kantiana de las fórmulas de Ulpiano se puede resumir del siguiente modo: puesto que tenemos i) el deber de no lesionar el derecho de la humanidad en nuestra propia persona y ii) el deber de no lesionar el derecho de los hombres, tenemos iii) el deber de entrar en una condición donde el derecho innato de cada uno se vea asegurado.

Por último, Kant considera, como señalé, que los mandatos de Ulpiano permiten ordenar el sistema de deberes jurídicos. La primer fórmula sirve como el principio de los deberes internos, la segunda, como principio de los deberes externos, y la tercera, como el principio de los deberes que contienen la deducción de los deberes externos a partir de los deberes internos por subsunción (RL, AA 06: 237). De modo general, la subsunción consiste en llevar una representación bajo otra (Cf. KU, AA 05: 179). En el caso particular de las *inferencias mediatas* (A303, B360) se trata de someter (o subsumir) una condición particular (la premisa menor) a una regla general (la premisa mayor).¹⁹ El primer deber de Ulpiano

18 Cf. RL, AA 06: 264: “cada uno tiene derecho [*berechtigen*] a [ejercer] aquella coacción mediante la cual solo es posible salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición”; RL, AA 06: 256: “por lo tanto, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) se debe aceptar como posible un mío y tuyo exterior y, al mismo tiempo, un derecho de constreñir [*nöthigen*] a cada uno con el cual podríamos llegar a relacionarnos de algún modo, a entrar junto con nosotros en una constitución, en la que aquello se pueda asegurar.”

19 “La razón, considerada como facultad de una cierta forma lógica de conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar de manera mediata (mediante la subsunción de la condición de un juicio posible, bajo la condición de uno dado). El juicio dado es la regla universal (premisa mayor, *major*). La subsunción de la condición de otro juicio posible, bajo la condición de la regla, es la premisa menor (*minor*). El juicio efectivamente real, que enuncia la aserción de la regla en el *caso subsumido*, es la conclusión (*conclusio*) (A330, B386-387)”; Cf. A131, B171; Ref. 3195, AA 16: 707; Log, AA 09: 120.

funcionaría como premisa mayor, el segundo como premisa menor y el tercero como la conclusión. Este último estaría subsumido bajo el primer principio mediante la condición del segundo deber. El mandato de entrar en el Estado es el deber externo fundamental que se deduce del deber jurídico interno “*honeste vive*”, mediante la condición del deber jurídico externo “*neminem laede*”,²⁰ y por eso funciona, al mismo tiempo, como el principio de los deberes externos “derivados”.

BIBLIOGRAFIA:

ACHENWALL, Georg; PÜTTER, Johann Stephan. *Elementa Iuris Naturae*, Göttingen. Edición bilingüe, Anfangsgründe des Naturrechts (Elementa Iuris Naturae), edición y traducción: Schröder, J. Frankfurt/ Main-Leipzig, 1995.

FRIEDRICH, Rainer. *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*. Berlín-Nueva York: Walter der Gruyter, 2004.

HÖFFE, Otfried. *Categorical Imperatives of Right According to Ulpian*. In: Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace. Cambridge, pp. 119- 133, 2006.

_____. *Kant's Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights*. In: Denis, L. (ed.). Kant's Metaphysical of Morals, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 71-92, 2010.

JOERDEN, Jan. *Kants Lehre von der 'Rechtspflicht gegen sich selbst' und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht*. In: Klemme, H. (ed.), Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung. Berlín- Nueva York: Walter der Gruyter, pp. 448- 467, 2009.

20 Ahora bien, cabe aclarar que para llegar al tercer deber (i.e. el mandato de entrar al estado), Kant tiene que mostrar por qué no es posible cumplir con el primer y segundo deber en estado de naturalaleza, y para ello necesita de premisas adicionales (como por ejemplo, el carácter esférico de la tierra, que hace imposible evitar toda sociedad). Esta argumentación la desarrolla en la sección sobre el derecho privado.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, ediciones: tomos 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín; tomo 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín; desde tomo 24: Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Berlín, 1900 y años subsiguientes.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción: Caimi, Mario. Buenos Aires: Colihue, 2007.

KLEMMME, Heiner. *Das angeborne Recht der Freiheit. Zum inneren Mein und Dein in Kants Rechtslehre*. In: Gerhardt, V., Hontmann, R., y Schumacher, R. (eds.). *Akten des IX Internationalen Kant Kongresses*. Berlín: Walter de Gruyter, pp. 180-188, 2001.

LUDWIG, Bernd. *Die Einteilungen der Metaphysik der Sitten im Allgemeinen und die der Tugendlehre in Besondere*. In: Trampota, A., Senser, O., Timmermann, J., (eds.). *Kant's "Tugendlehre"*. Berlin-Nueva York: Walter der Gruyter, pp. 59-84, 2015.

OBERER, Hariold . *Honeste vive*. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, AA 06, 236. 20-30. In: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Doyé, S., Heinz, M., Rameil, U., (eds.). Berlin- Nueva York, pp. 203-213, 2004.

PINZANI, Alessandro. *Der systematische Stellenwert der pseudodulpanischen Regeln in Kants Rechtslehre*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 59, pp. 71-94, 2005.

La coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales según Bruno Bauch

Hernán Pringe

(CONICET-UBA/Universidad Diego Portales, Santiago, Chile)

Resumen

Uno de los momentos centrales de la apropiación neokantiana del pensamiento de Kant es su reinterpretación de la distinción entre concepto e intuición y con ello su nueva explicación de la coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales. En este trabajo analizaremos el modo en el que el neokantismo de Bruno Bauch ataca esta cuestión. Veremos que la clave de la propuesta de Bauch se encuentra en la peculiar relación que se establece entre sensación, existencia, realidad y cálculo diferencial y estudiaremos hasta qué punto tal propuesta resuelve algunos problemas que permanecen abiertos en la doctrina de Kant.

Palabras clave: Bruno Bauch, concepto, intuición, esquema, cálculo diferencial

Introducción

En este trabajo discutiremos el modo en el que el neokantismo de Bruno Bauch ataca el problema de la coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales. Para ello, contrastaremos la teoría de Bauch con la posición del propio Kant. Frente al esquematismo transcendental, mostraremos que, según Bauch, la coordinación de conceptos universales y objetos espaciotemporales particulares sólo puede verificarse dejando de lado el dualismo kantiano de concepto e intuición, pero sin que por ello se elimine toda diferencia entre lo intelectual y lo sensible. La teoría de Bauch será así capaz de brindar una respuesta satisfactoria al problema de la comprensibilidad de la naturaleza (esto es, a la pregunta por la posibilidad de la subsunción de objetos efectivamente

dados en el espacio y el tiempo bajo conceptos empíricos), cuestión que la doctrina de Kant, pese a todos sus esfuerzos, parece dejar abierta.

La estructura del trabajo será la siguiente. En primer lugar, reconstruiremos la doctrina kantiana del esquematismo (§1). Luego, determinaremos los límites de la misma como momento de la solución kantiana al problema de la comprensibilidad de la naturaleza (§2). Posteriormente, consideraremos la doctrina de Bauch, estudiando en primer lugar las relaciones entre categoría, concepto y sensación (§3). Finalmente, analizaremos su teoría de la relación entre concepto e intuición y veremos qué consecuencias se siguen de ella respecto de la cuestión de la comprensibilidad de la naturaleza (§4).

El esquematismo y la coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales según Kant

Para una correcta comprensión de la tarea específica que el esquematismo lleva a cabo en el contexto argumentativo general de la Lógica trascendental es necesario comenzar considerando muy brevemente la pieza argumentativa que precede al esquematismo y sobre la que éste se basa: la deducción trascendental. La deducción trascendental se ocupa de mostrar que las categorías no son conceptos vacíos, sino que poseen realidad objetiva. Kant demuestra que los fenómenos se encuentran necesariamente bajo las categorías, pues de otro modo no pertenecerían a *mi* experiencia, es decir no serían nada para el yo. Para ello, se establece que el espacio y el tiempo puros deben ser unificados mediante una síntesis llevada a cabo por la imaginación, pero reglada por las categorías. De este modo, se alcanza la unidad del espacio y el tiempo que, como meras formas de la sensibilidad, no son más que multiplicidades puras. Ahora bien, en tanto el espacio y el tiempo deben ser unificados mediante una síntesis categorial, aquello que es dado en el espacio y el tiempo (la materia que es dada en las formas de espacio y tiempo) debe por consiguiente ser también sintetizado en una experiencia única. Esto es así pues la materia no puede sino someterse a las condiciones que la forma le impone: de otro modo, no sería dada en absoluto. De esta manera, la deducción trascendental demuestra que los fenómenos deben ser subsumidos bajo las categorías precisamente porque

las categorías legislan aquella síntesis a priori de la imaginación, que unifica la forma espacio-temporal de tales fenómenos.

De tal modo, la deducción trascendental establece que los fenómenos se subsumen necesariamente bajo las categorías. Será tarea del esquematismo determinar *cómo* esta subsunción necesaria puede llevarse efectivamente a cabo. El problema específico del esquematismo se plantea ante la presencia de un fenómeno en la intuición. En esa situación, nos encontramos frente a la exigencia ya establecida de subsumir ese fenómeno bajo las categorías, pero, a la vez ante la dificultad basada en la absoluta heterogeneidad de sensibilidad y entendimiento. En efecto, ¿cuáles serán las notas *sensibles* del fenómeno que permitirán su exigida subsunción bajo conceptos puros del *entendimiento*? De hecho, parecería no haber nada en el fenómeno, en tanto objeto del intuir, que posibilitara su necesaria subsunción bajo las categorías del pensar, pues receptividad y espontaneidad son irreductibles entre sí. La mutua irreductibilidad de espontaneidad y receptividad hace que se vuelva problemática la subsunción de objetos sensibles bajo conceptos puros. Este problema es propio de aquella facultad que se ocupa de subsumir un caso bajo una regla: la facultad de juzgar. Por ello, debemos abandonar la analítica de los conceptos y pasar a la analítica de los principios, que enseña a aplicar los conceptos del entendimiento a los fenómenos.¹ Más concretamente, en el esquematismo, el juicio debe subsumir un objeto efectivamente dado en la sensibilidad bajo una cierta regla provista por el entendimiento. Es por ello por lo que el juicio es determinante y no reflexionante. Por un lado, el objeto a subsumir está presente en la intuición, mientras que, por el otro, la regla que lo subsume es una determinada categoría. Así, mientras que la deducción establecía la necesidad de la subsunción de objetos espaciotemporales bajo categorías en general, el esquematismo debe mostrar cómo esta subsunción se verifica bajo cada una de las categorías, cuando un objeto es dado. Para cumplir su tarea, el esquematismo debe entonces establecer para cada categoría en particular qué notas del fenómeno efectivamente dado lo hacen un caso de tal regla. Es precisamente esta información la que está contenida en el esquema de cada una de las categorías. Así, por ejemplo, lo permanente en el fenómeno será subsumido bajo el concepto de substancia; o lo real, a lo cual, cuando es puesto, siempre le sigue algo diferente, será subsumido bajo el concepto de causa.

1 B171.

El esquematismo posibilita entonces la aplicación de las categorías a fenómenos, pues indica aquellas condiciones *universales pero sensibles* de los mismos, gracias a las cuales ellos pueden ser subsumidos bajo cada uno de los conceptos puros del entendimiento. Tales condiciones son los esquemas. Ahora bien, la exigencia de que la condición mediadora entre concepto e intuición sea a la vez universal y sensible es satisfecha si tal condición es una determinación a priori de la forma sensible de todos los fenómenos en general, tanto externos como internos. Pero esta forma es el tiempo. Por lo tanto, los esquemas resultan determinaciones trascendentales del tiempo.

Así, mientras que la deducción trascendental demuestra que la subsunción de fenómenos bajo las categorías se debe llevar a cabo mediante la síntesis de la multiplicidad pura espacio-temporal en un único espacio y un único tiempo,² el esquematismo establece las determinaciones a priori de tal único tiempo, que permiten la necesaria subsunción de los fenómenos bajo las categorías.³ Estas determinaciones trascendentales del tiempo, en tanto determinaciones impuestas por la imaginación sobre la forma sensible de todos los fenómenos en general, deberán ser respetadas por éstos, pues de otro modo los fenómenos no podrían ser apprehendidos en una conciencia.⁴ Dichas determinaciones se refieren a la *serie* del tiempo, al *contenido* del

2 "Pero el espacio y el tiempo no sólo se representan *a priori* como formas de la intuición sensible, sino como *intuiciones* ellos mismos ([intuiciones] que contienen un múltiple), y [se representan], por consiguiente, con la determinación de la unidad de ese múltiple en ellos (véase la Estét. Trasc.). Por consiguiente, ya juntamente con (no en) estas intuiciones es dada *a priori* a la vez, como condición de la síntesis de toda *aprehensión*, la *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera de nosotros o en nosotros, y por tanto también [es dado] un *enlace* al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el espacio o en el tiempo. Pero esa unidad sintética no puede ser otra que la [unidad] del enlace de lo múltiple de una dada *intuición en general*, en una conciencia originaria, de acuerdo con las categorías, sólo que aplicada a nuestra *intuición sensible*." B160 – B161.

3 "Por todo esto, se ve que el esquema de cada categoría contiene y hace representar [sólo una determinación del tiempo], así el de la cantidad, [contiene y hace representar] la generación (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva apprehensión de un objeto; el esquema de la cualidad, la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o el llenado del tiempo; el de la relación, la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, según una regla de la determinación del tiempo); finalmente, el esquema de la modalidad y de sus categorías [contiene y hace representar] el tiempo mismo, como el correlato de la determinación de un objeto: si pertenece al tiempo, y cómo [pertenece a él]." B184. Caimi desarrolla estas determinaciones del tiempo en (Caimi 2012).

4 "Tenemos formas de la intuición sensible a priori, tanto externa como interna, en las representaciones del espacio y del tiempo; y a ellas debe ser siempre conforme la síntesis de la apprehensión de lo múltiple del fenómeno, porque ella misma sólo puede ocurrir de acuerdo con esta forma." B160.

tiempo, al *orden* del tiempo y al *conjunto* del tiempo.⁵ En definitiva, mediante tales determinaciones del tiempo, el esquematismo del entendimiento realiza la tarea cuya posibilidad y necesidad había sido previamente establecida por la deducción trascendental de las categorías, a saber: la de llevar lo múltiple dado en la intuición empírica bajo la unidad de la apercepción.⁶ Con ello, los fenómenos dados en la sensibilidad resultan finalmente objetos también pensados por el entendimiento, según las categorías.

El problema de la posibilidad los conceptos empíricos y la comprensibilidad de la naturaleza

Ante este resultado, podría pensarse que mediante la aplicación de las categorías a fenómenos, posibilitada por el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, los fenómenos dados alcanzan aquella conexión integral que los determina no ya como meras representaciones subjetivas sino más bien como efectivos objetos de experiencia. Sin embargo, esta conclusión sería apresurada. Kant dice al respecto:

“Por tanto, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son las verdaderas y únicas condiciones para procurarles a éstos una referencia a objetos, y por tanto, significación; y por eso las categorías, al fin, no tienen otro uso, más que [el uso] posible empírico, pues sirven meramente para someter a los fenómenos, mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (debido a la unificación necesaria de toda conciencia en una apercepción originaria), a reglas universales de la síntesis, y para tornarlos así, con ello *aptos* para la integral conexión en una experiencia.”⁷

Las subsunción categorial de fenómenos dados los torna fenómenos *aptos* para su conexión universal en una experiencia, pero no por ello fenómenos *ya conectados* de modo universal en una experiencia. En tal aptitud de los fenómenos para su conexión integral en una experiencia

5 B184 – B185. Al respecto, véase (Caimi 2012).

6 “A partir de esto queda claro que el esquematismo del entendimiento mediante la síntesis trascendental de la imaginación no desemboca en ninguna otra cosa, sino en la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, en la unidad de la apercepción, como función que corresponde al sentido interno (a una receptividad).” B185.

7 A145-146/B 185. Subrayado nuestro.

consiste la mera verdad *trascendental* de nuestro conocimiento, es decir la validez objetiva de nuestro conocimiento fenoménico. Por el contrario, sólo la efectiva (y no sólo posible) conexión integral de los fenómenos dados en una experiencia garantiza la verdad *empírica* de tal conocimiento. La aptitud de los fenómenos dados para ser conectados universalmente posibilita su conexión efectiva en una experiencia y, por lo tanto, la verdad trascendental de nuestro conocimiento resulta condición de posibilidad de la verdad empírica.⁸ La subsunción categorial resulta así una condición *necesaria* de la verdad empírica. Sin embargo, dicha subsunción no nos brinda ninguna nota *suficiente* para tal verdad.⁹ Más bien, esta cuestión permanece irresuelta por la doctrina de la analítica trascendental y no es atacada hasta el apéndice de la dialéctica trascendental, mediante la doctrina del uso regulativo de las ideas.¹⁰ La subsunción categorial da cuenta de la verdad trascendental de nuestro conocimiento, pero la verdad empírica sólo se alcanza con la subsunción de fenómenos bajo conceptos empíricos, en una experiencia integralmente conectada. De tal modo, si bien el esquematismo de las categorías posibilita y garantiza la subsunción de fenómenos dados bajo conceptos puros del entendimiento, deja abierta la cuestión de su subsunción bajo conceptos empíricos y así no resuelve completamente el problema de la coordinación de conceptos y objetos espacio-temporales.¹¹

Para que la subsunción bajo conceptos empíricos sea posible es necesario no sólo que se verifique la subsunción categorial sino también que

8 "Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible; y en la universal referencia a ella consiste la verdad trascendental, que precede a la verdad empírica, y la hace posible." A145-146/B 185.

9 En otras palabras, la subsunción categorial de fenómenos dados fundamenta la posibilidad real de tales fenómenos como objetos de experiencia posible, pero no su realidad efectiva.

10 "Pues la ley de la razón [que manda] buscarla [a la unidad sistemática de la naturaleza] es necesaria porque sin ella no tendríamos razón alguna, y sin ésta, ningún uso coherente del entendimiento, y a falta de éste, [no tendríamos] ninguna nota suficiente de la verdad empírica, y por consiguiente, en atención a esta última debemos presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria." A 651 = B 679.

11 Si bien es cierto que el capítulo dedicado al esquematismo no sólo se ocupa del esquematismo trascendental, sino también del esquematismo de los conceptos empíricos, en tal tratamiento el concepto empírico se toma como una regla *dada*. Es decir, el juicio tiene una función determinante. Como veremos a continuación, la cuestión de la comprensibilidad de la naturaleza se presentará cuando se pregunte más bien por la posibilidad misma del concepto empírico, siendo entonces esta regla un problema y no ya un presupuesto. En tal caso, la función del juicio será reflexionante.

se cumpla una condición que no puede garantizarse a priori. Esta es la de que la materia de los fenómenos (que sólo puede ser dada a posteriori) sea lo suficientemente homogénea como para que el entendimiento pueda descubrir en los fenómenos ciertas notas comunes a partir de las cuales formar conceptos empíricos y así subsumir bajo éstos a los objetos dados. Por ello, Kant afirma:

“Si entre los fenómenos que se nos presentan hubiera tan gran diversidad, no digo de la forma (pues en eso pudieran ser semejantes entre sí) sino del contenido, es decir, en lo que respecta a la multiplicidad de los entes existentes, que ni siquiera el más agudo entendimiento humano pudiera encontrar, por comparación de uno con otro, ni la más mínima semejanza (un caso que se puede muy bien pensar), entonces la ley lógica de los géneros no tendría lugar, ni habría tampoco concepto alguno de género, ni ningún concepto universal, ni siquiera, tampoco, entendimiento alguno, ya que él se ocupa solamente de ellos.”¹²

Sin homogeneidad de los fenómenos respecto de su materia “no serían posibles los conceptos empíricos, y, por tanto, no sería posible experiencia alguna.”¹³

El entendimiento se enfrenta entonces con la siguiente dificultad. La homogeneidad de los fenómenos es necesaria para la formación de conceptos empíricos, pero, sin embargo, el hecho de que tal homogeneidad se verifique efectivamente es contingente. En otras palabras, la homogeneidad de los fenómenos respecto de su materia no puede ser garantizada a priori, pues atañe precisamente a aquel único elemento del fenómeno que sólo puede ser conocido de modo determinado a posteriori.¹⁴ En tal situación, la razón “prepara al entendimiento su campo”¹⁵ *presuponiendo* tal homogeneidad en la naturaleza como una condición *subjética* del uso del entendimiento. Tal presuposición consiste en que la naturaleza sea representada *como si* los fenómenos (según su materia) fueran lo suficientemente homogéneos como

12 A 653 = B 681 – A 654 = B 682.

13 A 654 = B 682.

14 Si bien es cierto que la subsunción de los fenómenos bajo las categorías de realidad permiten anticipar a priori que lo real del fenómeno tendrá un grado, esto no sólo no es suficiente para determinar cuál será tal grado, sino que tampoco alcanza, como quizá podría pensarse, para garantizar que dicho fenómeno resulte subsumible bajo ningún concepto *empírico*.

15 A 657 = B 685.

para permitir la formación de conceptos empíricos.¹⁶ Esta presuposición trascendental es necesaria para que el entendimiento busque la unidad del concepto que reúne múltiples fenómenos, pues sin tal supuesto se estaría proponiendo una tarea que sería contradictoria con la disposición de la naturaleza.¹⁷ El problema es que, sin embargo, nada nos garantiza que esta búsqueda sea exitosa. Mediante la presuposición de la homogeneidad de los fenómenos no se determina a los fenómenos como homogéneos sino que sólo se asume una máxima para nuestra reflexión acerca de ellos. La homogeneidad no es necesaria para el objeto sino sólo para el sujeto, en tanto éste busque formar conceptos empíricos de los fenómenos. Por ello, el que efectivamente podamos formar tales conceptos empíricos y que bajo ellos podamos subsumir múltiples fenómenos no es sino una pura coincidencia entre un requerimiento subjetivo y un hecho último ante el cual el sujeto es completamente pasivo: la materia sensible, como contenido homogéneo. De tal modo, para Kant, la posibilidad de los conceptos empíricos no puede ser establecida a priori y resulta en definitiva una “feliz casualidad.”¹⁸

En este punto encuentra Bauch un síntoma de los límites de la posición kantiana, límites que deben ser superados si es que se desea dar una solución cabal al problema de la coordinación de conceptos y objetos espacio-temporales, o, en términos de Bauch al problema de la comprensibilidad de la naturaleza. Veremos que la clave de la propuesta de Bauch se encuentra en la peculiar relación que se establece entre sensación, existencia, realidad y cálculo diferencial.¹⁹

16 Junto con el principio de homogeneidad de las formas, también son presupuestos el principio de especificación y el de afinidad. A 657 = B 685.

17 B 679.

18 AA V, 184.

19 Llamativamente esta relación no es considerada por González Porta, quien ha escrito el que hasta el momento sigue siendo el más completo estudio sobre la filosofía de Bruno Bauch: (González Porta, 1990). Herrschaft, Savi y Zeidler señalan el carácter central de la problemática de las leyes particulares de la naturaleza en el pensamiento de Bauch, pero no brindan suficiente atención al rol del cálculo diferencial en tal problemática: (Herrschaft, 1995, pp. 116ss), (Savi, 1992, pp. 163 ss), (Zeidler, 1994) y (Zeidler 1995, pp. 181ss). Zeidler sostiene que Bauch conecta lo lógico con lo empírico de modo meramente terminológico, dejando así sin respuesta adecuada la cuestión acerca de la armonía entre el material empírico y las leyes del entendimiento: (Zeidler, 2006, p. 163) Sin embargo, como veremos, tal armonía no es meramente afirmada, sino que resulta fundamentada mediante la consideración del cálculo infinitesimal. Tampoco Krijnen, en su explicación del camino

Categoría, concepto y sensación

Discutiremos ahora la doctrina de Bauch y su respuesta a las deficiencias que éste encuentra en el tratamiento kantiano de la cuestión de la comprensibilidad de la naturaleza.²⁰ Como primer momento de la solución propuesta por Bauch podemos considerar su distinción entre un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo de la sensación.²¹ Desde un punto de vista subjetivo, la sensación es una mera modificación en el estado del sujeto. Por el contrario, considerada desde un punto de vista objetivo, la sensación es un contenido cualitativo determinado. Así, la sensación de rojo, en tanto mera modificación de mi estado, debe ser distinguida de la propiedad de rojo, que como contenido determinado posee validez objetiva. Bauch establece de este modo una diferencia entre el sentir una cualidad (*Qualitätsempfinden*) y la cualidad sentida (*Empfindungsqualität*).²² El primero es el aspecto subjetivo de la sensación, mientras que el segundo es su aspecto objetivo.

Mediante esta diferenciación, la teoría de Bauch sienta las bases para escapar a la posibilidad antes discutida de que lo dado en la sensibilidad no resulte apto para ser subsumido bajo concepto empírico alguno. En efecto, la sensación objetivamente considerada, es decir en tanto contenido cualitativo, resultará necesariamente conceptualizable. El contenido sensible puede, por supuesto, ser pensado sin contradicción como separado de todo concepto.

que Bauch establece entre sensación e idea, atiende suficientemente al rol del cálculo infinitesimal (Krijnen, 2008, pp. 316ss) Lo mismo sucede con Marck, quien más bien subraya el aspecto dialéctico de la teoría de Bauch, en particular en relación a la dialéctica latente en la filosofía de Rickert (Marck, 1931, pp. 43ss). Al respecto, es interesante la posición de Levy, quien señala que la combinación del estudio de la filosofía de Kant con el de las matemáticas y de la ciencias naturales lleva a Bauch (como a los neokantianos de la escuela de Marburgo) a sostener posiciones muy cercanas a las contenidas en la dialéctica hegeliana. (Levy, 1927, p. 76). Por su parte, Flach presenta la doctrina de Bauch de la categorialización del múltiple de la sensación como variante de la teoría de Kant, pero no hace referencia al cálculo diferencial (Flach, 1987, pp. 158ss). Dewalque propone una interesante conexión entre el conceptualismo de Bauch y el conceptualismo contemporáneo (en especial el de McDowell), pero no estudia la interpretación filosófica del cálculo diferencial que realiza Bauch. En la más reciente investigación acerca del rol del cálculo infinitesimal en la filosofía del neokantismo (Mormann y Katz, 2013) no se considera la posición de Bauch.

20 Nos concentraremos en los desarrollos que Bauch presenta en (Bauch 1917), (Bauch 1924) y, sobre todo, (Bauch 1923). Bauch profundiza su doctrina en (Bauch 1926), pero en lo que a nuestro tema concierne, Bauch remite a lo ya expuesto en (Bauch 1923). Véase: (Bauch, 1926, p. 188).

21 (Bauch, 1923, pp. 241 ss.)

22 (Bauch, 1923, p. 251.)

Pero en tal caso se piensa una completa vacuidad y no una materia para el conocimiento, que es lo que la sensación debe ser.²³ En otras palabras, para que la sensación sea “condición material de la experiencia,”²⁴ la sensación debe ser entendida objetivamente como un contenido ya determinado conceptualmente, pues la ausencia total de determinación no puede cumplir esa tarea.²⁵ De hecho, aún cuando el contenido sensible fuera expresado mediante un mero *es*, este contenido estaría ya determinado por el concepto *ser*. Y dado que aquello que es, es de un determinado modo, el contenido que es, será determinado conceptualmente de cierta manera.²⁶ Es por ello por lo que la famosa sentencia kantiana según la cual “intuiciones sin conceptos son ciegas” no debe entenderse como si hubiera en general intuiciones ciegas, sino como que tal intuición ciega sólo podría alcanzarse formalmente mediante una abstracción llevada a cabo en la reflexión. Claro que, en ese caso, sólo obtendríamos una mera vacuidad sin relevancia para el conocimiento.²⁷

Ahora bien, la consideración de la sensación entendida como contenido cualitativo objetivo (y no ya como modificación subjetiva) es sólo el primer paso para la solución de la cuestión de la compresibilidad de la naturaleza. La mera afirmación de que la sensación objetivamente considerada resultará conceptualizable no explica cómo la subsunción del dato sensible bajo conceptos es efectivamente llevada a cabo. Según Bauch, en lo que respecta a tal explicación, su teoría ofrece una alternativa al esquematismo kantiano, pues permite *distinguir* concepto e intuición sin por ello *separarlos*, error en el que cae Kant. De hecho, Kant mismo reconoce que esta separación no puede sostenerse y debe luego reunir nuevamente concepto e intuición mediante el esquema.²⁸ Bauch considera así que el esquematismo propone una solución a lo que en realidad es un pseudo-problema: el producido por la separación y el aislamiento artificiales del entendimiento y la sensibilidad. Según Bauch, concepto e intuición se encuentran ya indisolublemente unidos mediante el concepto de lo trascendental y el concepto de síntesis,

23 (Bauch, 1923, p. 259.)

24 B266.

25 (Bauch, 1923, p. 239.)

26 (Bauch, 1923, p. 202.)

27 (Bauch, 1923, p. 267.)

28 (Bauch, 1923, p. 270 ss.)

constituyendo su aislamiento un mero producto de la reflexión y de la abstracción.²⁹ Sin embargo, la doctrina kantiana del esquematismo contiene también desarrollos de gran importancia para la teoría del conocimiento. Bauch encuentra en el esquematismo la clave para entender la relación entre la regla pensada en el concepto y el caso dado en la intuición.³⁰ Bauch destaca que es la relación cognoscitiva misma, vigente entre concepto e intuición, la que prima sobre cada uno de los elementos relacionados, de modo tal que ellos sólo pueden ser distinguidos en vista de la peculiar tarea que cada uno cumple en la empresa del conocimiento. En el esquematismo se tematizaría entonces la distinción metódica, lógico-trascendental, entre concepto e intuición y no su diferencia metafísica, que estaría basada en una misteriosa diversidad de facultades cognoscitivas. El análisis kantiano de la aplicación efectiva de conceptos originados en el entendimiento al múltiple dado por la sensibilidad no resulta para el idealismo de Bauch el estudio de la interacción entre dos facultades autónomas de conocimiento sino más bien la demostración de que la función del concepto se muestra ya eficaz en la intuición misma. Esta cuestión, presente en el esquematismo, pero todavía de modo oscuro y confuso, resulta clara y distinta en el sistema de los principios del entendimiento puro.³¹

En este sentido, adquiere peculiar importancia para el desarrollo de la teoría de Bauch el segundo de los postulados del pensamiento empírico: el postulado de la realidad efectiva. Kant afirma que “lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación) es *efectivamente real*.”³² Bauch, por su parte, sostiene que esta caracterización de lo existente es correcta, pero insuficiente por dos razones. En primer lugar, la interconexión de la que habla el principio debe ser determinada con más precisión. No cualquier interconexión con la sensación constituye a los objetos como existentes, sino exclusivamente la interconexión *categorial*.³³ Pero, sobre todo, Bauch subraya que no

29 (Bauch, 1917, p. 234.)

30 Tal clave será el esquema de realidad, como veremos a continuación.

31 (Bauch, 1923, pp. 270 – 271.)

32 B266.

33 En el sueño se verifica una interconexión que no es suficiente para garantizar la existencia de los objetos representados. (Bauch, 1923, p. 206.)

sólo *el objeto* debe estar en interconexión categorial con la sensación para ser existente, sino que, a su vez, *la sensación misma* debe ser reconocida como posible únicamente gracias a su inclusión en tal contexto categorial. Sólo una sensación así considerada puede cumplir su tarea de ser materia del conocimiento.³⁴ Ahora bien, en la doctrina de Kant, la sensación se incorpora al contexto categorial porque las formas puras de la intuición (que condicionan dicha sensación) son estructuradas por las categorías. Tal como hemos visto, en tanto el espacio y el tiempo son unificados mediante una síntesis categorial, la materia dada en dichas formas resulta por consiguiente sintetizada en una experiencia única.³⁵ Por el contrario, Bauch sostiene que la incorporación de la sensación como materia del conocimiento en el contexto categorial requiere considerar no sólo conceptos de objetos en general (como son las categorías) sino también conceptos de objetos determinados.³⁶ Únicamente bajo esta presuposición será posible dar cuenta de modo cabal del problema de la experiencia, explicando no sólo la posibilidad de la experiencia en general, sino también la posibilidad de la experiencia en su configuración concreta.

Bauch propone una teoría del concepto según la cual el concepto es un complejo de categorías (*Kategorienkomplex*). Las categorías son relaciones de validez (*Geltungsbeziehungen*) que se ordenan en un sistema. Pero este sistema no es tal como lo piensa Kant, quien basándose en la tabla de los juicios impone a los conceptos puros del entendimiento un orden *externo* a los conceptos mismos. Este orden rígido y finito de doce categorías debe ser suplantado por un sistema infinito de categorías fundado más bien en la referencia recíproca de las categorías entre sí.³⁷ En este sistema de interconexión categorial existen centros de convergencia y puntos de intersección de múltiples categorías. Tales nudos de la red categorial son,

34 (Bauch, 1923, pp. 206 – 207.)

35 Esto es así pues la materia no puede sino someterse a las condiciones que la forma le impone: de otro modo, no sería dada en absoluto.

36 En este sentido, Bauch afirma: “Y en ello se basa que él [Kant], aun acentuando respecto de las categorías su sentido condicionante de la experiencia y constituyente del objeto, no acentúe este sentido también respecto de los conceptos, los que según nuestra explicación integran por sí mismos en una unidad a las categorías y al material categorial [Kategorienmaterial]” (Bauch, 1924, p. 73).

37 Aquí Bauch hace uso de la noción de transfinitud de Cantor y diferencia su concepción del sistema de las categorías de la teoría de los neokantianos marburguenses, especialmente de la de Natorp. (Bauch, 1923, pp. 209 ss.).

precisamente, los conceptos.³⁸ Así, por ejemplo, las categorías de cantidad, realidad, sustancia, causalidad se intersecan o combinan en el concepto de caída libre (de un cuerpo). De tal modo, el concepto no es el resultado de un proceso de comparación, reflexión y abstracción a partir de múltiples representaciones. Mientras que una representación así obtenida no valdría más que subjetivamente, el concepto es una ley que vale de modo objetivo, más allá de todo proceso subjetivo de formación, precisamente por ser una determinada combinación de categorías. Según esta teoría neokantiana del concepto, la incorporación del contenido sensible en el contexto categorial no se verificará, como sostiene Kant, meramente porque las categorías unifican la forma espaciotemporal en la que la materia debe darse. Como hemos visto, una doctrina tal dejaría abierta la cuestión de la posibilidad de la subsunción de los fenómenos bajo conceptos de objetos determinados. Por el contrario, será ahora precisamente la subsunción del dato sensible bajo estos conceptos lo que posibilitará su incorporación al contexto categorial. Veremos a continuación cómo tal subsunción se lleva a cabo.

Intuición y concepto

Siguiendo con nuestro ejemplo, el concepto de caída libre, en tanto *ley* de caída libre de los cuerpos, no incluye el contenido cualitativo de la sensación del mismo modo en el que lo hace un fenómeno concreto de caída libre. Sin embargo, sí lo incorpora en tanto la ley determina totalmente la *posibilidad* de cualquier fenómeno concreto de caída libre: el concepto es la ley general de formación de la totalidad de los fenómenos particulares.³⁹ Ahora bien, la incorporación de la materia múltiple en este contexto categorial, según la ley del concepto, es la *intuición*.⁴⁰ Bauch subraya que esta caracterización de la intuición como necesariamente sometida a la ley del concepto no implica la identificación de intuición y concepto. Más bien a distinción entre una legalidad propia de la intuición y otra propia del concepto se mantiene, sólo que a la vez se afirma la necesaria correlación de ambas legalidades en la determinación del objeto. En otras palabras, según

38 (Bauch, 1923, pp. 235 – 236.)

39 (Bauch, 1923, p. 256.)

40 (Bauch, 1923, p. 259.)

Bauch, espacio y tiempo no son categorías ni conceptos, aunque, al igual que estos últimos, espacio y tiempo son determinados por un complejo de categorías. La diferencia reside en el modo de tal determinación. Los conceptos, como hemos dicho, son los nodos de la red categorial y en este sentido podríamos decir que son *inmediatamente* determinados por las categorías. Por el contrario, espacio y tiempo son determinados por las categorías sólo de manera *mediata*, al ser determinados por los conceptos. A su vez, esta determinación conceptual no se restringe al espacio y tiempo puros, sino que alcanza también al contenido intuitivo dado en el espacio y el tiempo. En particular, el contenido sensible sólo puede ser tal gracias a dicha determinación. Ahora bien, ¿en qué consiste este condicionamiento? Para responder esta pregunta, Bauch se apoya en la caracterización kantiana del esquema de realidad como “la generación continua y uniforme”⁴¹ de la realidad en el tiempo y extiende esta caracterización del proceso de producción de lo real en tanto magnitud intensiva también a la magnitud extensiva de la intuición. Tal generación continua y uniforme no es sino la representada matemáticamente mediante el cálculo diferencial.⁴² Más concretamente, la producción de lo real que llena el tiempo se verifica según una ecuación diferencial.⁴³ Por ejemplo, en el caso de la caída libre, la velocidad, como magnitud intensiva, se genera desde cero hasta un cierto valor según la ley de la caída libre, que es la segunda ley de Newton aplicada al caso en el que la única fuerza presente es el peso del cuerpo. Así, dicha ley afirma que la aceleración (a), es decir la variación (dv) de la velocidad por unidad de tiempo (dt), es igual a la constante g . Esta ley de la caída libre es el *concepto* de la caída libre. La generación continua y uniforme de la velocidad es la integración de su elemento diferencial (dv

41 B 183.

42 Aquí la referencia a los trabajos de Cohen (Cohen 1885 y 1902) es inevitable. Sin embargo, Bauch critica a Cohen porque éste sostiene la generación continua y uniforme de la materia a partir de la forma, cuando lo correcto es más bien afirmar el principio de la generación simultánea de forma y materia, es decir una dependencia tal que ni la intuición ni tampoco el concepto puede tener una existencia aislada. (Bauch, 1923, pp. 272 – 273.) De este modo, la solución no es, como afirma Cohen, el abandono (“Abkehr”) de la sensación, sino el retorno (“Hinkehr”) a ella. (Bauch, 1923, p. 274.) Para una reciente discusión de la posición de Cohen acerca del cálculo infinitesimal, véase: (Giovannelli 2011). Kuntze critica estos desarrollos de Bauch y sostiene que la argumentación habría sido más clara si se hubiera hecho uso de la *Ausdehnungslehre* de Graßmann (Kuntze, 1928, p. 146).

43 Schlotter presenta un breve panorama general de la relación entre matemática y filosofía en el pensamiento de Bauch en (Schlotter, 2004, pp. 49ss).

= $g \, dt$) desde cero hasta su valor V a tiempo T . La magnitud intensiva así generada será $V = gT$,⁴⁴ es decir el tiempo T será llenado con una realidad de grado V . Esta generación continua y uniforme de lo real en el fenómeno (la velocidad) se lleva a cabo entonces según el concepto (la ley de la caída libre). Pero además de determinar la generación de la magnitud intensiva del fenómeno en cuestión (la velocidad del cuerpo que cae), el concepto de caída libre es a la vez la ley de la generación de su magnitud *extensiva*. En efecto, la extensión del fenómeno resulta de una nueva generación continua y uniforme: la distancia (S) recorrida en la caída ($S = gT^2/2$), será determinada a partir de la expresión de la velocidad recién obtenida, tal como la velocidad lo fue antes a partir de la aceleración.⁴⁵ De tal modo, la magnitud extensiva del fenómeno se obtendrá mediante integración de la magnitud intensiva y todo ello según el concepto del fenómeno. El concepto determina entonces el fenómeno sensible de la caída, tanto en lo que respecta a su magnitud intensiva (la velocidad) como a su magnitud extensiva (la extensión de su trayectoria).⁴⁶ Una determinación tal, sin embargo, no implica una deducción *a priori* del contenido del fenómeno, como si su materia sensible pudiera ser obtenida a partir de su forma intelectual. Más bien, la materia debe ser siempre dada a posteriori, pero (y aquí está el punto de superación de la posición de Kant) ella no puede sino resultar apta para ser subsumida bajo un concepto de un objeto *determinado* (es decir no meramente bajo un concepto de objeto en general o categoría), porque su *posibilidad* se encuentra totalmente determinada por el concepto. En nuestro ejemplo, todas las trayectorias posibles se encuentran ya establecidas por el concepto. La trayectoria real no puede determinarse *a priori*, pero *a priori* puede afirmarse que sea cual fuere ésta, ella será una de las trayectorias determinadas por el concepto.

El estudio de la caída libre muestra en un caso particular cómo se verifica la “generación continua y uniforme” de lo real en el espacio y el tiempo. Pero no debemos entender que tal generación es *ella misma* representable en la intuición. Más bien esta generación, como forma de todo proceso en general, es la condición puramente lógica, no sensible, de lo intuitivo o

44 $V = \int_0^T g \, dt = gT$

45 $S = \int_0^T V \, dt = \int_0^T gT \, dt = gT^2/2$

46 Un análisis alternativo del concepto de caída libre es propuesto por Klee en (Klee, 1957, pp. 64 y ss.)

sensible. Dicha condición se relaciona con su condicionado tal como una función determinante se relaciona con los valores por ella determinados. La función determina sus valores, los que más allá de esta determinación no son nada. Pero, recíprocamente, en tanto la función es la mera ley de dicha determinación, tal función es no saturada y exige ser complementada por el valor que ella determina. Entendiendo en estos términos la relación entre el concepto e intuición, ambos se encuentran en una dependencia mutua, según la cual ni el concepto puede ser separado de la intuición ni la intuición del concepto, aun cuando los podamos distinguir en la reflexión como dos momentos de una unidad. En esta interdependencia de concepto e intuición se funda el modo en el que la sensación, entendida como contenido cualitativo, es determinada por el concepto y resulta un elemento de la construcción del objeto intuido, siendo así finalmente incorporada a la red categorial.

Conclusiones

Según el neokantismo de Bauch, el concepto es la ley de la formación de lo múltiple intuitivo que él reúne, múltiple que entonces no es dado independientemente del concepto, sino sólo *mediante* él. Es éste el verdadero significado de la “intuición intelectual,” una intuición que Kant rechaza por no ver en ella más que una inaceptable capacidad subjetiva misteriosa.⁴⁷ Valga aquí reiterar que esto no implica ningún intento de deducir el contenido sensible a partir del mero concepto. El contenido dado en la intuición no puede ser obtenido enteramente a priori. En el caso de Kant, el que efectivamente haya sensación sólo puede ser constatado a posteriori. Esto no se modifica en la teoría de Bauch. Pero, para Kant, el múltiple sensible podría presentar una heterogeneidad tal que ese múltiple pudiera no ser apto para ser subsumido bajo concepto empírico alguno. Esta posibilidad ya no queda abierta en la teoría de Bauch. Según ésta, no podemos saber más que por experiencia si hay en general sensación. Pero podemos afirmar a priori que, si hay sensación, ésta será necesariamente subsumible bajo conceptos empíricos. Por ello ahora, en contra de lo que la doctrina de Kant enseñaba, la comprensibilidad de la naturaleza ya no resulta una “feliz casualidad.”

47 (Bauch, 1923, p. 275.)

BIBLIOGRAFIA

BAUCH, B. *Immanuel Kant*. Berlin: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1917.

_____. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Meiner, 1923.

_____. *Das Naturgesetz. Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. Leipzig-Berlin: Teubner, 1924.

_____. *Die Idee*. Leipzig: Emmanuel Reinicke, 1926.

CAIMI, M. *The logical structure of time according to the chapter on Schematism*. Kant-Studien 103, pp. 415-428, 2012.

COHEN, H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dummlers, 1883.

_____. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: B. Cassirer, 1902.

DEWALQUE, A. *La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception*. Dialogue 49, 3, pp. 413 – 433, 2010.

FLACH, W. *Das Problem der transzendentalen Deduktion: seine Exposition in der Kritik der reinen Vernunft und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus der Südwestdeutschen Schule*. In: Ollig, H-L. (ed.) *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 150 – 162, 1987.

GIOVANELLI, M. *Reality and Negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*. Springer: Dordrecht, 2011.

GONZÁLEZ PORTA, M. *Transzendentaler 'Objektivismus'*. Frankfurt: Peter Lang, 1990.

HERRSCHAFT, L. *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

KANT, I. *Crítica de la razón pura* (1781 = A) (1787 = B). Estudio preliminar, traducción y notas: Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

_____. *Kants gesammelte Schriften* (AA). Berlin: Königlich Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 1902 ff.

KLEE, K. *Bruno Bauchs Lehre von Begriff, Naturgesetz und Idee*, Diss. Uni-München, 1957.

KRIJNEN, C. *Philosophie als System*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

KUNTZE, F. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Unter Zugrundelegung des Buches von Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Kant-Studien 33, 1928.

LEVY, H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg, Rolf Heise, 1927.

MARCK, S. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol.2. Tübingen, Mohr, 1931.

MORMANN, T. KATZ, M. *Infinitesimals as an issue of neo-Kantian philosophy of science*, HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science 3, no. 2, 236-280, 2013.

SAVI, C. *Bruno Bauch ed Ernst Cassirer*. Napoli: Bibliopolis, 1992.

SCHLOTTER, S. *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

ZEIDLER, K. *Bruno Bauchs Frege-Rezeption*. In: Orth, E.W. y Holzhey, H. *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 214 – 232, 1994.

_____. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*. Bonn: Bouvier, 1995.

_____. *Selbstkontinuation, Korrelation und Dialektik: Bruno Bauch, Richard Höningwald und Jonas Cohn*. In: Fulda, H. y Krijnen, C. (eds.) *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 159 – 176, 2006.

**La cosa en sí «en sentido empírico».
En torno al estatus del objeto empírico en el
Idealismo Trascendental Kantiano**

**The thing in itself «in an empirical sense».
On the status of the empirical object in Kant's
Transcendental Idealism**

Ileana P. Beade
(CONICET – UNR – GEK)

Resumen

Este trabajo examina la noción de *cosa en sí en sentido empírico*, esbozada en dos pasajes de la *Crítica de la razón pura* y en un fragmento perteneciente a un texto tardío, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Suscribiendo, en términos generales, las premisas básicas de la llamada *interpretación epistémica* de la doctrina del Idealismo trascendental, intentaremos aclarar el sentido de esta noción, que ha recibido escasa atención por parte de los especialistas, y consideraremos la posibilidad de recurrir a ella para designar aquella entidad considerada, en el marco de dicha doctrina, bajo dos perspectivas diversas: como *fenómeno* y como *cosa en sí*.

Palabras clave: *fenómeno – cosa en sí – representación – nivel empírico – nivel trascendental.*

Abstract

This paper analyzes the notion of a *thing in itself in an empirical sense*, as outlined in two passages of the *Critique of pure reason* and in the late writing *What real progress has metaphysics made in Germany since the time*

of *Leibniz and Wolff*?. Under the general premises of the so-called epistemic interpretation of Transcendental Idealism, I will try to clarify the sense of that notion, which has been usually neglected by the interpreters, and I will consider the possibility of resorting to it in order to make reference to the entity considered, within this frame, under two different perspectives: as an *appearance* and as a *thing-in-itself*.

Key words: appearance – thing in itself – representation- empirical level – transcendental level.

Introducción

La interpretación de la distinción *fenómeno / cosa en sí* continúa siendo un punto de controversia entre los especialistas dedicados al estudio de la teoría kantiana del conocimiento¹. La discusión se ha intensificado durante las últimas décadas a raíz de la creciente influencia de la *interpretación epistemológica* del Idealismo trascendental (IT) – impulsada por Gerold Prauss² y, más recientemente, por Henry Allison–, y de las diversas objeciones formuladas a dicha interpretación por parte de comentaristas que abogan por una *interpretación ontológica* de la doctrina crítica³. Si bien el debate entre los partidarios de estas diversas líneas interpretativas ha sido frecuentemente caracterizado a través de la oposición entre las llamadas «interpretación de los dos aspectos» e «interpretación de los dos mundos», una reconstrucción de las recientes contribuciones en torno de la cuestión permite constatar que dicha oposición no alcanza

1 Cf. Schulting, Dennis: "Kant's Idealism: The Current Debate", en: D. Schulting, J. Verburgt, (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Springer, 2010, 1ss.

2 Prauss sienta las bases de la llamada *interpretación epistémica* del IT al indicar que la expresión *cosa en sí* [*Ding an sich*] condensa una expresión más amplia: la cosa *considerada en sí* (*an sich selbst betrachtet*). El *en sí* no modifica al sustantivo *cosa*, sino que opera como una forma adverbial que modifica al verbo *considerar*. Cf. Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, Bouvier Verlag, 1989, 23.

3 Para un análisis de los principios básicos que dan sustento a cada una de estas líneas de interpretación, véase: Allais, Lucy: "Kant's one world: Interpreting Transcendental Idealism". *British Journal for the History of Philosophy* 12, 4, 2004, 655ss.; Heidemann, Dieter: "Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis". En: D. Schulting & J. Verburgt, (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Springer, 2010, 201ss.

ya a reflejar la complejidad del debate, tal como se ha desarrollado en las dos últimas décadas. En efecto, buena parte de las hoy denominadas *interpretaciones ontológicas* incorporan ciertos aspectos de la *interpretación epistémica*, rechazando así la lectura dualista radical del IT (aquella que lo interpretaba como una doctrina filosófica que establecía la existencia de dos planos ontológicamente diversos: el *mundo sensible* y el *mundo inteligible*)⁴. Las lecturas *ontológicas*, desarrolladas por Karl Ameriks, Rae Langton, Lucy Allais, Paul Guyer y James Van Cleve, entre otros, no admiten ser caracterizadas como “interpretaciones de los dos mundos”, y su carácter *ontológico* se halla vinculado a la interpretación de la noción de *cosa en sí* como un concepto de carácter ontológico⁵.

En este trabajo –y adhiriendo, en líneas generales, a las premisas de la interpretación epistémica– proponemos examinar el concepto de *cosa en sí en sentido empírico*, esbozado en dos pasajes de la *Crítica de la razón pura* y en un fragmento perteneciente a un texto tardío, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Intentaremos, en lo que sigue, aclarar el sentido de este concepto, que ha recibido escasa atención en los estudios referidos a la *cosa en sí* (con excepción de las observaciones formuladas por Prauss⁶), señalando la aptitud del mismo para designar aquella entidad considerada, en el marco de la gnoseología crítica, bajo dos perspectivas diversas: como *fenómeno* y como *cosa en sí*.

I. En la *Estética trascendental* (*Crítica de la razón pura* [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787]) en la sección titulada *Conclusiones a partir de los conceptos precedentes* (subsiguiente a las *Exposiciones* del concepto

4 Vid. Beade, Ileana: “Las lecturas ontológica y epistémica del Idealismo Trascendental. Un análisis de las objeciones de Ameriks a la interpretación epistémica de Allison”. *Diálogo Filosófico*, Madrid, 85, 2013, 77-99.

5 Las interpretaciones ontológicas de la *cosa en sí* suelen caracterizarla como una entidad a la que corresponderían propiedades intrínsecas, de carácter suprasensible (véase, a modo de ejemplo: Langton, Rae: *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford University Press, Oxford, 1998). Sin embargo, algunas lecturas ontológicas rechazan la idea de que los cuerpos físicos posean propiedades intrínsecas. Vid. Ameriks, Karl: “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”. En D. Schulting & J. Verburgt (eds.), *Kant’s idealism. New Interpretation of a Controversial Doctrine*. Springer, 2010, 39. Véase asimismo: Ameriks, Karl: “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy”. *American Philosophical Quarterly*, 19, 1982, 1-24.

6 Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 47-51.

de espacio), Kant expone una de las tesis fundamentales del IT, a saber: la tesis de la *idealidad trascendental del espacio*, que sostiene que éste no es nada más que la forma de los fenómenos externos, es decir, no constituye algo real *en sí*, sino una mera condición subjetiva de las representaciones externas en general. El espacio –observa Kant– no es *nada* cuando se suprime la condición de la posibilidad de la experiencia y se lo considera como algo que sirviese de fundamento a *cosas en sí* (A 26-28/B 42-44). A continuación, realiza una importante aclaración, orientada a evitar una interpretación incorrecta de esta tesis fundamental: prescindiendo del espacio no hay ninguna representación subjetiva (y referida a algo externo) que pueda ser denominada *a priori* y *objetiva*. Todo aquello que está ligado a la constitución subjetiva de nuestros sentidos –color, sabor, aroma, textura– no es *ideal* en el mismo sentido en que se afirma que el espacio es *ideal*. Se trata allí de sensaciones, no de intuiciones *a priori*, y el carácter subjetivo de lo que corresponde a la sensación no debe ser equiparado con el carácter subjetivo propio de las representaciones de espacio y tiempo, pues en este caso se trata de las dos únicas representaciones sensibles que tienen valor *objetivo* y *a priori*, representaciones que no dependen, pues, de sensación alguna. Nuestros sentidos no permiten representar el objeto *a priori*, y esto es, precisamente, lo que espacio y tiempo hacen posible: una representación *a priori* de los objetos externos en general, a partir de la cual podemos adscribir a los objetos ciertas características (podemos establecer, por ejemplo, y de manera absolutamente *a priori*, que se trata de objetos extensos, que poseen una determinada figura, que están sujetos a relaciones espacio-temporales).

En el marco de estas aclaraciones, a través de las cuales pretende destacarse el carácter absolutamente singular de las representaciones puras del espacio y el tiempo, Kant introduce la noción de una *cosa en sí en sentido empírico*, al referirse a fenómenos que «valen, en sentido empírico, como cosas en sí»:

“El propósito de esta observación no es sino impedir que a alguien se le ocurra explicar la [aquí] afirmada idealidad del espacio mediante ejemplos que están lejos de ser suficientes, como, a saber, que por ejemplo los colores, el sabor, etc., con justicia no son considerados

como propiedades de las cosas, sino solamente como alteraciones de nuestro sujeto, que incluso pueden ser diferentes en diferentes seres humanos. Pues en este caso aquello que originariamente es, ello mismo, sólo fenómeno, por ejemplo una rosa, vale, en sentido empírico, por una cosa en sí misma [*Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst*] que, empero, a cada ojo puede aparecerse diferente por lo que respecta al color. Por el contrario, el concepto transcendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general nada de lo que es intuitivo en el espacio es una cosa en sí; [...] sino que los objetos en sí no nos son conocidos en lo más mínimo, y que lo que llamamos objetos externos no son nada más que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero *correlatum*, es decir la cosa en sí misma, no es conocida por medio de ella, ni puede serlo...” (A 29-30/B 45)⁷.

En sentido empírico –es decir, en el marco de una consideración empírica de lo dado–, el objeto externo *vale como cosa en sí*, en cuanto se presenta en el espacio y en el tiempo como un correlato externo (objetivo) correspondiente a nuestras representaciones sensoriales (subjetivas), entendidas éstas como modificaciones de un estado de conciencia individual, *i.e.* como representaciones que difieren en cada sujeto humano, según su constitución sensorial particular. Ahora bien, en el nivel propio de la reflexión transcendental, ese objeto externo es considerado como *fenómeno*: en este nivel, propio del análisis filosófico, se revela que el objeto físico, material, no es más que un *fenómeno*, una entidad representacional, sujeta a condiciones subjetivas de la representación (espacio, tiempo y categorías). Así, lo que *vale como cosa en sí* en el nivel empírico, se considera *fenómeno* en el nivel del análisis transcendental, y es contrapuesto, en este caso, a una *cosa en sí en sentido transcendental*, entendiendo por tal al objeto dado considerado más allá del ámbito de las condiciones subjetivas de la

7 Citamos la traducción española: Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Traducción de M. Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007. La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *et alia*, 1902ss.

representación, objeto que permanece, *en sí*, absolutamente desconocido para el sujeto⁸. La distinción *fenómeno* / *cosa en sí* puede ser utilizada, así pues, en dos sentidos diversos: empírico y trascendental. En el primer caso (en sentido empírico), la noción de *cosa en sí* designa al objeto material, mientras que en el segundo caso (en sentido trascendental) hace referencia, en cambio, al correlato incognoscible del objeto dado, considerado ahora como *fenómeno* sensible.

Analicemos otro de los pasajes en los que se alude a estos dos modos de entender tal distinción *fenómeno* / *cosa en sí*, texto que pertenece, al igual que el primero, a la *Estética trascendental*. En el §8, “Observaciones generales sobre la estética trascendental”, Kant señala que:

“distinguímos en los fenómenos aquello que es esencialmente inherente a la intuición de ellos, y que corresponde a ellos de manera solamente contingente, al no ser válido sobre [la base de] la referencia de la sensibilidad en general, sino solamente sobre [la base de] una particular disposición u organización de este o de aquel sentido, y entonces al primero de estos conocimientos se los denomina uno que representa al objeto en sí mismo, pero al segundo [se lo denomina uno que representa] solamente al fenómeno de él. Pero esta diferencia es solamente empírica. Si uno se queda en ella (como acontece comúnmente) y no considera (como debería acontecer) a aquella intuición empírica, a su vez, como mero fenómeno, de manera que en ella no se puede encontrar nada que atañe a alguna cosa en sí misma, entonces se pierde nuestra distinción trascendental, y en este caso creemos conocer, a pesar de todo, cosas en sí, aunque por todas partes (en el mundo sensible) aun en la más profunda investigación de los objetos de él, no tengamos comercio con nada, sino con fenómenos” (A 45/B 62-63).

La distinción entre lo que es contingente en la intuición empírica –aquello que está ligado a la sensación y es resultado de una particular

8 Así como Prauss señala que la expresión “cosa en sí” debe interpretarse como una versión abreviada de la expresión “la cosa, considerada en sí” (cf. Prauss, G., *op. cit.*, 13-31), cabría afirmar, en sentido análogo, que el término “cosa en sí” condensa la expresión “la cosa, desconocida tal como es en sí”. Cf. B XX. El propósito de esta observación (al igual que la de aquella formulada por Prauss) es evitar la consideración del *fenómeno* y la *cosa en sí* como entidades ontológicamente diversas.

disposición sensorial del sujeto individual– y aquello que en la representación no es ya contingente sino *objetivo* –en cuanto resulta de la constitución de la sensibilidad humana en general–, es una distinción *meramente empírica*. Cuando se contraponen las llamadas cualidades *secundarias* a las *primarias*, y se indica que estas últimas pertenecen *realmente* al objeto, mientras que las otras resultan de la relación entre el objeto representado y la constitución particular del sujeto, se formula una distinción que es *empírica*, y no, en sentido estricto, *trascendental*. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, en el nivel propiamente trascendental, apunta a algo diferente: en el marco de la reflexión trascendental, el objeto empírico es considerado como *fenómeno*, y aquello que *valía* en el plano empírico *como cosa en sí*, aparece, en este nivel de análisis, como entidad subjetiva, o mejor aún: *ideal*, esto es, como entidad formalmente configurada a partir de condiciones subjetivas de la representación. En este nuevo nivel, el calificativo “en sí” pasará a designar al correlato no intuible (por tanto incognoscible) del fenómeno sensible. Dicho en otros términos: lo *en sí* en el nivel empírico es *fenómeno* en el nivel trascendental; y el *fenómeno* tal como es representado en el nivel trascendental (*i.e.* como *Phänomen*, objeto categorialmente determinado) no es equiparable al fenómeno tal como se lo entiende en el plano empírico, esto es, como *Erscheinung* (representación privada, objeto *indeterminado* de la intuición empírica⁹).

Enseguida retomaremos la cuestión referida al desplazamiento conceptual que afecta a la significación de los conceptos de *fenómeno* y de *cosa en sí*, en los dos sentidos señalados: empírico y trascendental. Antes quisiéramos considerar un tercer pasaje en el que Kant invoca esta doble manera de entender la distinción en cuestión. En *Los progresos de las Metafísica desde Leibniz y Wolff* [*Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, 1791, edición póstuma en 1804], indica que:

“Hay que observar además que [el concepto de] fenómeno, tomado en sentido trascendental [*im transcendentalen Sinn*], o sea cuando se dice de las cosas que son fenómenos [*Phaenomena*], es un concepto de significado totalmente distinto a cuando yo digo que esta cosa me parece así o de la otra manera, o sea que debe designar

9 Cf. A 20/B 34.

el fenómeno, la aparición física, pudiendo ser denominado lo apariencial, la apariencia. Pues en el lenguaje de la experiencia [*in der Sprache der Erfahrung*] [...] *esos objetos de los sentidos son pensados al modo de cosas en sí mismas* [*wie Dinge an sich selbst gedacht*] [...]. Y así, la proposición de que todas las representaciones de los sentidos no nos dan a conocer los objetos sino como fenómenos no tiene absolutamente nada que ver con el juicio de que ellos no contendrían sino la apariencia de objetos, como el idealista afirmaría” (FM, Ak. XX, 269, nuestro subrayado)¹⁰.

En este pasaje se establece claramente una distinción entre dos acepciones posibles de la oposición *fenómeno / cosa en sí* (empírica y trascendental). Kant se refiere aquí al *lenguaje de la experiencia* [*die Sprache der Erfahrung*], aludiendo bajo tal noción a aquello que hemos caracterizado aquí como un *nivel empírico* de consideración. En este *lenguaje de la experiencia*, los objetos empíricos son calificados como *cosas en sí*, por oposición a lo que sucede en el ámbito de lo que cabría denominar, en contraste, el *lenguaje trascendental*, en cuyo marco los objetos empíricos son caracterizados como *fenómenos*, y no ya como *cosas en sí*. En este *lenguaje* (el trascendental), el objeto espacio-temporal no es pensado como algo *en sí* sino como *fenómeno*, y el término “en sí” pasa a caracterizar al correlato incognoscible del objeto en cuanto fenómeno. Kant señala de manera explícita que el *fenómeno* “tomado en sentido trascendental” difiere del fenómeno tal como es considerado en el *lenguaje de la experiencia*, como cuando decimos, por ejemplo, que una cosa “me parece así o de otra manera”; en este caso *lo aparente* (o fenoménico) es meramente subjetivo y contingente, mientras que en sentido trascendental el *fenómeno* no es ya *mera apariencia*, sino que constituye una entidad *objetivamente válida*, pese a su estatus *ideal*¹¹.

II. A partir de los tres textos citados puede concluirse que en el marco de la teoría crítica del conocimiento se admite la posibilidad de considerar la distinción *fenómeno / cosa en sí* en dos sentidos diversos: empírico y trascendental. Los términos que se contraponen sufren, como ha sido

10 Citamos la traducción española: Kant, Immanuel: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* [*Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*]. Traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.

11 Cf. A 28-29/B 44.

indicado, un importante desplazamiento semántico, según se los considere en uno u otro sentido. Aquello que se denomina “en sí” en el nivel empírico pasa a caracterizarse como *fenómeno* en el nivel del análisis trascendental. El término *fenómeno* se ve igualmente afectado por este desplazamiento, pues, en el plano del análisis trascendental, deja de designar lo que aparecía de tal o cual modo a cada sujeto individual –la representación subjetiva *privada*–, y pasa a designar al objeto físico, espacio-temporal. En sentido empírico, la representación mental (privada) es *fenómeno* [*Erscheinung*], mientras que en sentido trascendental, el objeto empírico es *fenómeno* [*Phänomen*], designando aquí el concepto de fenómeno una representación *objetivamente válida*. Por su parte, la noción de *cosa en sí* posee, del mismo modo, significaciones muy diversas: en sentido empírico designa al objeto físico o material, mientras que en sentido trascendental alude al correlato incognoscible del objeto fenoménico, *i.e.* alude a dicho objeto *en tanto trasciende las condiciones subjetivas de la representación*¹².

Este desplazamiento semántico fue advertido ya por Gerold Prauss, quien en su texto de 1989, *Kant und das Problem der Ding an sich*, dedica un apartado al análisis de la distinción *fenómeno / cosa en sí* en sentido empírico (“*Erscheinung und Ding an sich in empirischem Sinne*”). Prauss contrapone allí la distinción empírica a la distinción trascendental entre ambos términos, y señala, en primer lugar, que la expresión *cosa en sí* tiene un sentido negativo: considerar algo *como es en sí* significa considerarlo *no como fenómeno*, *i.e.* independientemente de toda relación con las condiciones subjetivas de la representación¹³.

12 La noción trascendental de *cosa en sí* designa al objeto en aquella dimensión que no es ya intuida, ni por tanto conocida (pues nada podemos conocer más allá o independientemente de las condiciones necesarias de la representación humana: espacio, tiempo y categorías).

13 La noción *cosa en sí* es, por consiguiente, correlativa a la de fenómeno. Debe señalarse, sin embargo, que la correlación *fenómeno / cosa en sí* tiene sus excepciones, ya que en oportunidades Kant se refiere a *noúmenos* a los que no correspondería, en sentido estricto, *fenómeno* alguno. Al respecto señala Ameriks: “Todos los fenómenos, en sentido kantiano, implican que hay cosas en sí, y la existencia de algo trascendentalmente ideal implica que hay algo que, en contraste, tiene realidad trascendental. No obstante, algunas cosas en sí podrían carecer de fenómenos correspondientes, y algunas realidades trascendentales podrían no tener nada que ver con algo trascendentalmente ideal” (Ameriks, Karl: “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”, 34). Allison señala, por su parte, que su interpretación epistémica “no niega que Kant se refiere a noúmenos que son ontológicamente diversos de los objetos fenoménicos de la experiencia humana (por ejemplo, Dios y el alma)”. Allison, Henry: *Idealism and Freedom. Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 20.

En segundo lugar, observa que la noción de *fenómeno* en sentido empírico hace referencia a lo que *parece ser* de cierto modo, según la constitución peculiar de cada sujeto particular, es decir, se trata de una noción que, en el sentido empírico, remite al contenido de la conciencia *privada*, i.e. a la representación en tanto modificación de un estado de conciencia individual. Por su parte, la expresión *cosa en sí*, utilizada en sentido empírico, califica al objeto físico o material, aquel que aparece ante todos los sujetos del mismo modo, como consecuencia de las condiciones universales de la representación (la *cosa en sí empírica* posee, pues, una validez trans-individual, intersubjetiva). Ahora bien, en el plano de la reflexión trascendental, el término *fenómeno* designará, no ya a la representación privada, sino al objeto físico (objeto fenoménico que Kant describe como *idealmente trascendental* y *empíricamente real*), mientras que la noción *cosa en sí* dejará de designar al objeto físico –considerado ahora como un *fenómeno*–, y pasará a designar al correlato incognoscible de ese objeto fenoménico.

Prauss señala, en tercer lugar, que una diferencia importante entre ambas versiones (empírica y trascendental) de la distinción *fenómeno* / *cosa en sí* reside en que, en el caso de la distinción empírica, los términos que se contraponen designan *entidades ontológicamente diversas e independientes*: la representación mental y el objeto físico; mientras que, en el caso de la distinción empírica, ambos términos aluden a una entidad *numéricamente idéntica*¹⁴. En efecto, en este caso, las expresiones *fenómeno* y *cosa en sí* caracterizan a *la misma entidad* (considerada bajo *dos perspectivas* diversas: tal como se presenta ante el sujeto –como *fenómeno*– y tal como sería independientemente de tales condiciones subjetivas –como *cosa en sí*–). Prauss indica, finalmente, que la cosa en sí en sentido trascendental *no es correlato del objeto físico*, sino que debe ser entendida como correlato del objeto *fenoménico*; es decir, se trata aquí de nociones trascendentales que aluden, en sentido estricto, no a un *objeto* o *entidad*, sino a un *modo de considerar* objetos o entidades. El concepto trascendental de *cosa en sí* no se contrapone, pues, al de objeto empírico, sino al concepto de *fenómeno*.

14 Cf. Prauss, G., *op. cit.*, 52-53.

El objeto empírico (o *cosa en sí en sentido empírico*) es aquel que será considerado bajo dos perspectivas diversas en el marco del análisis trascendental. Si bien los comentaristas que suscriben una lectura epistémica del IT suelen referirse al *objeto empírico* como entidad considerada bajo una *doble perspectiva*, consideramos que la noción de *cosa en sí en sentido empírico* resulta más apropiada, por cuanto evita una ambigüedad ícita en el concepto de *objeto*, concepto que, en su significación trascendental específica, designa a “aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada” (B 137). El concepto de *objeto*, tal como se lo define en el §17 de la *Deducción trascendental*, es un concepto que nos sitúa de lleno en el ámbito propio de la reflexión trascendental. Se trata aquí de un concepto trascendental que no designa, en sentido estricto, a la cosa u entidad que es considerada bajo una u otra perspectiva, sino a la cosa *considerada ya bajo una de esas perspectivas*, a saber: a la cosa como *fenómeno* [*Phänomen*]. El *objeto* constituye, en el marco de la epistemología crítica, una entidad de carácter fenoménico, *ideal*, resultado de una acción de síntesis ejercida por el entendimiento sobre la materia provista por la intuición empírica. Se denomina allí *objeto* a un fenómeno de carácter objetivo (subjetivo en su origen y objetivo en su validez). Por el contrario, el concepto de *cosa en sí en sentido empírico* no se inscribe aún en el plano propio de la reflexión trascendental, sino que pertenece, si cabe la expresión, a un nivel de análisis *pre-trascendental*, i.e. al registro propio del *lenguaje de la experiencia* [*die Sprache der Erfahrung*] (FM, Ak. XX, 269). Es por ello que puede resultar, según entedemos, particularmente apto para designar a la entidad que será considerada bajo ambas perspectivas en el ámbito de la reflexión trascendental.

III. En un artículo recientemente publicado, Ameriks señala que uno de los principales desafíos de los estudios kantianos en la actualidad consiste en la posibilidad de arribar a una interpretación del IT que sea capaz de dar cuenta, no sólo de la concepción kantiana del *fenómeno* como entidad *efectivamente real*, sino también de la tesis crítica fundamental que rechaza la realidad *absoluta* o *incondicionada* de los fenómenos empíricos, estableciendo su realidad puramente *relativa* o *condicionada*¹⁵. Si bien diversos intérpretes

15 Ameriks, Karl: “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”, 29ss.

dan prioridad al primer aspecto, inclinándose así por una interpretación del fenómeno que pone énfasis en su carácter *real*, otros comentaristas priorizan, por el contrario, el segundo aspecto, aproximándose así a lecturas subjetivistas o fenomenalistas del IT. La *interpretación moderada* propuesta por Ameriks procura hallar un camino intermedio entre ambas posiciones, y establece que Kant asigna al *fenómeno* un status ontológico *intermedio* [*in-between status*] que lo hace irreducible tanto a la representación privada –de valor meramente subjetivo– como a la *cosa en sí*. Ameriks propone, así, una diferenciación entre tres instancias: lo *empíricamente ideal* (la representación mental), lo *trascendentalmente ideal* (el fenómeno) y lo *trascendentalmente real* (la cosa en sí). Sin embargo, en este esquema triádico no puede identificarse cuál sería, en sentido estricto, la entidad considerada bajo dos aspectos o perspectivas (como *fenómeno* y como *cosa en sí*). Esto no representa, por cierto, un problema para Ameriks, pues su lectura rechaza las premisas de la interpretación *de las dos perspectivas*. Ahora bien, si hacemos uso del concepto de *lo intermedio* propuesto por el intérprete, y revisamos su esquema triádico de manera tal que resulta compatible con ciertas premisas básicas de la interpretación epistémica, cabría afirmar que la entidad que posee un *in-between status*, puede ser caracterizada como *cosa en sí en sentido empírico*, entidad en la que se conjugan dos dimensiones: una fenoménica y una trascendente, correlativas a los dos modos de consideración implicados en el análisis trascendental. Bajo esta modificación, el esquema continúa siendo triádico, pero con la diferencia de la *cosa en sí* no resulta ya escindida del *fenómeno*, sino que alude a una dimensión correlativa a la del objeto como fenómeno. Ambas dimensiones, la fenoménica y la *en sí*, remiten a una entidad numéricamente idéntica (para hacer uso de la terminología propuesta por Prauss)¹⁶.

16 Diversos intérpretes han destacado la identidad ontológica entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*. Paton señala al respecto: "Kant never ceases to hold that the phenomenal objects we know are only appearances of unknown things—in-themselves. On this view there are not two objects, but only one considered from different posits of view: the thing as it is in itself, and the same thing as it appears to us". Paton, Herbert James: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, Londres, Georg Allen & Unwin, 1970, vol. I, 422. Westphal señala, por su parte: "The thing in itself is the same thing as the appearance. These are not two objects, but one, which may be considered in two ways. This is most clearly expressed by referring to objects as they are in themselves and as they (i.e. those same things) appear to us [...]. Of course the identity of thing in itself and appearance is interesting only because of the difference it includes. This difference Kant locates in diverse modes of knowing the same object". Westphal, Merold: "In Defense of the Thing in Itself", *Kant-Studien*, 59, 1968, 120–121.

La cosa (considerada ya como *fenómeno*, ya como *cosa en sí*) es una y la misma, pues el IT no invoca estos conceptos con el propósito de postular dos realidades ontológicamente diversas. Si bien la noción de *lo intermedio*, sugerida por Ameriks, puede resultar útil a fin de establecer una distinción suficientemente clara entre el fenómeno objetivo y la representación mental subjetiva (mera modificación de un estado de conciencia individual), consideramos que aquello que posee un estatus *intermedio* no es, en sentido estricto, el *fenómeno* –como Ameriks sugiere–, sino el objeto empírico o, mejor aún: la *cosa en sí en sentido empírico*. En efecto, la noción de *fenómeno* alude ya a uno de los modos en que será considerada la cosa empírica, el objeto espacio temporal, modo de consideración que –reiteramos– resulta correlativo a su consideración como *cosa en sí*.

En síntesis: la noción de *cosa en sí en sentido empírico* ocupa un «lugar intermedio» entre la representación privada y lo real en sí en sentido trascendental. De este modo, y a partir de la modificación del esquema triádico propuesto por Ameriks, puede darse cuenta de la totalidad de dimensiones o niveles referidos en el marco de la gnoseología crítica: la representación mental privada, el objeto empírico –o, según proponemos, la *cosa en sí en sentido empírico*– y, finalmente, el *fenómeno* y la *cosa en sí* en sentido trascendental. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que estos cuatro aspectos no aluden a diferentes niveles ontológicos ni tampoco a diversos respectos epistémicos: las nociones de *fenómeno* y *cosa en sí* en sentido trascendental aluden a dos *modos de consideración*, y se trata allí, por consiguiente, de nociones epistémicas, mientras que el concepto de *cosa en sí en sentido empírico* alude al objeto físico o material, y ostenta así una significación ontológica, aunque no metafísica. La noción de representación mental alude, por último, a un mero estado de conciencia (no a una *entidad*) y en tal caso no se trata de un concepto ontológico, ni tampoco de una noción de carácter epistémico (heurístico), sino antes bien, de un concepto psicológico.

Para concluir, quisiéramos señalar que, mientras que el concepto de *cosa en sí en sentido empírico* designa la entidad espacio-temporal que será considerada bajo una doble perspectiva en el marco del análisis trascendental, el concepto de *cosa en sí en sentido trascendental* designa

un modo de consideración, y constituye así un concepto epistémico, y no un concepto ontológico en sentido estricto. Ahora bien, destacar la significación epistémica de dicho concepto no implica cuestionar la existencia de *cosas en sí*. El idealismo trascendental kantiano no pone en duda la existencia de cosas en sí mismas, o dicho más exactamente: no pone en duda la existencia de las cosas “en sí desconocidas”. En el §13 de *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783], Kant observa que la noción de cuerpo alude al “fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real [*aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes*]” (Ak. IV, 289). Allí mismo declara que, a diferencia del idealismo convencional, el idealismo crítico no suprime “la existencia [*die Existenz*] de la cosa que aparece, sino que solamente señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma” (*Prol.* Ak. IV, 289). Más adelante señala que:

“si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno [...]. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas” (*Prol.*, Ak. IV, 314-315).

Diversos pasajes permiten constatar que la existencia de una realidad trascendente al orden subjetivo de la representación no es sometida a duda en el marco del Idealismo crítico. Refiriéndose a los objetos dados en la experiencia, señala Kant en el segundo Prólogo a la *Crítica de la razón pura* que “si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales. Pues de no ser así, se seguiría de ello la proposición absurda de que hubiera fenómenos sin que hubiese *algo* que *apareciese*” (B XXVI- XXVII). En esa misma obra sostiene que:

“Se sigue también, de manera natural, del concepto de un fenómeno en general: que a éste debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno, porque un fenómeno no puede ser nada en sí mismo y fuera de nuestro modo de representación, y por tanto, si no ha de resultar un perpetuo círculo, la palabra fenómeno indica ya una referencia a algo cuya representación inmediata es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad [...] debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad” (A 251–252).

En el mismo sentido afirma, en *Prolegómenos*, que “sería un absurdo [...] si no admitiésemos las cosas en sí mismas, o si pretendiésemos presentar nuestra experiencia como el único modo posible de conocimiento de las cosas...” (Ak. IV, 350-351). La existencia de una realidad más allá del orden subjetivo de la representación constituye, para Kant, una suerte de supuesto básico e inmovible de toda reflexión filosófica, un punto de partida que no requiere demostración alguna¹⁷, si bien cumple una función importante en el desarrollo de la investigación trascendental, ya que la llamada tesis de la *afección trascendental* supone la existencia de una entidad trascendente que afecta a la sensibilidad, dando origen a nuestras representaciones empíricas¹⁸. Ciertamente, Kant no puede asignar un valor de *conocimiento* a dicho supuesto, pues la doctrina crítica establece que nuestro entendimiento es incapaz de conocer aquello que trasciende el límite de la experiencia posible. La existencia de lo *real en sí* sólo puede ser admitida, pues, a modo de supuesto –o, podría decirse, dicha existencia sólo puede ser *pensada*, más no *conocida*, ya que en tal caso no se da a la sensibilidad *materia* alguna que pueda ser *determinada* a fin de constituir un *objeto de conocimiento*. Ahora bien, es importante señalar que el hecho de que la *cosa en sí* sólo pueda ser *pensada* no significa que su *ser* se reduzca

17 Adickes, Erich: *Kant und das Ding an Sich*. Panverlag Rolf Heise, Berlin, 1924, 4-19.

18 Caimi, M. (1996), “Structure of the transcendental Aesthetic”, *Studi Kantiani*, 9, 42–43. Vid. asimismo: Beade, Ileana: “Acerca del estatus epistemológico de las observaciones kantianas referidas a la existencia de las cosas en sí”. *Revista de Filosofía*, 35, 2, 2010, 43-57.

a su *ser pensada*¹⁹. Los pasajes a los que hemos aludido permiten sostener, por el contrario, que en el marco del IT el concepto de *cosa en sí* no designa a una entidad meramente *pensada* por el entendimiento, *i.e.* a un mero *ente de razón*, sino una entidad *real*, si bien incognoscible para nosotros. La noción de *cosa en sí* en sentido trascendental hace referencia a aquella dimensión de lo real que, al trascender las condiciones subjetivas de la representación, permanece absolutamente desconocida e incognoscible para nosotros. El concepto de *cosa en sí en sentido empírico* designa asimismo una entidad real, una entidad *empíricamente real*, aquella entidad espacio-temporal que será considerada, en el marco del idealismo crítico, bajo una doble perspectiva, dando así lugar a una *revolución copernicana* en la historia del problema del conocimiento.

19 En este sentido observa Rábade Romeo que “una cosa es que la *cosa-en-sí* sólo pueda ser pensada y otra que su *en-sí* se reduzca a ese ser pensada” (Rábade Romeo, Sergio: *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón pura*. Madrid, Gredos, 1969, 97). La interpretación epistémica de la distinción *fenómeno / cosa en sí*, que aquí suscribimos, puede ser conciliada con una interpretación *realista* de la *cosa en sí*, esto es: con la consideración del concepto de *cosa en sí* como noción que alude a una entidad *real*, si bien incognoscible para nosotros. Más aún: dicha interpretación, lejos de reducir la *cosa en sí* a una mera *perspectiva*, permite garantizar su realidad, más allá de las importantes dificultades que evidentemente suscitan las afirmaciones kantianas referidas a la *existencia* o *realidad* de la *cosa en sí*. Para un análisis detallado de estas dificultades, *vid.* Beade, Ileana: “Realidad y perspectiva. Consideraciones acerca del concepto de *cosa en sí* en el marco de la gnoseología crítica”. En: S. Di Sanza y D. María López (eds.), *El vuelo del Búho. Estudios sobre Filosofía del Idealismo*, Buenos Aires: Prometeo, 2013, 77-95; Beade, Ileana: “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”. *Tópicos*, 22, 2009, 85-120; Beade, Ileana: “Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible”. *Signos Filosóficos*, XII, 23, 2010, 9-37.

Verdade do sujeito em Hegel e verdade do Dasein em Heidegger: O lugar da linguagem

Jesus Vazquez Torres

Resumo

Trata-se de aproximar duas formas de pensamento muito diferentes acerca de como é, como funciona ou em que consiste o modo de ser do homem e o lugar da linguagem nele. Hegel é claramente mais otimista. Mas, além disso, o lugar que a linguagem ocupa na *Fenomenologia*, como momento da constituição efetiva do espírito, mesmo sendo essencial, não tematiza suficientemente a historicidade da língua, inseparável, na perspectiva heideggeriana, da historicidade do Dasein, dado que este é constituído como linguagem e temporalidade que abrangem cooriginariamente todos os ‘existenciais’ ou dimensões ontológicas do homem. De fato, o conceito de aproximação indica distanciamento e diferença, nunca identidade. Ambos pensadores, portanto, pensam “o mesmo”, isto é, a verdade do ser do homem, embora de maneira diferente. Por isso, estas rápidas colocações pretendem ser uma provocação.

Palavras-chave: Fenomenologia, Hegel, Heidegger, linguagem, subjetividade

Abstract

The present paper compares and focuses on the very different ways Hegel and Heidegger think about the way of being *human* and the place language takes in it. First, even though recognizing that language plays an essential role in Hegel's *Phenomenology*, it is argued he does not take into account its historicity (*Geschichtlichkeit*), which for Heidegger cannot be separated from the historicity of Dasein. Then Heidegger's view, according to which Dasein in its very origin brings together language and temporality, and

both encompass all the ‘existential’ (ontological) dimensions of human being, is analysed. In addition, some distinctions are made and the idea of approaching both Hegel and Heidegger is assessed as to imply at same time distance and difference, not identity. It is also argued that both thinkers, however they might be thinking “the same”, viz. the truth of being human, they do think very differently. Thus, it is suggested that these sentences are meant to be just provocative.

Keywords: Phenomenology, Hegel, Heidegger, language, subjectivity.

Introdução

Como é sabido, o termo ‘fenomenologia’ aparece pela primeira vez em Hegel, na proposta do curso anunciado para o semestre do outono de 1806/07: “Lógica e metafísica ou filosofia especulativa, precedendo seu próprio livro, a fenomenologia do espírito: sistema da ciência, extrato da primeira parte, e filosofia da natureza e do espírito, sob forma de exposição”.

A fenomenologia não é outra coisa senão a ciência da experiência da consciência. Interessa-nos estabelecer o sentido do termo em Hegel, à diferença das acepções posteriores a partir de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, G. Marcel, entre outros. Para tanto, é preciso estabelecer o sentido dos termos na cultura alemã, no seu nascedouro. Literalmente, fenomenologia é o estudo dos fenômenos presentes à consciência. O termo aparece em um livro de Lambert, amigo de Kant, em 1764. Uma parte do livro era “Fenomenologia ou o ensino (derivado) da aparência”, inspirada em Bacon, para quem é preciso livrar-nos dos idola. Fichte e Novalis também falaram de fenomenologia. Kant o faz nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786) e em duas cartas a Lambert.

Já para Hegel, o termo ‘fenômeno’ não tem conotação alguma negativa, senão uma função positiva. Não há mais distinção entre o fenômeno e o verdadeiro—afirmação que será radicalizada pela fenomenologia contemporânea, sobretudo na introdução de *Ser e tempo* de Heidegger. O fenômeno é a única fonte de verdade.

De certo modo, Hegel é mais kantiano que Kant, pois este afirma, no início da 1ª Crítica, que, sem dúvida, nosso conhecimento começa com a experiência, mas isso não implica que todo conhecimento provenha da experiência. Só no fim do livro mostrará, após longas análises, que não é absolutamente possível conhecer o que não aparece na experiência. Hegel já começa por aí: a experiência, enquanto o que aparece no plano da consciência, é a única fonte do conhecimento.

Contudo, onde Kant fala da experiência, Hegel fala da experiência da consciência, explicitando, assim, o que Kant parece pressupor, ou seja, que a experiência do mundo exterior não se refere a algo que permanece exterior a nós, pois a experiência implica que, de algum modo, o seu objeto esteja na consciência. De fato, também em Kant, a intuição sensível já envolve inevitavelmente a atividade espontânea do entendimento e a consciência dessa atividade.

Nesse sentido, bem aristotélico, a alma ou o espírito é, de certo modo, todas as coisas, sob pena de não poder conhecê-las. Mas como é que a experiência torna possível o conhecimento? Hegel responde na introdução à Fenomenologia. Quando chama a fenomenologia de uma ciência, Hegel assume a trilha de Kant, Fichte, Schelling, Platão. A filosofia não é um amontoado de opiniões; é rigorosa e, por isso, considera-se capaz de alcançar o conhecimento.

Kant pretende elucidar as condições do conhecimento a priori, antes e fora da experiência. Hegel acredita que isso é impossível, pois não se podem separar as condições do conhecimento do conhecimento mesmo. Portanto, só resta uma possibilidade: começar com a consciência, já que a experiência implica necessariamente o que está presente ao espírito. Assim, os limites do conhecimento coincidem com os da consciência.

Admitindo a análise da experiência da consciência como ponto de partida adequado para o conhecimento, surge uma dificuldade: parece haver uma distinção entre a consciência do objeto e o objeto de que temos consciência. Trata-se, por exemplo, da aporia do fenômeno do conhecimento que, segundo Nicolai Hartmann, consiste na “transcendência recíproca”, que constituiria a relação cognitiva sujeito-objeto: como passar do sujeito-consciência de objeto ao objeto mesmo.

A resposta de Hegel vai coincidir basicamente com as fenomenologias contemporâneas: é impossível separar o sujeito do objeto. Não se pode falar, sem cair em contradição, de objetos distintos dos objetos da consciência. Em termos husserlianos, não há *nóesis* sem *noema* e vice-versa. Obviamente, a questão para o pensamento do nosso tempo, marcado pela crise do sistema, dos fundamentos e de qualquer identidade metafísica, consiste em repetir e responder ao problema desde uma nova situação fática. Contudo, permanece a questão da relação entre “sujeito” e “objeto”, pensamento e ser, a pesar de toda evanescência, dilaceramento, agonia, variabilidade e ‘desaparecimento do homem’, tão ao gosto da posmodernidade. O cogito cartesiano tem de ser repensado, mas não pode ser simplesmente erradicado, sob pena de termos de afirmar, em última instância, aberrações ontológicas que dariam a primazia diacrônica seja a uma estrutura lógica sem pensantes, seja a uma linguagem sem falantes, o que implicaria reduzir pensamento, linguagem e ação a uma simplória máquina semântica.

O conhecimento tem, pois, de aparecer ao longo da experiência. É esse o caminho que a fenomenologia pretende explicar e *de-monstrar*. Isto é, o caminho justifica-se conceitualmente na medida em que se mostra e se deixa ver como tal ao longo do processo, começando com a experiência da consciência natural quotidiana e normal, até compreender-se e explicitar-se como o que em si já era espírito, mas que só agora, ao termo do seu processo fenomenológico, no saber absoluto, sabe-se como espírito em e para si.

Mas, nesse caminho em direção ao saber absoluto, a experiência da consciência é mais do que avançar em um processo de estudo. A experiência é a escola da vida, da realidade. Por isso, *A Fenomenologia* não é apenas exposição do processo de um sujeito cognoscente, mas, ao mesmo tempo, o processo de formação da própria subjetividade.

Essa escola da realidade que educa a consciência é constituída, primeiro, pelas coisas a serem conhecidas, explicadas e dominadas. Depois, todo o mundo humano com os seus conflitos e relações e, finalmente, pela experiência religiosa no seio de uma comunidade. Por isso, comparou-se a Fenomenologia a um romance de formação, como *Telêmaco*, *Emílio*, *Wilhelm Meister*, de Goethe, ou *Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis.

Se o processo do conhecimento é interiorização da experiência, é igualmente lembrança e interiorização do passado humano, *Erinnerung*—o que estabelece um claro paralelo com o lugar da tradição em pensadores como Heidegger e Gadamer. Em todo caso, o indivíduo educa-se, forma-se, revivendo e apropriando-se das profundas experiências da humanidade no seu percurso histórico, comparáveis às do indivíduo. A *Fenomenologia* não é um livro de história, mas recolhe nela situações humanas que, segundo Hegel, manifestam melhor a dialética do espírito e, por isso, apresentam um valor universal mais claro, como figuras da experiência humana real. Nesse contexto, seria legítimo e, certamente, fecundo estabelecer um paralelo com os conceitos heideggerianos do *impessoal*, da *circunvisão*, da *visão prévia*, *posição prévia* e *concepção prévia*, como expostos em *Ser e tempo*, guardadas as diferenças radicais de contexto, perspectivas e atitude de pensamento entre ambos os pensadores.

A *Fenomenologia* mostra, em todo caso, que, para Hegel, o espírito não é intemporal nem uma essência perfeita (*per-facere*) nela mesma, cujas meras reproduções indiferenciadas seriam os indivíduos. Precisamente, porque o espírito é histórico, cada indivíduo acrescenta algo à extensão e à compreensão do espírito, isto é, do humano, pois o homem é singular, um universal concreto.

O espírito manifesta-se necessariamente no tempo, como diz Hegel:

O tempo é o conceito mesmo que está aí (...) daí o espírito manifestar-se necessariamente no tempo e manifesta-se no tempo enquanto não capta o seu conceito puro, isto é, enquanto não acabou com o tempo. O tempo é o si mesmo puro, externo e intuído, não captado pelo si mesmo, o conceito somente intuído; ao captar-se a si mesmo, o conceito supera (suprassume) a sua forma de tempo, concebe o intuído e é intuição concebida e concebente. (HEGEL, 1973, p. 468).

Nessa viagem, ao mesmo tempo existencial e filosófica, que é a *Fenomenologia*, a formação da subjetividade termina quando a consciência chega a conceber-se como espírito. E a alternativa proposta por Hegel à concepção do sujeito na tradição e, ao mesmo tempo, o seu resultado. Portanto, na perspectiva fenomenológica hegeliana, o espírito é a constituição de uma figura da consciência e figura definitiva, pois será o suporte de todas as deduções posteriores, a verdade de todo o processo que conduziu até ele.

A linguagem na constituição do espírito

Como se dá esse processo de constituição do espírito? Como é sabido, na fenomenologia, cruzam-se dois níveis: o da mera consciência individual e o da consciência coletiva. No capítulo VI, que toma como base o IV (exposição da autoconsciência) e que abandona o individualismo da razão, Hegel analisa a questão da linguagem como meio de superação da autoconsciência particular. A seção tem como título: “A linguagem como realidade do estranhamento da cultura”. A linguagem expressa o movimento total de cultura, que forma igualmente o indivíduo e o mundo dos indivíduos. O estranhamento é necessário para que a cultura cumpra a sua dupla função, objetiva e subjetiva.

A linguagem é para Hegel,

o ser aí do puro si mesmo como si mesmo; nela entra a existência, a singularidade que é para si da autoconsciência como tal, de modo que é para os outros. O eu, como esse puro eu, só está aí por meio da linguagem; em qualquer outra exteriorização, encontra-se mergulhado em uma realidade e em uma figura da qual pode retirar-se (...). Porém, a linguagem contém-no na sua pureza; somente ela expressa o eu, o eu mesmo. (HEGEL, *ibidem*, p. 468).

O eu na linguagem é esse eu, mas é igualmente universal. Ao manifestar-se na linguagem, este eu exterioriza-se e desaparece como este, mas, com esse desaparecimento, permanece na universalidade. O eu que se expressa na linguagem é escutado, está unido com os que escutam e é, assim, autoconsciência universal. Pelo fato de ser escutado, o eu, na sua imediatidade e isolamento, apaga-se. Esse desaparecer, diz Hegel,

é, portanto, em si mesmo, de um modo imediato, o seu permanecer, é o seu próprio saber de si (...) como de alguém que passou a um outro de si mesmo, que foi escutado e que é universal. (HEGEL, *idem*).

Isso significa que, ao falar e ser escutado, o eu sabe-se como perdido entre os outros e essa perda total de si é, ao mesmo tempo, o ganhar-se, o elevar-se a si desde o distinto de si, desde o seu ser outro.

Mas não basta o desaparecimento imediato do eu na linguagem para constituir esse novo sujeito, o espírito. É preciso o reconhecimento universal, de modo que a expressão do eu será recebida e completada pela aceitação dos outros, o que lembra muito a ética habermasiana do agir comunicativo. Em todo caso, quem participa da linguagem deve esperar o reconhecimento universal. Nele o movimento não será mais unilateral. O eu ficará constituído definitivamente pelo ser outro, pelo absoluto e a sua diferença. A linguagem aparece, assim, como o ato espiritual por excelência.

Mas para que a linguagem cumpra essa função, para que seja verdadeiramente linguagem, os participantes têm de ser verdadeiros “eu” e a linguagem tem de ter a sua realidade própria e objetiva. Só assim, cada participante (interlocutor) será privado da sua subjetividade meramente individual e alcançará a universalidade, condição necessária de uma autêntica subjetividade.

Quem diz melhor isso é o próprio Hegel:

O espírito adquire aqui essa realidade (*Wirklichkeit*), porque os extremos, dos quais ele é a unidade, têm, de modo igualmente imediato, a determinação de ser para si realidades próprias. A sua unidade cinde-se em lados rígidos, cada um dos quais é para o outro um objeto real, excluído dele. A unidade surge, portanto, como termo médio, excluído e distinto da realidade separada dos lados (extremos); ela mesma tem, portanto, uma objetividade real distinta dos seus lados e é para eles, isto é, está aí. (HEGEL, *idem*).

A realidade objetiva da linguagem é, pois, o termo médio entre os extremos.

A subjetividade não pode ser imediata, senão que tem de ser mediada pela intersubjetividade. Os extremos (interlocutores) sabem-se de modo imediato, e esse saber só é possível pela mediação estranhadora, pela intersubjetividade, que se expressa no ato lingüístico. Por isso, a razão não

pode pertencer à autoconsciência, tem de encontrar a sua raiz no espírito como modo de atividade do Espírito.

A linguagem é, assim, modelo de atividade que constitui fenomenologicamente o espírito e é regra da atividade espiritual. O novo sujeito hegeliano, o espírito que resulta da suprassunção da autoconsciência individual, constrói-se sobre a linguagem, mediante um ato de intersubjetividade radical que leva o “em si” do real ao seu conceito, à sua realidade espiritual, e torna-o efetivamente real.

A diferença fundamental em relação a Heidegger é que, para este, a intersubjetividade não é construída por nenhum ato, embora se expresse em qualquer ato, senão que já é um existencial constitutivo do modo de ser do Dasein. Citando Wilhem von Humboldt, para quem a língua é um verdadeiro mundo que o espírito tem que pôr entre si mesmo e os objetos, a alma pode encontrar-se cada vez mais nela. Portanto, a língua é, para Humboldt, primeiro uma visão de mundo, mediação entre o espírito e os objetos. Em segundo lugar, a língua não é apenas instrumento de comunicação e expressão, por mais que em nosso destino técnico-ocidental, a língua se reduz cada vez mais à proposição: a língua é informação. Nesse sentido afirma Heidegger:

Em que medida o que é próprio da técnica acaba por se impor à língua levando à sua transformação em pura informação.....?
Em que medida há, além disso, na própria língua, a exterioridade que oferece o meio e a possibilidade de uma transformação em língua técnica, isto é, em informação?
(HEIDEGGER, 1999, p. 33).

Mas o que é propriamente o falar do homem? Com Humboldt ficamos, ainda, com a definição de língua como expressão de um interior (alma) por um exterior (a voz e a escrita). Falar é essencialmente dizer. Acontece que se pode falar muito e não dizer nada, bem como um silêncio pode dizer muita coisa. Segundo Heidegger, dizer (*sagan/sagen*) significa mostrar, levar uma coisa a aparecer. Portanto, o homem só pode dizer o que mostrou-se e dirigiu-se a ele. Só que o dizer como mostrar pode também ser reduzido a dar sinais definidos de maneira unívoca e assim fornecer univocamente informações num enunciado. Deste modo, o único que resta

da língua é a sua forma abstrata como fórmulas de uma álgebra lógica. É esta linguagem formal e calculadora que fornece as possibilidades técnicas das máquinas e se torna modelo do quer deve ser uma língua.

Nesse contexto, não é de estranhar a afirmação heideggeriana, segundo a qual

a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato. Mas porquanto a relação do homem, tanto quanto ao ente que o rodeia e o sustenta como ao ente que é ele próprio, repousa sobre o fazer aparecer, sobre o dizer falado e não falado, a agressão da linguagem técnica sobre o caráter próprio da língua é ao mesmo tempo uma ameaça contra a essência mais própria do homem (HEIDEGGER, *ibidem*, p. 33).

Na verdade estamos tratando de aproximar duas formas de pensamento muito diferentes acerca de como é, como funciona ou em que consiste o modo de ser do homem e o lugar da linguagem nele. Hegel é claramente mais otimista. Mas, além disso, o lugar que a linguagem ocupa na *Fenomenologia*, como momento da constituição efetiva do espírito, mesmo sendo essencial, não tematiza suficientemente a historicidade da língua inseparável da historicidade do *Dasein*, dado que este é constituído como linguagem e temporalidade que abrangem cooriginariamente todos os 'existenciais' ou dimensões ontológicas do homem.

De fato, o conceito de aproximação indica distanciamento e diferença, nunca identidades isoladas. Com efeito, Hegel concebe esse modo de ser como sendo, em última instância, subjetividade absoluta, enquanto Heidegger pretende erradicar toda subjetividade. Nesse sentido, afirma este último no seu curso de *Introdução à filosofia*, que a substituição do termo homem pelo de *Dasein* não reflete uma simples substituição de palavras, senão que indica a tentativa de pensar em que consiste o modo de ser disso que a tradição filosófica chamou de subjetividade.

Ambos pensadores, portanto, pensam "o mesmo", isto é, a verdade do ser do homem, embora de maneira muito diferente. Por isso, estas rápidas

colocações pretendem ser uma provocação no sentido de pro-vocare, isto é, chamar para uma “discussão amorosa entre pensadores originários”, como diz Heidegger na *Superação da metafísica*. Só assim, o diálogo com esses pensadores torna-se verdadeiramente produtivo, no sentido de uma aproximação progressivo-regressiva em direção às fontes, ao que nos faz pensar.

Por um lado, Hegel vê a filosofia, já nos seus primeiros escritos, como um projeto de unificação e, portanto, como uma análise da possibilidade de negação da cisão, do limite, de todo ideal abstrato, do Absoluto inatingível; por outro lado, Heidegger contrapõe a este projeto o seu próprio modo de pensamento, constituído como uma filosofia da diferença.

O projeto hegeliano é desenvolvido desde 1801 e vai adquirindo forma sistemática. Para realizar tal projeto, Hegel estabelece um fundamento metodológico que é a instituição do *sujeito-objeto*, transformando toda a ontologia numa ontologia do sujeito. Aparece, pois, uma nova compreensão do que é: não há divisão possível entre sujeito e objeto, mas um único plano com várias superfícies. Ao mesmo tempo, os traços do sujeito não são antropológicos, mas ontológicos.

Mas o que é o sujeito? Hegel (1973, p. 15) responde: “Segundo meu modo de entender... tudo depende de que o verdadeiro se expresse não só (*nicht nur*) como substância, mas também (*ebenso sehr*) como sujeito.” Assim, o sujeito é o conceito novo fundamental que Hegel traz, na medida em que aparece como lugar de atividade, raiz do negativo, fundamento do Espírito e da Idéia.

Surgem aqui duas convergências “aparentes” com a analítica heideggeriana do Dasein: em primeiro lugar, a impossibilidade de separar sujeito-objeto corresponderia à impossibilidade de separar Dasein – ente na atitude fenomenológica. Em segundo lugar, o sujeito, como raiz de toda negatividade, parece convergir com a nulidade fundamental do Dasein.

Quanto à primeira convergência ou, melhor, contraposição, a inseparabilidade hegeliana de sujeito-objeto tem o sentido de uma fusão ontológica, pois mesmo que esta identidade seja dialética e incorpore e guarde a diferença, esta é internamente determinada e, portanto, finalmente suprassumível. Ao contrário, no *Dasein* heideggeriano não há fusão ou identidade alguma com o ente que vem ao encontro no mundo. É verdade que

sem *Dasein* não há ser e não há ente, pois o “Da” expressa a abertura ou “lugar” de mostração do ser e do ente e, portanto, condição ontológica de possibilidade de iluminação ou desvelamento. Mas, apenas isso, pois o *Dasein* não ilumina nada, é ser, mas não é o ser, não põe nem cria nem constrói o ser ou o ente, simplesmente ser e homem estão mutuamente entregues em propriedade.

No que concerne à segunda convergência, a negatividade aparece, em Hegel, como uma potência de negação do sujeito nas suas diversas figuras (Consciência, Autoconsciência, Razão, Espírito), ao passo que, em Heidegger, expressa a constituição ontológica do homem como carência ou falta de ser, nulidade radical, contingência e finitude insuperáveis. Se estas apreciações são justas, constata-se, portanto, uma profunda desigualdade entre sujeito e *Dasein* por um lado e entre objeto e ente, por outro.

Constituição ontológica do sujeito e do *Dasein*

Em Hegel, a primeira precisão da idéia sujeito está unida à noção de substância e, portanto, à do verdadeiro. De fato, trata-se da afirmação de que o verdadeiro não pode ser concebido simplesmente como substância. Terá que ser, pelo menos, substância viva. Nesse sentido, diz Hegel na *Fenomenologia* (1973, p.15-16), “a substância vivente (*lebendige Substanz*) é, além disso, o ser que é na verdade sujeito ou, o que a mesma coisa, que é em verdade real (*wirklich*) mas só enquanto é o movimento de pôr-se a si mesma ou a mediação do seu devir outro consigo mesma”.

Portanto, como substância viva, o sujeito é duplo movimento: por-se a si mesmo (*Sichselbstsetzen*) e tornar-se o outro de si mesmo (*Sichanderswerden*). Na verdade, trata-se do mesmo movimento; os dois termos identificam-se na substância viva que é o sujeito.

O verdadeiro é considerado agora em termos não de substância, mas deste movimento que é a substância viva, o sujeito. Por isso, continua Hegel,

o verdadeiro é esta igualdade que se restaura ou a reflexão no ser outro em si mesmo e não uma unidade originária enquanto tal. É o devir de si mesmo, o círculo que se pressupõe e tem por começo seu termo como seu fim e que só é real mediante seu desenvolvimento e seu fim. (HEGEL, op. cit., p. 16).

Deste modo, compreender o verdadeiro, autêntico termo da filosofia, supõe introduzir a substância e o sujeito, identificando-os como substância viva mediante o movimento duplo de “pôr-se a si mesmo” e “tornar-se o outro de si mesmo”. O verdadeiro é, pois, concebido como movimento semelhante ao do sujeito representado pelo círculo, que só é real como igualdade continuamente restaurada.

Encontra-se aqui uma nova possibilidade de aproximação e afastamento entre os dois pensadores, pois, assim como o verdadeiro é sujeito, em Hegel, a verdade mostra-se em Heidegger como auto-explicitação do *Dasein*. Contudo, ele afirma que a analítica do *Dasein* não tem “nada a ver com um solipsismo [mesmo dialético] ou subjetivismo... O projeto abrangente do ser-homem como *Dasein* no sentido *ek-stático* é ontológico, pelo qual a representação do ser homem como “subjetividade da consciência é superada” (2001, p. 169).

A constituição ontológica fundamental do homem é ser compreensão do ser. A relação do *Dasein* como existente com o ente simplesmente dado não é originariamente a relação sujeito-objeto, mesmo porque a redução do ente a objeto só aparece propriamente com Descartes.

Contudo, não é tão simples encontrar, em Hegel, “solipsismo subjetivista”, pois, já no prefácio da *Fenomenologia* afirma que só é real o que existe em conexão com outro. Só a atividade negadora do entendimento pode apresentar as coisas como se tivessem existência independente. Significa dizer que a constituição do “sujeito” como tal só é possível pela conversão de si mesmo no outro de si mesmo. O sujeito só é, pois, na sua conexão com o outro. Diríamos que em Heidegger não há “conversão” alguma, visto que não há “algo” a se converter. O *Dasein* já é originariamente constituído como ser-com-os-outros, seja nos modos da ocupação ou da preocupação. Mas a idéia de “conversão” não seria uma simples limitação do discurso pedagógico da *Fenomenologia*, que pretende descrever a formação da consciência (que não é só cognitiva) no seu elemento próprio que é a historicidade?”.

Em todo caso, o que está em conexão não tem nada em si mesmo, senão que tem seu conteúdo e determinação naquilo com o que está relacionado. Desta forma, o sujeito hegeliano, em suas diversas figuras, só

é em conexão com os outros (sejam entes simplesmente dados ou *Dasein*). Seu conteúdo é dado por aquilo com que está relacionado, consiste na relação mesma. Nada é em si mesmo fora desta vinculação.

Não haveria aqui uma antecipação do que será o ser-no-mundo como estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, embora no registro e na linguagem da modernidade? Pensando desde Hegel, é preciso ser “sujeito” para ser “compreensão” ou vice-versa? Ser sujeito hegelianamente e ser abertura, como na analítica heideggeriana, são aspectos incompatíveis ou poderiam ser pensados como momentos ontologicamente constitutivos do homem?

As convergências parecem claras imediatamente. Há diferenças profundas entre os dois pensadores quanto ao método ou acesso ao modo ser do homem, mas as questões acima merecem ser postas. Heidegger afirma:

Hegel diz que a filosofia ganha solo firme pela primeira vez com Descartes. Busca-se um fundamentum inconcussum. Só o eu pode ser isto. Pensar, duvidar, desejar, tomar posição são imanentes a ele. O termo sujeito torna-se o título do eu. O objeto é tudo aquilo que está diante desse eu como algo determinável por esse pensar (HEIDEGGER, *ibidem*, p. 144).

Mas o sujeito hegeliano não é bem o contraposto ao objeto, senão a unidade indissociável de ambos. Isto significa que a elaboração do conceito de *sujeito-objeto* decorre de uma posição inicial absoluta da identidade, considerada por Hegel como condição de possibilidade do pensar. Contudo, tal identidade, não sendo estática ou inerte, senão substância viva, precisa ser tematizada pela atividade reflexivo-filosófica do espírito, tal como aparece na *Fenomenologia*, que, através do processo de formação da consciência desde a certeza sensível até o saber absoluto, acompanha e traduz o desenvolvimento e a vida do que é.

É evidente a diferença entre o modo de interrogar da *Fenomenologia* e o de *Sein und Zeit*, embora se defrontem com o mesmo problema. Com efeito, cabe perguntar qual é o lugar de esses discursos, enquanto discursos filosóficos. Ambos discorrem sobre a coisa mesma. Não podem deixar de diferir, referir-se a, indicar, apontar para o dito, pela própria estrutura semiológica e temporal do discurso. Em fim, um problema que já tinha sido constatado por Platão

no Sofista, onde o discurso como tal aparece como a imagem por excelência, cópia do que é, expressando, assim, os limites insuperáveis de todo dizer. Assim como o discurso dialético não pode expressar a unidade/identidade ontológica do sujeito-objeto, senão através da concatenação errante do dizer, a unidade heideggeriana do ser-no-mundo, igualmente ontológico-existencial, não pode ser dita senão através da de-monstração fenomenológico-existencial discursiva dos existenciais na sua dispersão.

Isto significa que o pensamento dizente implica um distanciamento/separação da coisa pensada. Há aqui uma nova ambigüidade, pois tal distanciamento constitui um limite negativo do entendimento ou, ao contrário, é precisamente a demonstração da “potência” negadora do sujeito como espírito ou da transcendência do *Dasein* como abertura?

É claro que fala-se aqui de dois tipos diferentes de negação. A potência negadora do Espírito, em Hegel, consiste na rejeição de toda justaposição exterior, de todo “fora” do Espírito, ao passo que a “potência” negadora do *Dasein* não tem nada a ver com qualquer poder que ele teria como propriedade, senão que ele é constituído como puro poder ser, pura possibilidade de ser. Desse modo, o *Dasein*, mais do que potência negadora, ele carrega, enquanto *ek-sistente*, sua própria nulidade e, por isso, mantém-se numa indiferença fundamental face a todas suas possibilidades intramundanas e o ente em sua totalidade cai na insignificância. É isto que se mostra na disposição da angústia na analítica existencial de *Ser e Tempo* e, posteriormente, na espera serena de novos destinamentos do ser, a partir da consideração da existência como o habitar na *quadrindade*. Em todo caso, essa “potência de negação” do *Dasein* tem suas raízes no âmbito da finitude e da transcendência intratemporal, que se expressa finalmente através da metáfora heideggeriana do umbral, do habitar entre..., da dor da separação do ser, como um espécie de saudade ontológica insuperável.

Pode-se objetar que a potência negadora do sujeito hegeliano tampouco é uma espécie de atividade ou propriedade de algo que já é previamente constituído de tal e tal modo. Não há um algo que nega, senão que o sujeito é ele mesmo negação. A diferença está em que, em Hegel, mediante a negação se produz o sujeito que, posteriormente, irá se configurar como autoconsciência e espírito. Certamente, no elemento da finitude (natureza, sociedade e história),

o sujeito continua a se constituir como e pela potência de negação. De fato, a autoconsciência é uma tradução privilegiada do sujeito-objeto, porque antecipa os aspectos fundamentais do sistema e do conceito de Espírito.

Na figura da autoconsciência, a consciência põe a si mesma como objeto. Nas figuras anteriores, sensibilidade e percepção, “o verdadeiro é para a consciência algo distinto dela mesma” (HEGEL, op. cit., 107). Não podia haver igualdade entre certeza e verdade, pois ainda havia rígida diferença entre sujeito e objeto. Agora, a certeza é ela mesma seu objeto e a consciência é o verdadeiro. Assim, a consciência finita poderá chegar à intelecção infinita que só se alcança no Saber Absoluto, término da experiência da consciência. O verdadeiro é sempre termo e o sujeito que leva a esse termo identifica-se já como ele num longo e difícil processo de formação.

O movimento reflexivo da autoconsciência implica reconhecer o outro de si como real, caso contrário não haveria movimento. Mas o si e o outro não se apresentam como subsistentes face à autoconsciência. Esta reconhece que tem sua própria subsistência. “O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma” (HEGEL, idem). Contudo, se não há diferença real, a autoconsciência é pura tautologia, vazia e morta do eu sou eu. “Se a diferença não é, tampouco é a autoconsciência”.

A autoconsciência é vida e, como tal, seu comportamento característico é o desejo (*Begierde*), apetência. Comportamento em direção a um objeto que, no caso, também é vida e se lhe opõe como vida. Aniquila o mundo para apropriar-se dele, mas o reconhece como existente. Isto supõe fechar um círculo de diferenças reais. O desejo, atividade da autoconsciência, é acalmado e potencializado, pois a nova autoconsciência que já se apropriou do objeto continuará sua atividade como desejo que aniquila e, ao mesmo tempo, respeita o mundo. O termo/fim do desejo é, pois, transformar tudo em autoconsciência. O sistema hegeliano seria, portanto, o cumprimento universal da atividade “devoradora” da autoconsciência, só realizada na Idéia Absoluta, onde tudo alcança seu caráter de sujeito através do pensar.

Aqui também pode-se fazer um paralelo entre os dois pensadores. Com efeito, tanto em Hegel quanto em Heidegger não há lugar para uma apropriação de algo exterior (“mundo”). Apenas, o primeiro daria ênfase ao processo fenomenológico de formação da consciência, o que

não romperia, necessariamente, a unidade originária do ser-no-mundo nem da mundanidade como estrutura ontológica do *Dasein*, ligada co-originariamente à abertura, ao Da do *Dasein*. O que a autoconsciência “devora” é o outro no seu isolamento e exterioridade, assim como a mundanidade em Heidegger reconduz a objetividade e exterioridade do “mundo” e do ente a uma derivação da abertura do *ser-em* que, na dispersão dos modos ônticos possíveis da ocupação, possibilita o “conhecimento objetivo”. Mas, pela objetificação, paga-se o preço da redução do ente à sua condição de objeto para um sujeito cognoscente (*cogito*), que empobrece fatalmente a “*veritas rerum*”, reduzindo-a à “*veritas objectorum*”, isto é, transformará inevitavelmente a verdade em certeza.

Voltando a Hegel, é da atividade devoradora da autoconsciência que resulta uma unidade entre Lógica, Ontologia e Ética (pensar, ser, *Selbst*). Trata-se de uma espécie de *reines Ich* kantiano, mas repensado de modo a permitir o acesso ao Absoluto. Neste momento, o sujeito individual não pode mais manter realidade no seu isolamento. Abre-se o conceito de Espírito, que será o sujeito hegeliano por excelência: o reconhecimento universal das autoconsciências, que podem reconhecer-se porque são diferentes. O Espírito não é outra coisa senão a comunidade humana: “Enquanto uma autoconsciência é o objeto, este é tanto eu quanto objeto. Aqui já está presente para nós o conceito de Espírito. Mais tarde virá para a consciência a experiência do que é o Espírito, esta substância absoluta que, na perfeita liberdade e independência de sua contraposição, isto é, de distintas consciências de si que são para si, é a unidade das mesmas: o eu é o nós e o nós é eu” (HEGEL, *ibidem*, p. 133).

Referências Bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, 2. reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

HEIDEGGER. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Por Mário Botas. 2ª ed.. Lisboa: Veja/Passagens, 1999.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.169.

Observações sobre as sensações numa linguagem privada

João Paulo M. Araujo¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo realizar uma investigação sobre o estatuto das sensações (*Epifindungen*) no argumento da linguagem privada de Wittgenstein. Para esta relação tomaremos como fio condutor de nossa investigação alguns elementos que surgem no *corpus* do argumento quando nos deparamos com a pretensão de afirmar a existência de uma linguagem privada. Tais elementos seriam: impressões, dores, *sense-data*, *qualia*, percepção, introspecção, dentre outros que fazem referência às sensações. Portanto, a tese central neste texto culminará para a ideia de que existe uma diferença entre linguagem privada (*Sprache privat*) e vivências privadas (*privaten Erlebnis*) sendo este segundo termo muitas vezes confundido com o primeiro criando assim, inúmeras confusões conceituais.

Abstrac

The present work aims to conduct an investigation of the status of sensations (*Epifindungen*) in Wittgenstein's private language argument. For this relation we will take as object of our investigation some elements that appear in the *corpus* of the argument when we are faced with the possibility of a private language. Such elements would be: impressions, pains, *sense-data*, *qualia*, perception, introspection, among others that make reference to the sensations. Therefore, the central thesis in this text will culminate in the idea that there is a difference between private language (*Sprache privat*) and private experiences (*privaten Erlebnis*), this second term is often confused with the first one, creating a lot of conceptual confusion.

¹ Doutorando em filosofia analítica pelo programa Interinstitucional de Filosofia UFPB-UFPE-UFRN.

Podemos entender a expressão “argumento da linguagem privada” como uma referência a um conjunto de observações presentes nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Existe um debate sobre se podemos considerar o *argumento da linguagem privada* um argumento propriamente dito. Se pretendermos aplicar um critério lógico bem rígido segundo o qual um argumento precisa ter premissas que conduzem a uma conclusão através de regras inferenciais, então teríamos de dizer que o argumento da linguagem privada não é um argumento, pois carece de uma óbvia estrutura e evidente conclusão. Por outro lado, se aceitarmos que o objetivo é tornar compreensível uma perspectiva filosófica acerca de algo, então podemos sim considerar o argumento da linguagem privada um argumento. O problema para Wittgenstein caracteriza-se pela seguinte noção: A ideia de que os nomes que usamos para sensações e experiências ganhariam significado através de uma associação com um objeto mental. Para ilustrar este ponto, pensemos num caso em que a palavra “dor” recebe o seu significado através do simples ato de associar a sensação de dor com a palavra “dor”.

O meu objetivo neste artigo é apresentar uma visão do argumento da linguagem privada à luz de uma reflexão sobre o papel das sensações. O fio condutor destas observações será justamente os parágrafos na qual temos a ocorrência da palavra “sensação” (*Epifindungen*). Para isso devemos ter em mente a definição dada por Wittgenstein no §243 do argumento que diz: “As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Outra pessoa não pode compreender esta linguagem.” (PI, §243, 2009). Para isso dividi o texto em quatro partes da qual seguirei o seguinte itinerário: Na parte **I** resalto a importância das sensações no corpus do argumento, mostrando o seu papel em conduzir o que Wittgenstein compreende por linguagem privada. Na parte **II** tomo como fio condutor a observação §244 em que procuraremos entender como as palavras se referem a sensações. Na parte **III** nos ocuparemos sobre a relação da experiência com as sensações e como as proposições entendidas como ‘empíricas’ são na visão de Wittgenstein proposições gramaticais. Por fim na parte **IV**, uma breve discussão sobre os *sense-data*, *qualia* e vivências privadas e de como estas noções tendem a ser mal empregadas quando se fala em uma linguagem privada.

I

Qual papel das sensações no Argumento da Linguagem Privada? *Prima facie*, parece-nos que a palavra “sensação” tem um papel importante na definição que Wittgenstein está estabelecendo para a linguagem privada, i.e., uma linguagem que se refira as sensações imediatas e privadas de um indivíduo. Esta relação de privacidade relacionada as nossas sensações irá percorrer todo o *corpus* do argumento, uma vez que o intuito de Wittgenstein é o de atacar o coração daquilo que nos parece mais certo e indubitável, a saber, as nossas sensações.

Segundo Pagin², num artigo acerca dos termos que usamos para sensações, Wittgenstein aponta muitos usos para o termo “sensação”; tais usos teriam o papel de mostrar o quão é enganador acreditar que podemos fazer um uso legitimamente privado de expressões linguísticas para as sensações. Esses usos diriam respeito a algumas de suas observações acerca do que pode ou não pode ser uma sensação. Neste mesmo artigo, o autor defende a existência do que ele chamou de “tipo fenomenal”, isto é, “para uma classe de sensações que tem uma qualidade fenomenal comum.”³ Além do mais, a sua visão é de que “tipos fenomenais existem e que falantes podem reconhecer sensações como sendo, ou não sendo, do mesmo tipo fenomenal.”⁴ O fato é que este não parece ser o objeto de Wittgenstein, pois, o modo como é caracterizada as sensações, não haveria espaço para sustentar uma compreensão mentalista, ou se preferirmos, de primeira pessoa. As sensações devem ser entendidas no horizonte de uma gramática em que não devemos nos comprometer ontologicamente com objetos privados PI §§293, 304, 307. Não se comprometer ontologicamente, implica em não tomar as sensações como entidades ou objetos PI §§253, 293, 294, 296, 304. Dado o caráter convencional da nossa linguagem, acerca do nosso conceito de sensação, Wittgenstein afirma que sensações não podem ser consideradas privadamente; pois como ele mesmo disse na observação

2 Peter Pagin. Sensation Terms. *Dialectica* Vol. 54, N°3 (2000), p. 177-199.

3 PAGIN, Peter. (2000) Pág. 178. “I shall use the term “phenomenal kind” for a kind of sensations that have a common phenomenal quality.”

4 Idem. p. 178. “My view is that phenomenal kinds exist and that speakers can recognize sensations as being, or not being, of the same phenomenal kind.”

§248 “A frase “sensações são privadas” é comparável a: paciência se joga sozinho.” (WITTGENSTEIN, PI §248). Ora, neste sentido, pensar nestes termos se torna desencaminhador, pelo fato de que, mesmo achando que paciência se joga sozinho, esquecemos que as regras pelas quais nos utilizamos para jogar são regras construídas publicamente, objetivamente, e qualquer pessoa que domine as regras pode muito bem jogar paciência. No caso das sensações, como Wittgenstein pontuara na observação §257, para falarmos das nossas sensações é preciso que antes já deva ter muita coisa preparada na linguagem para que o nosso discurso sobre as sensações tenha sentido. Trata-se do *stage-setting* do qual nos fala Kenny, ou do *social setting* analogamente cunhado por Hacker, logo, é impossível para uma pessoa sozinha, i.e. independente de um treinamento em uma comunidade de falantes, desenvolver uma linguagem para suas sensações, linguagem esta que tenha critérios exteriores, ou seja, relativos a uma condição social de aprendizagem. São esses e outros elementos que contribuem para visão “contra intuitiva” de Wittgenstein sobre as sensações.

No texto, a primeira ocorrência da palavra sensação como vimos, já se dá na própria caracterização de uma definição para a linguagem privada, e com isso, já podemos saber que tal palavra irá ocupar um lugar de destaque nas reflexões do filósofo austríaco. Em algumas sessões do texto ao invés de usar a palavra “sensação”, ele usa a palavra “impressão”⁵; outra questão que devemos está sempre atentos é que, no *corpus* do argumento, a palavra “dor” tem uma importância maior quando estamos nos referindo às sensações, pois, quando pensamos em sensações, nada melhor do que pensar em “nossas dores”, sendo estas sinônimo de privacidade da qual apenas o seu possuidor tem acesso.

Um ataque ao acesso privilegiado das sensações em detrimento de critérios de terceira pessoa está sempre presente no argumento. Os critérios de primeira pessoa não são suficientes para discorrer sobre o estatuto das sensações. É também interessante notar que desde que Wittgenstein abandonou o fenomenalismo⁶ presente no *Tractatus* o objeto de

5 Do original alemão *Eindruck* (singular) e *Eindrücke* (plural) e traduzido pelos ingleses por *impression(s)*.

6 Sobre esse fenomenalismo falaremos no tópico 2.1 intitulado: “A linguagem dos *sense-data*”. Ver COOK, John W. **Wittgenstein’s Metaphysics**. Cambridge University Press. 1994. p. 85-86. No tópico: The *Tractatus* Version of Phenomenalism.

investigação passa a ser justamente aquilo que ele queria desviar-se quando no aforismo 4.002 escreveu:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer ideia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares. A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem. A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados. (TLP 4.002).

São esses acordos tácitos que vão se tornar o objeto de interesse de Wittgenstein na sua fase tardia, revelando uma noção de que as palavras devem ser entendidas no fluxo da vida cotidiana. O principal nesta investigação do papel das sensações no argumento é mostrar o que está sendo entendido aqui por sensações. Portanto, como vimos, quando o termo “sensação” aparece, Wittgenstein não está com isso querendo tratar a sensação como uma entidade ou objeto, ou até mesmo dar um caráter fenomenológico as sensações; em outras palavras o termo “dor” não pode ser um predicado extensional à sensação de dor. Além disso, em alguns casos, as sensações só podem ser entendidas e legitimadas quando acompanhadas por um comportamento.

II

“Como as palavras se referem às sensações?” É com esta pergunta que Wittgenstein inicia a observação §244. Tal pergunta a princípio parece ingênua, entretanto, ela carrega certas conexões com a observação anterior sobre a definição de linguagem privada. De imediato, temos na observação

§243 uma definição que trata a linguagem privada como uma linguagem que se refere às sensações imediatas de um falante, portanto, privadas. Já na passagem §244, tal relação acontece através de um aprendizado ou treinamento sobre o uso que fazemos das palavras quando queremos nos referir as sensações. “Você aprendeu o conceito “dor” com a linguagem”. (PI, §384). Mas devemos estar atentos às entrelinhas, esta resposta não seria uma resposta definitiva; no texto, esta resposta apresenta-se como uma “possibilidade”, e mais precisamente, como uma primeira resposta ao seu interlocutor. Vejamos a seguinte observação:

Como as palavras se referem a sensações? Aqui, não parece haver qualquer problema; não falamos diariamente de sensações, e nomeamos elas? Mas como é estabelecida a conexão entre o nome e a coisa nomeada? Esta questão é a mesma que: como um ser humano aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Aqui é uma possibilidade: palavras são conectadas à expressão primitiva e natural da sensação e usada em seu lugar. Uma criança se machucou e chora, então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e depois sentenças. Eles ensinam à criança um novo comportamento para a dor. “Então, você está dizendo que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o choro?” – Ao contrário; a expressão verbal de dor substitui o choro e não o descreve.⁷ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §244).

A imagem que está sendo esboçada nessa passagem é que tudo funciona de maneira natural em termos de aquisição de linguagem: Há uma criança que se machuca, e supondo que ela não tem ideia do que acontece, necessita que seus pais ou responsáveis lhe ensinem comportamentos verbais para que aquele comportamento natural de dor seja substituído inicialmente

7 How do words refer to sensations? - There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and name them? But how is the connection between the name and the thing named set up? This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensations? For example, of the word "pain". Here is one possibility: words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour. "So you are saying that the word 'pain' really means crying?" – On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying, it does not describe it. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §244).

por expressões como “ai”, “doeu”, “está doendo”, “estou com dores” até que de forma mais sofisticada a criança ou falante seja capaz (através do treinamento e aprendizado) de se expressar sozinha e se referir as suas dores. Segundo Stephen Mulhall⁸, trata-se simplesmente de observarmos o modo como falamos de sensações em seu fenômeno cotidiano, isto é, como lugar comum em nossas vidas na qual usamos palavras para expressar nossos sentimentos e nossos humores em seu uso privado. Mas atenção (neste ponto alertamos Wittgenstein), não devemos tomar a palavra ‘dor’ como significando o ato de gritar ou manifestar sonoramente o que estamos chamando de dor, esta seria, outra resposta para seu interlocutor. Aqui tomamos essas novas expressões, ou seja, palavras que se referem a sensações, como apenas substituindo o “comportamento natural de dor”. Quando eu digo que “estou com dores” não devo significar aqui algo como “estou gemendo”, é bastante desencaminhador pensar em termos de sinonímia, Hacker observou isso muito bem quando afirmou que:

O fato que ‘eu tenho uma dor’ é um aprendizado que substitui gemidos ou choros *não é* comparável ao fato da palavra “solteiro” ser um substituto para a frase “homem não casado” que significa um homem não casado. A palavra ‘dor’ não significa o mesmo que a *palavra* “grito”; ao invés disso, gemidos como “dores” ou “estou com dores” substitui o grito e choro de dor.⁹ (HACKER, 1990, p. 39).

A analogia que Hacker faz com o famoso exemplo de Quine serve para mostrar que neste caso em particular, a relação de sinonímia não se sustenta, uma vez que o intuito não é de traçar correlatos que envolvam

8 Ver MULHALL, Stephen. 2007. Pág. 24. “Wittgenstein immediately emphasizes (in apparently resolute vein) that naming and otherwise talking about our sensations is an everyday phenomenon—as much a commonplace of our life with words as is giving expression to our feelings or moods for our private use. If we look at that aspect of ordinary life, we will see—it will be manifest—how words refer to sensations, how sensation words fit into (that is, how they resemble and differ from, and how they are interwoven with) our life with other kinds of words, and hence with language and with reality.”

9 The fact that ‘I have a pain’ is a learnt replacement for moaning or crying *is not* comparable to the fact the word ‘bachelor’ is a substitute for the phrase ‘unmarried man’ and means an unmarried man. The word ‘pain’ does not mean the same as the *word* ‘moan’; rather, groaning ‘It hurts’ or ‘I am in pain’ replaces moaning and crying out in pain. (HACKER, 1990, p. 39).

significatividade entre manifestações naturais de nossas sensações e palavras que usamos para se referirem a elas; trata-se simplesmente de descrever como no uso cotidiano de nossa linguagem conectamos expressões a sensações. Poderíamos assinalar que as manifestações naturais para as sensações quando desprovidas de linguagem seriam desprovidas de significado, este só se faria presente quando houvesse um aprendizado conceitual/gramatical acerca das próprias sensações.

Na observação que se segue, Wittgenstein coloca-nos a questão: Como pode alguém querer colocar a linguagem entre a dor e sua expressão comportamental? A pergunta parece estranha, pois, o que levaria alguém a querer fazer isso? Com que intuito? Segundo Hacker, “o significado de ‘dor’ deve ser independente da expressão de dor (e, portanto, de fato, parece ser – para eu não saber que eu tenho uma dor sem esperar ver se eu grito?!)”¹⁰ Esta independência soa muito parecido com a observação §293 do famoso experimento metal do besouro na caixa, em que uma vez determinada a gramática de uso do objeto, esse objeto, cairia fora de consideração como irrelevante.¹¹ Portanto, para Hacker, “é neste sentido que somos tentados a colocar a linguagem entre a dor e sua expressão, e nós não percebemos que ‘eu tenho uma dor’ é uma expressão da dor e não uma imagem da mesma.”¹² Voltando a observação §244, se não tivéssemos esse critério de relacionar a palavra dor com a manifestação natural da mesma, cairíamos no que Wittgenstein pretende mostrar como incoerente, isto é, a ideia de que poderíamos falar de nossas dores através de uma ostensão por meio do mental, em outras palavras: a partir de meu próprio caso.

Uma linguagem que substitua uma expressão natural de dor funcionaria como uma declaração articulada para as dores, diferentemente de gritos inarticulados de dores em seu estado natural. Isto por sua vez, seria uma ótima prova em favor da gramática das sensações que estaria permeada por critérios de terceira pessoa, critérios que dizem respeito

10 But if so, then the meaning of ‘pain’ must be independent of the expression of pain (and so, indeed, it seems to be – for do I not know that I am in pain without waiting to see whether I groan?!). (HACKER, 1990, p. 44).

11 Ver PI §293.

12 It is in this sense that we are tempted to insert language between pain and its expression, and we do not see that ‘I have a pain’ is an expression of pain and not a picture of pain. (HACKER, 1990, p. 44).

a declarações acerca de nossas dores. No seu texto de 1936, editado por Rush Rhees, Wittgenstein já tinha clareza sobre este ponto quando afirmou que “nós ensinamos a criança a usar as palavras “eu tenho dor de dente” para substituir seus gemidos, do mesmo modo eu também aprendi a expressão.”¹³ Com isso Wittgenstein desloca o lugar privilegiado de primeira pessoa que costumávamos ter quando falávamos sobre nossas sensações, e mais precisamente, sobre nossas dores para o reino da assim chamada intersubjetividade, pautada numa comunidade de falantes, e esta por sua vez, apoiada em critérios de terceira pessoa.

III

E o que dizer sobre a experiência? Ora, sensações são experiências, sendo assim não estaria o argumento da linguagem privada relacionado com a dimensão empírica de como lidamos com nossas sensações? Segundo Kenny, existem dois erros fundamentais sobre o qual sustenta-se a noção de linguagem privada:

Wittgenstein considerou que a noção de uma linguagem privada repousa sobre dois erros fundamentais, um sobre a natureza da experiência e o outro sobre a natureza da linguagem. O erro sobre a natureza da experiência foi a crença que a experiência é privada; o erro sobre a linguagem foi a crença de que as palavras podem adquirir sentido por meio de mera definição ostensiva.¹⁴ (KENNY, 2006, p. 142-143).

Se palavras adquirem sentido por meio de uma definição ostensiva, e neste caso em particular, de uma ostensão privada, então a experiência também é privada. De acordo com a citação de Kenny, a natureza da experiência seria um dos erros fundamentais na qual repousa uma

13 WITTGENSTEIN. **Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”**. p. 295. We teach the child to use the words “I have toothache” to replace its moans, and this was how I too was taught the expression.

14 Wittgenstein considered that the notion of a private language rested on two fundamental mistakes, one about the nature of experience, and one about the nature of language. The mistake about experience was the belief that experience is private; the mistake about language was the belief that words can acquire meaning by bare ostensive definition. (KENNY, 2006, p. 142-143).

linguagem privada. Para os empiristas as raízes do nosso conhecimento, isto é, todo o material do nosso pensamento e razão, repousam na experiência. Classicamente, a vertente empirista advinda de John Locke, afirma que somos um “papel em branco”. A experiência seria por assim dizer o “dado”, fonte dos dados dos sentidos e da introspecção¹⁵; nessa clássica concepção temos as “*ideias*” como sendo os fundamentos do conhecimento; tais *ideias*, derivadas por abstração e tendo como raiz as sensações, constituiriam o nosso sentido interno e externo das coisas, seguindo aquela linha de argumentação lockeana de que não existem *ideias* inatas. Nesta famosa passagem visualizaremos a fonte desta imagem que Wittgenstein pretende dissolver:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nosso entendimento com todos os materiais do pensamento. (Locke, 1989, II, I, ii p.159).

É muito comum alguém se referir a sua experiência como sendo algo privado e, portanto, inalienável. Pensemos no exemplo de uma criança que pretende colocar o dedo na tomada elétrica. É muito natural alertar a criança a não fazer isso, pois, do contrário, ela passaria por uma experiência terrível. Mas como sabemos disso? A partir de nosso próprio caso, diria o subjetivista; sabemos por analogia que o mesmo pode acontecer à criança, ela passará por uma experiência que mais na frente a fará não colocar

15 Ver HACKER, Peter. 1990, pág. 16.

o dedo na tomada novamente. Qual a importância disso? Temos uma imagem da experiência, e de como ela funcionaria em termos privados. Eu sei que ao colocar o dedo na tomada levarei um choque, pois já passei por tal experiência, e o que senti é inalienável dado o caráter privado da experiência. Sobre a questão da inalienabilidade da nossa experiência é muito comum também quando queremos advertir uma pessoa sobre algo e falamos: “não faça isso, se quiser tudo bem, mas não sou eu quem vai sofrer com as consequências.” Em outras palavras: “Não sou eu quem vai estar na sua pele”.

Para Wittgenstein, esses casos seriam meras simulações de proposições empíricas, uma vez que sua verdadeira natureza residiria na gramática que utilizamos para nos referir as nossas experiências.¹⁶ Para pensarmos em qualquer experiência possível é necessário antes de tudo ser treinado no uso das palavras que constituem o vocabulário das nossas experiências, a linguagem neste caso funciona como um mapa para a nossa experiência, i.e, uma gramática da nossa experiência. O problema dessa imagem é que fere nossas intuições mais primárias sobre o que convencionalmente aceitamos por experiência.

Nos exemplos dados sobre as advertências do tipo “não sou eu quem vai sofrer as consequências” ou “não sou eu quem estará na sua pele” temos declaradamente afirmações acerca da experiência, e mais ainda, sobre o sujeito da experiência. É necessário estar atento ao uso da palavra “eu” uma vez que é sobre este pronome de primeira pessoa que recai os juízos acerca da experiência. Quando nos referimos ao “eu” não estamos querendo entrar no mérito do problema da identidade pessoal que de acordo com a exegese estaria localizada entre as observações §398 até §411, apenas estamos querendo ressaltar onde repousam os nossos juízos sobre a experiência. Ao quê se refere o pronome “eu”? Imaginem que estou chegando em casa e encontro a porta trancada, e lá de fora grito para algum familiar: “Abre aqui, sou eu!” Em algumas situações é comum perguntarem: “Eu? Eu quem?” Em seus *Notebooks* Wittgenstein escreveu: “O eu, é o que há

16 Ver PI §251. “Nós nos defendemos com estas considerações contra aquilo, que por sua forma simula uma proposição empírica, mas que na verdade é uma frase gramatical.”

de profundamente misterioso.”¹⁷ De acordo com Fogelin, “é através do mal-entendido da gramática do emprego dos conceitos psicológicos de primeira pessoa que a ficção dos acontecimentos e estados internos emergem.”¹⁸ Isso fica mais claro quando pensamos na posse privada da experiência, isto é, daquilo que podemos chamar de objetos mentais e que o associamos como sendo propriedade do eu que tem experiências. De maneira que possivelmente influenciou Wittgenstein, Hume, numa passagem famosa de sua crítica à noção da identidade pessoal escreveu:

De minha parte quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre me deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (HUME, 2008, p. 284).

Essas seriam algumas dificuldades que surgem quando queremos associar nossas experiências a um sujeito cognoscente. No *Tractatus*, Wittgenstein também se deparou com a questão do sujeito do conhecimento e, por conseguinte, se existiria lugar para ele em seu projeto filosófico. Tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações Filosóficas*, o sujeito, o eu, processos mentais ou psicológicos mostram-se todos como ameaças oriundas de um modelo de pensamento que se originou na modernidade. Foi a partir desse projeto de querer dissolver a imagem da mente com suas relações em termos de interno/externo, seguido de suas relações de identidade do eu com as percepções ou estados mentais que surgiu o que Hans Sluga apontou como sendo uma postura anti-cartesiana de Wittgenstein.¹⁹ No *Tractatus*, a navalha wittgensteiniana funciona da seguinte maneira:

O sujeito que pensa, representa não existe. Se eu escrevesse um livro O mundo tal como o encontro, nele teria também que

17 WITTGENSTEIN. 1969, p. 80. “The I, the I is what is deeply mysterious”.

18 FOGELIN, Robert. 2002, p. 190. “It is through misunderstanding the grammar of the first-person employment of psychological concepts that the fiction of inner happenings and states emerges”.

19 SLUGA, Hans. 2005, pág. 321. “Wittgenstein’s position anti-cartesianism.” In: SLUGA, Hans. “Whose house is that?” Wittgenstein on the self. In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Org.) **The cambridge companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. 526 p.

incluir um relato sobre o meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele não se poderia falar nesse livro. (WITTGENSTEIN. TLP. 5.631).

Esta citação também apresenta-se como uma postura anti-cartesiana. Este sujeito ao qual Wittgenstein toma nota, não está no mundo, portanto, não pertencendo ao mundo dos fatos, i.e., de tudo o que é o caso. A metáfora do livro tem esse papel de mostrar que neste “mundo tal como o encontro”, posso me deparar com muitos fatos, dentre eles o meu corpo e este último, dotado de ações. Entretanto, não posso me deparar com o eu que pensa, que representa, sendo este, portanto, objeto de elucubrações metafísicas.

Wittgenstein nas *Investigações*, e mais precisamente no *argumento da linguagem privada* faz uso do termo “dor” quando quer falar de sensações e experiências. A questão sobre as dores desafia as nossas noções de identidade. Porque temos uma tendência a criar relações de identidade de dores com possuidores? Que tipo de identidade estamos querendo estabelecer quando criamos tal relação? É concebível que ter uma dor é uma propriedade de um indivíduo que está sofrendo com dores. Mas segundo Hacker:

Duas substancias distintas são distinguíveis pelas diferentes propriedades que cada uma delas possui, mas a dor que eu tenho não se diferencia da dor que você tem por pertencer a mim, e não a você. Isto seria equivalente a dizer que dois livros não podem ter a mesma cor, pois esta cor vermelha pertence a este livro e aquela cor vermelha àquele livro. (HACKER, 2000, pág. 26).

Para Hacker, a distinção ente identidade numérica e identidade qualitativa só pode ser aplicada a objetos físicos, isto é, coisas particulares que possuem extensão. Dores, sensações, experiências, percepções são todas qualidades e portando livres de aplicabilidade de critérios de identidade do fenômeno com o “possuidor”. O raciocínio é que se duas

pessoas estão sentindo dores na perna, por exemplo, ambas na panturrilha direita, podemos dizer seguramente que elas têm a mesma dor i.e., uma dor na panturrilha direita. Esta dor como vimos, não pode ser considerada qualitativamente nem numericamente iguais, mas sim, de acordo com Hacker, apenas iguais. Lembremo-nos da observação §253 em que Wittgenstein diz:

“Outra pessoa não pode ter minhas dores.” – Minhas dores – O que são elas? O que conta aqui como critério de identidade? Considere o que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de “dois exatamente iguais”. Por exemplo, dizer: “esta poltrona não é a mesma que você viu aqui ontem, mas é exatamente igual a ela”. Na medida em que faz sentido dizer que minha dor é igual à sua, é também possível para ambos ter a mesma dor. (seria também concebível que duas pessoas sintam dor no mesmo – e não apenas no correspondente – lugar. Isso poderia ser o caso com gêmeos siameses, por exemplo.) Vi uma pessoa em uma discussão sobre este assunto, bater no seu peito e disser: “Mas, certamente outra pessoa não pode ter esta dor!” – A resposta a isto é que, não se define nenhum critério de identidade enfaticamente enunciando a palavra “esta”. Ao invés disso, a ênfase apenas cria a ilusão de uma caso no qual nós estamos familiarizados com tal critério de identidade, mas tem que ser lembrado disso.²⁰ (WITTGENSTEIN, PI, §253).

Esta passagem serve para elucidar o que a exegese diz sobre relações de identidade com dores, sensações e até mesmo nossa experiência. Neste

20 “Another person can’t have my pains.” - My pains - what pains are they? What counts as a criterion of identity here? Consider what makes it possible in the case of physical objects to speak of “two exactly the same”: for example, to say, “This chair is not the one you saw here yesterday, but is exactly the same as it”. In so far as it makes sense to say that my pain is the same as his, it is also possible for us both to have the same pain. (And it would also be conceivable that two people feel pain in the same - not just the corresponding - place. That might be the case with Siamese twins, for instance.) I have seen a person in a discussion on this subject strike himself on the breast and say: “But surely another person can’t have this pain!” - The answer to this is that one does not define a criterion of identity by emphatically enunciating the word “this”. Rather, the emphasis merely creates the illusion of a case in which we are conversant with such a criterion of identity, but have to be reminded of it. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §253).

sentido acreditamos que fica mais claro quando Wittgenstein afirma que não existe linguagem privada e, por conseguinte, que as dores não são nossas de forma exclusiva. Pensar a relação de propriedade para com as dores seria semelhante ao caso de estarmos num lugar com amigos esperando um ônibus e de repente ao chegar o ônibus alguém afirma: “chegou meu ônibus!” Mesmo usando o pronome possessivo “meu” não significa, portanto, que o ônibus de fato seja meu; o mesmo ocorreria com nossas dores, um conceito publicamente compartilhado por falantes de uma linguagem.

IV

Até agora falamos sobre as sensações e a experiência, contudo, é de praxis comum o uso do termo *sense-data* na filosofia e, sobretudo na tradição epistemológica anglo-fônica. Logo, o que dizer dos *sense-data*? Curiosamente, a noção de uma linguagem privada faz a sua primeira aparição num texto já citado de 1935-6, mas publicado em 1968 na *The Philosophical Review*, editado por Rush Rhees²¹ um dos herdeiros literários de Wittgenstein; como vimos, o texto intitula-se “*Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*” e num outro texto intitulado “*The Language of Sense-Data and Private Experience*”, sendo este último publicado apenas em 1984 como a segunda parte do primeiro texto. Assim como a nomeação sugere, ambos os textos discorrem sobre questões relativas à noção de experiência privada e sobre a noção de dados dos sentidos que como veremos, Wittgenstein pretende dissolver.

Sense-data, ou se preferirmos, os dados dos sentidos, podem ser comumente entendidos como aquilo que nos é dado pelos nossos sentidos. Os dados dos sentidos são concebidos na tradição filosófica como objetos, átomos do qual somos diretamente conscientes em termos perceptivos; em outras palavras, os *sense-data* dependem da mente do sujeito, i.e., de sua capacidade perceptiva sendo, portanto, suas propriedades, os elementos que nos aparecem e que chegam até nós através dos sentidos. Em termos

21 Segundo Ray Monk (1995), além do Rush Rhees, encontram-se também o professor Georg Henrik von Wright e a professora M. Anscombe como testamentários literários de Wittgenstein.

filosóficos, as teorias mais comuns são aquelas advindas da modernidade; tais teorias ocupam-se com o postulado de que, na consciência do sujeito, existe um teatro de ordem privada, sendo portanto, neste teatro onde os *sense-data* se manifestam, formando, por assim dizer, nossas mais variadas imagens mentais ou representacionais. Isso ocorre na ordem dos nossos cinco sentidos, embora muitas vezes os filósofos têm se concentrado mais no sentido da visão. Mas o que ocorre nessa relação de percepção em termos de *sense-data*? Seria a nossa percepção dada, i.e., já possui uma estrutura para receber e compreender os dados perceptivos? Ou será que tudo o que percebemos é aprendido de forma conceitual? Sellars no seu artigo *Empirismo e Filosofia da Mente* denunciou o que ele chamou de “mito do dado” afirmando ser impossível dizer que pode ocorrer uma sensação de triângulo vermelho ou de um dó sustentando (C#) em homens ou bestas sem qualquer capacidade prévia de aprendizado.²² Posturas como a de Sellars têm raízes nas reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem, mais precisamente sobre nossa percepção; outros que seguiram esse projeto wittgensteiniano foram Austin e Ryle. Nessas perspectivas contemporâneas, temos uma rejeição da concepção clássica de *sense-data* como sendo a de um teatro privado da consciência. O que sustenta essa rejeição não é uma negação da existência do mundo exterior, ou uma afirmação de que não temos acesso a ele. Temos sim objetos imediatos na nossa percepção, mas a forma como o percebemos molda completamente esses objetos. O modo como percebemos o mundo é o nosso modo, isto é, o modo como nos foi ensinado. O que repousa nessa ideia é que os *sense-data* podem sim ser tomados como o objeto imediato de nossa percepção sensorial, mas só enquanto ponto de partida, como condição necessária, mas não suficiente. O contraponto desta imagem seria justamente a linguagem; esta estaria incumbida de formatar através de conceitos o modo pelo qual entendemos os *sense-data*; afinal de contas é muito comum querer nomear o que percebemos, dando assim uniformidade e inteligibilidade às nossas percepções.

A linguagem dos *sense-data* apresenta-se sob a perspectiva de tomar as sensações como dadas, isto é, independentes da nossa formação

22 Ver SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Vozes, RJ. 2008.

de conceitos e jogos de linguagem construídos numa comunidade de falantes. Em *Sense and Sensibilia*, Austin se dirigiu ao problema clássico dos dados dos sentidos cunhando o termo de “argumento da ilusão” (*argument from illusion*)²³; tal argumento teria por objetivo nos induzir a aceitar os dados dos sentidos, uma vez que, como tradicionalmente foi posto, estes teriam relações imediatas com a nossa percepção. Da mesma forma, i.e., contra a ideia de um acesso direto aos dados dos sentidos, também pensou Wittgenstein quando afirmou que: “A gramática do ‘ver vermelho’ está conectado à expressão de ver vermelho de uma maneira mais próxima do que se pensa”.²⁴ Percebemos aí que o papel dessa gramática é a de mediar a nossa relação com as nossas percepções e sensações, uma vez que é impossível nos referirmos de forma direta às nossas sensações, ou seja, de termos um acesso desvinculado de uma rede inferencial, pois, “não se trata do fato de que nossas impressões sensíveis nos possam enganar, mas de que compreendemos sua linguagem. (E esta linguagem repousa, como qualquer outra, numa convenção).”²⁵

E o que dizer dos *Qualia*, i.e., os estados qualitativos e fenomenológicos de consciência? Existe um experimento mental em filosofia da mente realizado por Frank Jackson (1986) e retomado por Stalnaker²⁶ (2008) que ficou conhecido como argumento do conhecimento (*knowledge argument*).²⁷ Trata-se do famoso caso Mary²⁸; este caso

23 AUSTIN, J. L. **Sense and sensibilia**. USA: Oxford University Press. 1962. p. 22.

24 The grammar of ‘seeing red’ is connected to the expression of seeing red closer than one thinks (WITTGENSTEIN, 1968, p. 285).

25 WITTGENSTEIN, PI, §355.

26 Robert Stalnaker (2008) retoma este problema e tenta dar uma nova roupagem no capítulo II (Epistemic Possibilities and the Knowledge Argument, pp. 24-46) do seu livro **Our Knowledge of the Internal World**. USA: Oxford University Press. 2008.

27 Ver JACKSON, Frank. What Mary didn’t know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 219-295. 1986.

28 Mary é uma personagem fictícia de um experimento mental montado por Frank Jackson num artigo chamado “*What Mary didn’t know*” (1986). Neste artigo para provar a existência dos *qualia* e a relevância desses para o nosso conhecimento (epistemologia) Jackson fala-nos de Mary que vivia confinada num quarto preto-e-branco e que fora educada com livros em preto-e-branco com imagens transmitidas por uma TV preta-e-branca. Ela conhecia todos os fatos físicos do nosso ambiente, incluindo, a química, a física e a neurofisiologia, porém, ela nunca teve experiências de cores além da percepção de preto-e-branco. Certo dia foi apresentado a Mary um tomate vermelho, e pela primeira vez ela teve a experiência da cor vermelha. Resta-nos saber: algo foi acrescentado, isto é, ela aprendeu algo novo ou simplesmente tudo continuara do mesmo jeito do ponto de vista do conhecimento?

mostra-nos que além dos conceitos de cores que geralmente usamos para falar de objetos e fatos físicos, também usamos conceitos de cores para falar de propriedades intrinsecamente subjetivas da nossa própria experiência de percepção.

Um ponto que vale ressaltar é sobre a equivalência entre a noção de *sense-data* e *qualia*²⁹ e embora Putnam³⁰ tendo tecido algumas considerações sobre isso, não é muito clara ainda a real diferença entre *sense-data* e estas qualidades intrinsecamente subjetivas da consciência. Mas pelo menos uma coisa podemos afirmar acerca dessa relação, ou seja, que os *qualia* são dados na experiência, e segundo uma velha noção de Lewis³¹ “o *quale* ³²é diretamente intuído, dado, e não é matéria de nenhum erro possível porque ele é puramente subjetivo”. Isto, por sua vez termina por criar dicotomias entre o interior e o exterior, do que está dentro e do que está fora; tais dicotomias foram percebidas por Wittgenstein, ele mesmo sabia dos problemas que essas visões ofereceriam se levadas às últimas consequências. Russell também sustentou algo semelhante ao se referir aos *sense-data*:

Nossos *sense-data* estão situados em nossos espaços privados, seja no espaço da visão, no espaço do tato, ou em espaços mais vagos que outros sentidos podem nos dar. Se, como a ciência e o senso comum supõem, existe um espaço físico público, que abrange tudo, no qual os objetos físicos estão, as posições relativas dos objetos físicos no espaço físico deverão mais ou menos corresponder às posições relativas dos dados dos sentidos em nossos espaços privados. Não

29 *Qualia* é a palavra latina para qualidades. Segundo Putnam (2008), o primeiro filósofo a usar esse termo foi C. I. Lewis nas suas conferências sobre teoria do conhecimento em Harvard no ano de 1949. Nesse período o termo bastante comum era “*sense-data*” muito usado por Russell, Wittgenstein e a filosofia inglesa de modo geral. Restava saber – uma vez que existiam muitos pontos de vista diferentes – uma coisa: Qual o estatuto epistemológico e metafísico dessas entidades? Sellars, quando escreveu o texto *Empiricism and the philosophy of mind* datado de 1956 preservou o termo “*sense data*” em vez de *qualia* tão recorrente na filosofia da mente posterior a Sellars.

30 PUTNAM, Hilary. 2008. Pág. 189.

31 LEWIS, Clarence Irving. **Mind and the World Order**. 1991. Pág. 121. “The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective.”

32 Palavra singular para o plural que é *qualia*.

existe dificuldade alguma em imaginar que este seja o caso³³.
(RUSSELL, 1972, p. 14).

A ideia de que os *sense-data* estariam situados em nosso espaço privado é para Wittgenstein um expediente típico em filosofia devido a uma herança dual de conceber o mundo em dois domínios. Mesmo os filósofos da linguagem ao qual são tão atentos para as nuances que a linguagem nos proporciona passam despercebidos quando refletem sobre a noção de *sense-data*. Todavia, resta-nos apresentar mais uma diferença que Wittgenstein faz entre linguagem privada e vivências privadas. No que concerne a linguagem privada, podemos resumir por uma linguagem na qual “as palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Outra pessoa não pode compreender esta linguagem”. (PI 243). Já no que diz respeito a noção de vivência privada “o essencial em vivências privadas não é que cada pessoa possua sua própria vivência, mas que ninguém saiba se o outro também tem *isto* ou algo diferente”³⁴ (PI 272). E continua na mesma passagem acerca das vivências privadas: “Seria possível a suposição – embora não verificável – de que uma parte da humanidade tivesse uma impressão visual do vermelho e outra parte outra impressão”³⁵. (PI 272).

Neste ponto esperamos ter tornado claro a diferença entre vivências privadas, que a tradição contemporânea de filosofia da mente chama de *qualia* (estados qualitativos e fenomenológicos de consciência) e o que Wittgenstein se refere como linguagem privada. Muitas vezes isso gerou um mal entendido acerca destas noções, sobretudo ao se discutir a sensação de dor. Aqui podemos falar das sensações em duas dimensões: Numa primeira dimensão

33 RUSSELL, Bertrand. **The problems of Philosophy**. Oxford University Press. 1972. “Now our sense-data are situated in our private spaces, either the space of sight or the space of touch or such vaguer spaces as other senses may give us. If, as science and common sense assume, there is one public all-embracing physical space in which physical objects are, the relative positions of physical objects in physical space must more or less correspond to the relative positions of sense-data in our private spaces. There is no difficulty in supposing this to be the case.”

34 WITTGENSTEIN PI 272: The essential about private experience is really not that each person possesses his own specimen, but that nobody knows whether other people also have *this* or something else.

35 Idem: The assumption would thus be possible – though unverifiable – that one section of mankind had one visual impression of red, and another section another.

seria tudo o que se refere ao significado, isto é a gramática ou mapa conceitual para nos referirmos as nossas mais variadas sensações que não podem ser tomadas como privadas, pois fazem parte de uma intersubjetividade linguística. Aqui precisamos da linguagem, pois do contrário nada pode ser dito acerca de coisa alguma; em outras palavras, não poderíamos falar de sensações e nem mesmo afirmar que elas são privadas ou públicas, não poderíamos falar sobre nossas dores e da convicção que temos que ela pertence apenas a nós e mais ninguém. “Um ‘processo interno’ necessita de critérios externos”.³⁶ Numa segunda dimensão, temos as sensações enquanto vivências privadas, estas são inalienáveis e incomunicáveis do ponto de vista da própria vivência, a isto nos referimos como aquele conteúdo perceptivo das nossas sensações ou impressões que escapam a qualquer tentativa de explicação proposicional; não é este o objeto de investigação de Wittgenstein ao tratar das sensações no argumento da linguagem privada. “Isso indica um mal entendido fundamental se estou inclinado a investigar o atual estado de minha dor de cabeça com o objetivo de tornar claro o problema filosófico da sensação”.³⁷ Portanto, falar de sensações no argumento da linguagem privada é falar de sua notória condição conceitual/gramatical para nomear aquilo que acreditamos ser privado.

Referências

AUSTIN, J. L. *Sense and sensibilia*. USA: Oxford University Press. 1962.

COOK, John, W. *Wittgenstein's Methaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FOGELIN, R. J. *Wittgenstein*. London: Routledge, 2002.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Claredon Press, 1986.

36 WITTGENSTEIN, PI, 580: An 'inner process' stands in need of outward criteria.

37 WITTGENSTEIN, PI, 314: It indicates a fundamental misunderstanding, if I'm inclined to study my current headache in order to get clear about the philosophical problem of sensation.

_____. *Wittgenstein: meaning and mind*. An analytical commentary on the Philosophical Investigations. Vol. 3. Basil Blackwell, Oxford, 1990.

_____. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. SP: Unesp, 1999.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. SP: Unesp, 2008.

JACKSON, Frank. *Epiphenomenal qualia*. In: CHALMERS, David. *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *What Mary didn't know*. *The Journal of Philosophy*, v. 83, n. 5, p. 219-295, 1986.

LEWIS, Clarence Irving. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Dover Publications (Dover Books on Western Philosophy), 1991.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. SP: Companhia das Letras, 1995.

MULHALL, Stephen. *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, §§243–315. Clarendon Press Oxford, 2007.

PAGIN, Peter. *Sensation Terms*. *Dialectica* Vol. 54, N°3, pp. 177-199, 2000.

PUTNAM, Hilary. *The meaning of "meaning"*. In: CHALMERS, David. *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *Corda tripla: mente, corpo e mundo*. Trad. de Adail Sobral. São Paulo: Idéias & Letras. 2008.

KENNY, A. *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

RUSSEL, Bertrand. *What is mind?* The Journal of Philosophy, v. 55, n. 1, p. 5-12, jan. 1958.

_____. *The problems of Philosophy*. Oxford University Press, 1972.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SLUGA, Hans. *Whose house is that?" Wittgenstein on the self*. In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Org.) *The cambridge companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

STALNAKER, Robert, C. *Our knowledge of the internal world*. USA: Oxford University Press, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Notes for lectures on "private experience" and "sense data"*. The Philosophical Review, v. 77, n. p. 275-320, jul. (Edited by Rush Rhees), 1968.

_____. *The language of sense data and private experience - II: Notes of Wittgenstein's Lectures, 1936*. Philosophical Investigations v. 7 (1):1-45. April. (Edited by Rush Rhees), 1984.

_____. *Notebooks 1914-1916*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Harper Touchbook, 1984.

_____. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Revised by Peter Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell (germanenglish bilingual edition), 2009.

_____. *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Trad. de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

_____. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1958.

_____. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *Zettel*. University of California Press, 2007.

Esquematismo e analogia

Juan A. Bonaccini
(UFPE/CNPq)

Introdução

Embora não seja muito usual referir-se ao conceito de *analogia* como a um conceito tipicamente kantiano, e poucas vezes seja mencionado quando se trata do esquematismo das categorias, Kant faz uso do mesmo em vários textos e contextos¹. Há, inclusive, algumas em que o relaciona com o esquematismo ou com os esquemas².

Na *Crítica da Razão Pura* Kant aplica o conceito de “analogia” (*Analogie*) tácita ou explicitamente em vários contextos. Assim, tendo definido a razão pela qual é preciso aceitar racionalmente a existência de esquemas intuitivos, no “Esquematismo dos conceitos puros do entendimento” (a saber, como os melhores candidatos à explicação da possibilidade da aplicação de categorias puras a objetos e estados de coisas *empíricos*), Kant lança mão pela primeira vez do conceito de Analogia, ao defini-lo e aplicá-lo diretamente no contexto dos princípios de relação

1 Sem pretender ser exaustivo, há nos escritos de Kant uma infinidade de exemplos desse uso nos mais diversos contextos: *Prolegomena* (Ak. 3: 314, 335, 357, 357n, 358, 359, 361, 369); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ak. 3: 401n, 436, 437, 438, 459); *Kritik der praktischen Vernunft* (Ak. 5: 12, 57, 90, 91); *Kritik der Urteilskraft* (Ak. 5: 177, 181, 184, 193, 234, 246, 301, 303, 320, 323n, 324, 325, 352n, 353, 354, 356, 360, 375, 375n, 383, 390, 398, 418, 442, 456, 463, 464, 464n, 465, 484, 485); *Die Religion* (Ak. 6: 64n, 94, 138n 140n, 192); *Metaphysik der Sitten* (Ak. 6: 232, 233, 343, 370, 424, 440, 449); *Anthropologie* (Ak. 7: 146, 158, 169, 175, 180, 191, 212, 234, 255, 269, 286, 296); *Über den Gebrauch teleologischer Principien* (Ak. 8: 162, 167); *Über den Gemeinspruch...* (Ak. 8: 279n, 312); *Zum ewigen Frieden* (Ak. 8: 362, 384); *Logik (Jäsche)* (Ak. 9: 62, 67n, 132, 133); *Fortschritte* (Ak. 20: 280), etc., etc.

2 Compare-se, por exemplo, a passagem KrV A236-237/B296, cujo alcance se dirige a todos os princípios do entendimento, com A 181/B224, que se refere especificamente às Analogias. Pela lembrança dessas duas passagens agradeço a Karin de Boer. Por várias observações e sugestões sobre o trabalho agradeço a Fernando Moledo e do Grupo.

(A179/B222ss), no capítulo das Analogias da experiência. Posteriormente, no Apêndice à Dialética Transcendental, torna a aplicá-lo ao referir-se a um *certo* tipo peculiar de “esquematismo”, a saber, quando “a ideia da razão” funciona como “um *analogon* de um esquema da sensibilidade” (A665/B693ss). No quarto capítulo da primeira parte da Doutrina transcendental do método (DTM) aplica-o novamente ao mencionar a “inferência por analogia”, por ocasião da distinção entre demonstração apagógica e ostensiva (A790/B818ss). Ainda na terceira parte da DTM, além disso, no contexto de uma determinação e explicação do conceito de “Sistema”, definido como “a unidade de múltiplos conhecimentos sob uma ideia” (A832/B860ss), Kant sugere que para a execução de um sistema de acordo com sua ideia central ou princípio é preciso contar com um “esquema”, o que parece remeter a uma *ideia* racional enquanto algo *análogo* ao esquema sensível.

O problema, em primeiro lugar, é que ao que tudo indica Kant aparentemente não faz um uso unívoco do termo. Para piorar as coisas, Kant chega a oferecer explicitamente definições diversas do conceito de analogia³. Em segundo lugar, a literatura, por sua vez, está longe de ser

3 Definições explícitas do conceito aparecem, por exemplo, na primeira *Crítica* (A179-80/B222/223), nos *Prolegomena*, (§58, 58n, Ak. 4: 357ss), e na terceira *Crítica* (§90, Ak. 5: 464, 464n). Prol. IV: 357-58: „Eine solche Erkenntniß ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet*. Vermittelst dieser // IV358// Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig“; IV:358n: „So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und //IV358// bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnißbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z.B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder =a zu der Liebe der Eltern =b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts =c zu dem Unbekannten in Gott =x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältniß desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnißbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat“. KU V:464n: „Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d.i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), Statt findet“.

unânime⁴. Nesse contexto, meu o intuito é compreender e explicar em que consiste o conceito de “analogia” e qual a sua relação geral com o esquematismo.

Minha tese é que existem pelo menos dois usos básicos do conceito: aquele que surge no contexto das “*Analogias da experiência*”, entendidas como esquemas de relação na primeira Crítica⁵, e um outro uso crucial mas menos conhecido, também está presente na primeira Crítica quando Kant traça os limites da experiência e da metafísica⁶. Trata-se do chamado esquematismo *simbólico*, por analogia.

4 Penso sobretudo nos trabalhos de Marty (1980); Caimi (1989); Moschetti (1990); Freuler (1992); Longuenesse (1993); Munzel (1995) e Callahan (2008).

5 KrV, A176-218/B218-265. Salvo indicação contrária (vide, por exemplo, nota 8), cito a *Crítica da razão pura* conforme a convenção: como “KrV” (ou: *Kritik der reinen Vernunft*), a seguir números arábicos indicando o número da página e precedido pelas letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira (1781) ou a segunda edição (1787). Todos os outros textos de Kant são citados conforme a edição da Academia (1902-ss), indicando-se o número de volume em arábicos, precedido pelo termo “Ak.” (que abrevia o usual “Akademie-Ausgabe”) e sucedido por dois pontos seguidos do número das páginas, também em algarismos arábicos.

6 Trata-se do seu uso num contexto em que ideias, como princípios *análogos* aos esquemas, servem de “referência” a conceitos usados para pensar coisas em si mesmas. Sobre isso veja-se: KrV, A566/594 (como usamos conceitos empíricos para pensar *por analogia* coisas que não conhecemos), A665/B693 (sobre a ideia de um *maximum* da divisão e da reunião do conhecimento intelectual em um princípio pensada como um “*analogon*” do esquema intuitivo: “No entanto, embora se não possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um *análogo* desse esquema, que é a ideia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio. Com efeito, o máximo e o absolutamente completo podem conceber-se de maneira determinada, porque se puseram de parte todas as condições restritivas que promovem a diversidade indeterminada. Portanto, a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento”); A673-4/B701-2 (sobre a ideia cosmológica como *esquema* do princípio regulativo de unidade sistemática de todo conhecimento natural: “Não devem, portanto, considerar-se em si mesmos; sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas. Excluimos do objeto da ideia as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos têm entre si. A 674 B 702 Portanto, ao admitirmos esses seres ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento para além dos objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, *mediante a unidade sistemática*, cujo esquema nos é dado pela ideia, tendo esta, por conseguinte, o valor de princípio simplesmente regulador e não constitutivo. Com efeito, pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendentais; porque este ser só como fundamento é posto na ideia, não em si próprio, e, portanto, unicamente só para exprimir l a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio

Com efeito, para além do uso definido e descrito no contexto das analogias da experiência, a própria ideia crítica de uma “ciência dos limites”⁷ implica pensar na possibilidade do que está além do limite da experiência, quer como substrato, quer como causa dos fenômenos⁸. Ainda que esse *além* não possa ser conhecido empiricamente (precisamente em virtude de ultrapassar os limites da experiência), Kant sugere que pode não obstante ser pensado com base numa comparação: sua “ideia” pode ser concebida “em analogia” com os “objetos” da experiência⁹, mediante um certo tipo de “esquematismo” simbólico ou analógico das ideias¹⁰.

Nesse sentido, no presente ensaio apresento primeiro uma breve *elucidação do conceito de “analogia da experiência”*. Não para fazer uma análise dos argumentos de cada uma das três analogias (como faz a maioria dos intérpretes), que não é meu propósito, mas *antes para determinar em que sentido o conceito de uma “analogia da experiência” seria parasitário de uma certa noção de analogia defendida explicitamente por Kant*. Em seguida, a fim de aclarar em que sentido o uso do conceito de analogia poderia

condutor para o uso empírico da razão, sem todavia decidir coisa alguma quanto ao princípio dessa unidade ou à estrutura intrínseca de tal ser sobre o qual essa unidade repousa como causa”). Veja-se também: *Prolegomena*, §§57-60 (Ak. 4: 350-365); *Fortschritte der Metaphysik* (Ak. 20: 279s); *Crítica da faculdade de Julgar* (=KU), §§59-60 (Ak. 5: 351-354); *Religion* (Ak. 6: 64-5n). Não está plenamente claro se o *esquematismo das ideias* aqui descrito corresponde ao mesmo tipo de esquematismo analógico descrito no #59 da KU, mas ao que tudo indica esse seria o caso.

7 Essa noção, que já aparece nos *Sonhos de um Visionário* (*Träume*, Ak. 2: p. 368: “(...) so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den **Grenzen** der menschlichen Vernunft (...)”), é não obstante uma concepção crítica. Veja-se a *Religion* (Ak. 8: 180): “Wahre Metaphysik kennt die **Grenzen** der menschlichen Vernunft”. Cf. *Lógica* (*Jäsche*), Ak. 9: 25, 104.

8 Não me refiro aqui senão a um aspecto do que noutra parte chamei “o problema da coisa em si” (que era sobretudo um problema de *referência*), a saber, ao problema da *semântica* dos conceitos de nômemo, coisa em si e seus derivados. Mas não trato aqui, como outrora, das dificuldades envolvidas (Cf. Bonaccini, 2003).

9 KrV, A686ss-702/B714ss-730 (sobre a ideia regulativa de “unidade de toda conexão do mundo de acordo com princípios de uma unidade sistemática e teleológica”, que permite pensar tudo *como se* tivesse sua origem numa inteligência suprema *por analogia*: A686ss/B714ss; sobre Deus pensado *em analogia com os objetos da experiência*: A696-7/B724-4). Cf. KrV A790/B818 (sobre o caráter das *inferências por analogia*); *Prolegomena*, §§57-60 (Ak. 4: 350-365) (sobre a definição de analogia e seu uso para pensar o *além-do-limite* da experiência, Deus, etc.). Cf. *Religion* (Ak. 6: 171).

10 Vide a nota 5. Também existe um uso semelhante do conceito de analogia para explicar o elo de ligação entre o princípio do juízo teleológico e o princípio do juízo estético, a saber, na medida em que os objetos de alguns juízos estéticos *simbolizariam* a sistematicidade da natureza postulada por aquele princípio (Chignell 2006, pp. 407ss). Sobre isso ver sobretudo a Introdução à terceira Crítica (VIII, Ak. 5:193). Cf. Munzel (1995, pp. 310ss).

ajudar a esclarecer o seu significado básico, passo a destacar e analisar algumas passagens da primeira *Crítica* e dos *Prolegômenos* nas quais Kant define e aplica o conceito de analogia dentro e fora do contexto em que funcionariam os *esquemas* da relação. A seguir, concentro minha análise na terceira *Crítica* e em vários outros textos da fase madura para esclarecer o papel do conceito de analogia no que eu chamo de *esquematismo simbólico* das *ideias*. Na última parte do meu trabalho, estabeleço primeiro uma definição global do conceito e proponho fazer uma distinção entre o “conceito de analogia” e a “inferência por analogia”. Por fim, sugiro, uma linha de investigação em que o contexto a aplicação do conceito de analogia poderia ser mais fecunda e poderia combinar ambos os usos do conceito.

As Analogias da experiência

As “analogias da experiência” são os *esquemas* das categorias da relação (A135ss/B174ss), o que significa dizer que permitem explicar como reportamos categorias, a saber, estruturas lógico-transcendentais do entendimento, aos fenômenos espaço-temporais, aos objetos da experiência (A138/B177)¹¹. Desse modo, ainda que no contexto em questão elas sejam definidas como princípios regulativos, enquanto regras de unificação de percepções («Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung»), são na verdade o que permite *constituir a priori* um mundo empírico de *objetos* que existem no espaço e

11 Por isso não podem ser entendidas apenas como regras de orientação para a pesquisa empírica (Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, Campinas: CLE, 2000, pp. 186, 273), uma vez que aquilo que Kant diz em A156-7/B195-6 aplica-se a *todos* os quatro tipos dos princípios, incluindo as Analogias: “Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze *a priori* gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte”.

no tempo; que possuem *propriedades* e mantêm *relações* causais entre si (Cf. por exemplo, A664/B692). São condições da unificação necessária das nossas percepções numa experiência, unidade sem a qual não podemos conhecer qualquer objeto do mundo sensível¹². A partir da *afecção* (A19/B33) a sensibilidade recebe os dados sensoriais como uma série sensações que são apreendidas sucessivamente, sintetizadas pela imaginação e compreendidas através da unificação operada pelas categorias como sendo percepções de *objetos* empíricos, unificação essa que não seria possível, segundo Kant, senão a partir da *mediação* dos esquemas (A237/B296)¹³. Nesse sentido, do ponto de vista da linguagem objeto que codifica nossa experiência, ponto de partida da análise (A1-2/B1-2), definidas como “esquemas” as analogias não podem ser consideradas como sendo, *apenas, meros* princípios orientadores da pesquisa empírica. Isso é geralmente entendido na medida

12 A216/B263. Cf. *Prolegomena*, # 36: “Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. (...) Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei...” (Ak. IV: 319-320). Comentando o problema das Analogias à luz dessa passagem, Lass lembra que a questão das Analogias é a da possibilidade da experiência, “von Inbegriff von den Regeln, von «reinen und allgemeinen Naturgesetzen» ... unter denen alle Erscheinungen stehen müssen... Die eigenthümlich Kantische... als «anfangs befremdlich» bezeichnete Antwort ist bekanntlich: Sie sind «möglich», sie haben nicht bloss apriorischen Ursprung, sondern auch apriorische Gültigkeit, weil «der Verstand seine Gesetze (apriori) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt», weil «Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist»; weil jene Gesetze die «Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung» enthalten, «ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können». Mit dieser höchsten Aufgabe der Transcendentalphilosophie nun stehen unsere Analogien im unauflöslichen Zusammenhang...” (1876, pp. 10-11).

13 “Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als *data* zu einem möglichen Erkenntnis, schon *a priori* in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein *a priori* wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen (...)” (A237/B296).

em que são princípios dinâmicos são *regulativos*, e não constitutivos como os princípios matemáticos. Na verdade, a função das Analogias somente é definida como *regulativa* num plano metalingüístico, entendidas como proposições sintéticas a priori que enunciam os *princípios* da possibilidade da experiência enquanto suas regras de identificação e reidentificação de objetos (“Substâncias”), de relações de causa e efeito (“Causalidade”), e de relações de interação causal (“Comunidade”). Portanto, num nível semântico mais elevado que o da primeira ordem de predicados; a saber, do ponto de vista do plano resultante da reflexão crítica sobre as condições de possibilidade da experiência a partir do que num plano de primeira ordem funciona como uma espécie de linguagem-objeto, que Kant denomina às vezes “experiência” no sentido do que é basicamente “dado”.

Todavia, enquanto categorias *esquematizadas* em juízos sintéticos a priori, as Analogias operam como princípios da possibilidade da experiência e nessa medida têm que ser *constitutivas*. Isso significa que a distinção entre “constitutivo e “regulativo” aplicada aos princípios do entendimento puro não pode ser entendida como sinônimo da distinção entre “categorias” (constitutivas) e “ideias” (regulativas). Quando Kant diz em A178/B221 que as Antecipações e os Axiomas devem ser entendidos como princípios matemáticos e “constitutivos” da nossa percepção, enquanto que as Analogias e os Postulados devem ser entendidos como princípios “regulativos”, “regulativo” não pode significar aqui o mesmo que quando o termo é referido ao *uso regulativo das ideias*. Aqui se trata de uma meta-distinção introduzida *no interior* do conceito de categoria como princípio *constitutivo da possibilidade dos objetos da experiência enquanto tal*. Portanto, as Analogias são *regulativas*, por oposição aos princípios matemáticos, apenas no sentido de que os estes abstraem da existência ou inexistência dos objetos, na medida em que elas *se referem a priori à existência* dos objetos da experiência, que deve ser dada e atestada em cada caso e não pode ser conhecida a priori. Nesse sentido, são regulativas em relação à intuição, como diz o próprio Kant no Apêndice, mas constitutivas em relação à experiência:

Na Analítica transcendental distinguimos entre os princípios do entendimento os dinâmicos, enquanto meros princípios regulativos da intuição, e os matemáticos, que em relação a

essa última são constitutivos. A despeito disso, as leis dinâmicas pensadas são sem dúvida constitutivas em relação à experiência, visto que elas tornam possíveis a priori os conceitos sem os quais nenhuma experiência ocorre. Em contrapartida, princípios da razão pura não podem ser constitutivos nem mesmo em relação a conceitos empíricos, posto que não lhes pode ser dado nenhum esquema da sensibilidade, e portanto não podem ter qualquer objeto in concreto” (grifo meu)¹⁴.

Por isso, enquanto princípios constitutivos da possibilidade da experiência, as “Analogias da experiência” nos permitem pensar e conhecer a priori a *estrutura* dos estados de coisas objetivos de permanência, ação e interação causais, e somente nessa medida oferecem uma regra para distingui-los de nossos estados de consciência subjetivos no todo da experiência. Aqui o conceito de analogia nos permite esquematizar a priori a estrutura lógico-ontológica da experiência enquanto experiência de objetos e suas relações *em analogia* com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade¹⁵. Assim, dizer que as Analogias da experiência são “analogias” significa dizer que tais princípios são pensados a priori “em analogia” com os predicados básicos da temporalidade, que é simultaneamente constitutiva da nossa percepção e experiência do mundo. Mas essa noção de “analogia” é pelo menos parcialmente dependente de uma definição que Kant oferece logo no início da introdução ao capítulo das Analogias, a saber, como uma certa semelhança entre relações cujos termos são distintos.

14 “Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, *a priori* möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv sein, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand *in concreto* haben können” (A664/B692).

15 Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das *Analogias da experiência*. Dar uma ilustração de como os intérpretes tratam das *Analogias...*, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogia”. Para se ter uma ideia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, pp. 122ss), Melnick (1973, sobretudo pp. 50ss), Allison (1983, pp. 199ss), Guyer (1987, pp. 207ss), Van Cleve (1999, pp. 106ss, 128ss). Há outros interessantes e mais recentes como o recente livro de G. Bird (2006, pp. 389ss) e os artigos de Munzel (1995, pp. 301ss), Wyller (2001, pp. 288ss), Ward (2001, pp. 387ss), Sacks (2005), e Callahan (2008).

A definição de analogia

No uso corrente, o conceito de “analogia” é aplicado geralmente no sentido de uma comparação entre intuições (ou percepções) de duas ou mais coisas, de tal modo que a inferência por analogia só pode ser feita entre coisas do mesmo gênero¹⁶. Nesse sentido, quando me comparo com outros humanos, ou quando os comparo comigo, posso dizer que comparo a percepção de coisas do mesmo gênero, a saber, de seres que pertencem à mesma espécie. De certo modo, posso até dizer que somente sei que somos da *mesma* espécie mediante essa comparação — que pode ser tácita ou explícita¹⁷. Esse sentido corrente do termo vai servir aqui como ponto de partida da análise. Não para atribuí-lo a Kant, que usa claramente o conceito em casos nos quais a analogia não se estabelece entre percepções de entidades ou entre entidades do mesmo gênero¹⁸. Mas sim para começar

16 Segundo Munzel (1995, p. 303-304), “analogia”, no sentido usual, parece que “is based on a comparison of our intuitions of two or more things” (p. 303), de tal modo que a “[i]nference by analogy in its usual sense can only be drawn between two things which are of the same genus” (ibid., p. 304).

17 Note-se que Kant distingue claramente *indução* e *analogia* (*Logik* [Jäsche], Ak. 9:132), de modo que ao imputar-se um conhecimento analógico à Antropologia é possível eximi-la da acusação de não ser “ciência” mas (quando muito) um conhecimento meramente geral por indução (Cf. R. 3282, 3283, Ak. 16: 757): acusação que, na verdade, o próprio Kant fizera a Hume. Vale lembrar que na introdução à *Metafísica dos Costumes* (MS) Kant declara que a física pode aceitar muitos princípios como universais com base na evidência empírica, quando se trata de abster-se de erros (!) (Ak. 6: 215).

18 Munzel sustenta que Kant modifica esse uso corrente (matemático) para permitir explicar o significado das ideias simbolicamente: Munzel acha que para responder o desafio de Hume (a saber, a objeção de antropomorfismo contra o argumento do desígnio), Kant abandonaria o sentido matemático da analogia (pp. 305-6). Assim, por exemplo, na analogia em que *Deus* ocupa o lugar de “X” (A/B como X/D), Deus (X) está para a humanidade (D) como as causas naturais (A) estão para seus efeitos (B), os termos não possuem o mesmo *genus*. Decerto, Kant não considera isso um conhecimento (Munzel 1995, p. 304ss), mas nos lembra (sobretudo nos *Prolegômenos*, §§ 57-60) que neste caso podemos *pensar* sua causalidade por analogia, *como se* o mundo se relacionasse com Deus do mesmo modo que os efeitos se relacionam com suas causas. Todavia, diferente de Munzel, penso que a definição de Kant de analogia como a *semelhança* não de duas coisas, mas *de duas relações entre coisas*, relações cujos termos são *completamente diferentes* (*aRb* é semelhante a *cRd*, ou: *a/b* como *c/d*) (§ 58n.) *continua a ser uma espécie peculiar de proporcionalidade*, seguindo um *modelo matemático*. Por outro lado, creio que Munzel tem toda razão ao acentuar que o uso da analogia terá na terceira crítica um novo importe prático para pensar a finalidade, a saber, como conhecimento simbólico enquanto determinação do objeto por analogia, de um modo que serve a nossos propósitos práticos: “The symbol expresses the relationship of the thing symbolized to me and serves, furthermore, the function of pointing me in the direction I need to go in order to achieve my goal — and that is *all* that I require in order to act in a way befitting my purpose” (pp. 307-8) . Cf. *Metaphysik Dohna* (Ak. 28: 696).

a investigação estrategicamente a partir de uma definição mínima e não controversa do conceito em questão. Sobre o conceito de “analogia”, Kant diz na *Crítica da razão pura*:

“Na Filosofia, “analogias” significam algo muito diferente daquilo que representam na matemática (...) na Filosofia, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas sim *qualitativas*, [igualdade] na qual a partir de três membros dados apenas posso conhecer e fornecer a priori a *relação* com um quarto, *mas não este quarto membro mesmo*; embora possua uma regra para procurá-lo e uma característica para descobri-lo na experiência”¹⁹ (o grifado é nosso).

Se interpretarmos a passagem a partir de nosso ponto de partida, teremos mais o menos o seguinte resultado: em primeiro lugar, sendo a “analogia” via de regra uma comparação entre intuições (ou percepções) de coisas do mesmo gênero, pode-se dizer que ela lida com relações proporcionais entre quantidades (no caso, entre “números”) quando a partir de três termos sou capaz de conhecer e exibir a priori (de construir) o quarto. Assim, posso dizer que há uma *igualdade* porque *a* está para *b* como *x* está para *d*; e com base na equação $a/b = x/d$ posso calcular (construir a priori) o valor de *x* a partir do conhecimento dos valores de *a*, *b*, e *d* (já que $x = (a \times d) \div b$)²⁰. Em contrapartida, independente de saber, ainda, se as coisas percebidas são do mesmo gênero ou não, quando não posso inferir de modo justificado (construir a priori) o quarto termo é porque lido apenas com relações entre *qualidades*. Nesse caso, a única coisa que a analogia me permite fazer é constatar a *semelhança* entre *relações*; e **eventualmente** me serve de regra para procurar e encontrar na experiência o que não posso conhecer a priori (a saber, o caso particular de duração, sucessão e simultaneidade). De modo que poderíamos dizer que a persistência da substancia está para a contingência de seus acidentes assim como a duração está para a série sucessiva do tempo; que a causa está para o efeito assim como o antecedente está para o conseqüente numa sucessão temporal irreversível; e que a interação causal recíproca ou

19 KrV, A179-80/B222-223 (Neste caso, como em todos os outros, as traduções são da minha inteira responsabilidade).

20 Callahan (2008, 9ss, 20ss) possui uma interpretação ligeiramente diferente dessa passagem.

comunidade está para as substâncias assim como a coexistência espacial está para a simultaneidade temporal objetiva. O “modelo” da analogia, porém, continua a ser o modelo tradicional da *analogia proportionalis*²¹: a está para b como c está para d, ou melhor, a relação entre a e b é *semelhante* à relação que *deve* existir entre x e d.

Nos *Prolegômenos* Kant assume esse uso do conceito:

“Se eu digo: somos obrigados a considerar o mundo *como se* fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, *realmente não digo nada mais do que: [tal] como* um relógio, um navio, um regimento se relacionam com o artífice, construtor ou comandante, *assim* o mundo sensível (ou tudo que constitui a base deste conjunto de fenômenos) relaciona-se com o desconhecido, de tal modo que *por meio disso eu não o conheço de acordo com o que seja em si mesmo, mas de acordo com o que ele é para mim*, a saber, do ponto de vista do mundo do qual faço parte. Um *conhecimento* semelhante é *por analogia*, o qual não significa, como geralmente se usa a palavra, uma *semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma perfeita semelhança de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes*”²² (o grifado é nosso).

Um *conhecimento* por analogia, assim, significa a asserção de uma perfeita *semelhança de relações entre coisas totalmente dessemelhantes*: em filosofia a relação a/b é *análoga* à relação c/d se e somente se há semelhança perfeita entre as relações de proporção a/b e c/d, e se ao mesmo tempo os termos a, b, c, d são todos dessemelhantes. Portanto, neste caso, a analogia estabelece-se entre coisas que podem ser de gêneros distintos: o entendimento divino e sua vontade, por exemplo, não são do mesmo gênero que o entendimento e a vontade das criaturas humanas. Além disso, devemos levar em consideração que somente um dos termos da relação entre as proporções (a/b ou c/d) é conhecido (a/b, por exemplo), e que pelo menos um dos termos de um dos lados da relação é desconhecido

21 Sobre isso ver Ashworth (1991) e (2004). Seria interessante refazer a história do conceito para verificar o quanto Kant deve à tradição clássica (e o quanto à escolástica medieval e renascentista) no uso que faz do conceito. Mas aqui não podemos nos deter nisso, em função do nosso escopo.

22 *Prolegomena*, §§ 57-58 (Ak. 4: 357).

(por exemplo c , tal que $c=x$, e x/d). É *a partir* desse lado *conhecido* que *conhecemos* por analogia *a relação* do outro lado no qual um dos termos é uma incógnita²³.

Mas, evidentemente, este “conhecimento” por analogia não equivale para Kant ao conhecimento que se alcança a partir das Analogias da experiência em outras ciências apodíticas como a matemática e a física. Caso contrário, Kant sucumbiria à objeção humeana de antropomorfismo que ele mesmo tenta combater no trecho citado (dos *Prolegômenos*) e ultrapassaria os limites da experiência na aplicação da categoria de causalidade. Além disso, tampouco faria sentido sua distinção entre relação quantitativa e relação qualitativa para definir o conceito de analogia em termos filosóficos: se o conhecimento por analogia tivesse o mesmo peso do conhecimento apodítico da matemática, a comparação entre relações qualitativas seria exata e o quarto termo (x) poderia ser conhecido a priori tal como se calcula ou constrói a priori qualquer magnitude²⁴.

O papel da analogia no “esquematismo simbólico” das ideias

Esse mesmo sentido atribuído ao conceito filosófico de analogia (de estabelecer relações qualitativamente semelhantes) reaparecerá posteriormente na terceira Crítica, numa longa e célebre nota que se propõe a esclarecer o significado do termo e nos explica o que apenas posso “pensar” e o que posso realmente “conhecer” por analogia:

Analogia (em sentido qualitativo) é a identidade da relação entre fundamentos e conseqüências (causas e efeitos), na medida em que tem lugar desconsiderando a diversidade específica das coisas ou daquelas

23 Cf. Callahan: “Thus Kant’s claim is that in analogy, the requirement is only that the relation that we are attributing to the object with unknown elements must be the *same* relation that holds of the object that we do know (...). It can be seen then that this notion of analogy as a “proportion of concepts” is broadly in keeping with the first characterisation of analogy – the inference of unknown properties is made by extending a relation between an object and its known properties to another object and its unknown properties (...). A further important point to note is that, insofar as analogy concerns the comparison of the relations between two sets of relation, there are then four items that are involved in the process of drawing analogies (2008, pp. 9-10).”

24 Portanto, um tal conhecimento só pode ser pensado do ponto de vista *prático* — a rigor, em função de sua eficácia *pragmática*, se parafrasearmos o prefácio da *Antropologia* (1798). Munzel nota um uso diferente do termo *Erkenntnis* nos escritos de Kant (1995, p. 303 n.6), justamente neste sentido de “conhecimento prático” (*practische Erkenntniß*).

propriedades em si que contêm o fundamento de conseqüências semelhantes (i. é, consideradas fora desta relação). Assim, para as ações técnicas dos animais em comparação com aqueles dos seres humanos, pensamos o fundamento destes efeitos nos primeiros, que não conhecemos, [em comparação] com o fundamento de efeitos semelhantes que conhecemos do ser humano (da razão), como [um] *analogon* da razão; e com isso queremos mostrar ao mesmo tempo que o fundamento da capacidade técnica do [reino]animal, sob a denominação de um instinto, na verdade é especificamente distinto da razão, mas no efeito (a construção do castor comparada com a do ser humano) possui uma relação semelhante. – Por isso não posso inferir a partir daí que porque o ser humano faz uso da razão para sua construção, o castor também tem que ter algo semelhante e chamá-lo de inferência por analogia. Mas a partir do modo de agir semelhante dos animais (cujo fundamento não podemos perceber imediatamente), comparado com o dos seres humanos (de [cujo fundamento] somos imediatamente conscientes), podemos inferir por analogia de modo completamente correto que os animais também agem por meio de representações (não são, como quer Descartes, como máquinas), e em que pese sua diversidade específica, segundo o gênero (como seres vivos) são idênticos com os seres humanos. O princípio da justificação para inferir desse modo reside na identidade de um fundamento, para computar os animais ao mesmo gênero do ponto de vista da determinação pensada com os seres humanos enquanto humanos, na medida em que os comparamos entre si externamente de acordo com suas ações. Isso é *par ratio* (por proporção). Igualmente posso pensar a causalidade da causa suprema do mundo na comparação dos produtos finais do mesmo com as obras de arte do ser humano, em analogia com um entendimento, mas não posso inferir essas propriedades no mesmo por analogia: posto que aqui falta justamente o princípio da possibilidade de um tal modo de inferir, a saber, a *paritas rationis* (a paridade racional), de computar ao ser supremo com o ser humano (do ponto de vista de sua causalidade em ambos os casos) a um e o mesmo gênero. A causalidade do ente mundano, que sempre é sensível=condicionada, (e igualmente a [que é] por meio do entendimento), não pode ser transposta para um ser, que não possui em comum nenhum conceito de gênero, como o de uma coisa em geral”²⁵.

25 KU § 90 (Ak. 5: 464n).

Se concentrarmos nossa atenção no modo como a “analogia” é definida aqui, veremos que agora se apresenta ora como identidade, ora como semelhança da *relação* na comparação de relações entre fundamentos e conseqüências por analogia com a relação entre duas proporções matemáticas. A analogia se dá aqui em dois níveis: como analogia entre relações *matemáticas* e relações *qualitativas*, de um lado; e do outro como analogia (qualitativa) entre os fundamentos da ação em homens e em animais a partir da semelhança de certos atos ou comportamentos. Melhor dizendo: a analogia neste caso está dada em dois níveis diversos de reflexão e predicação: de um lado, o conceito de “analogia qualitativa” supõe uma meta-distinção prévia entre os usos *matemático* e *filosófico* da analogia; de outro, o conceito resultante dessa meta-distinção é aplicado ao caso particular da comparação de relações cujos termos possuem diferentes qualidades. Nessa última acepção, a partir da aparente semelhança entre certos atos ou comportamentos em dois grupos de seres vivos de classes diferentes (animais e seres humanos) a analogia indica uma certa semelhança no modo como as causas do agir se reportam a seus efeitos em ambos grupos. De resto, a “analogia” continua a ser chamada “qualitativa”, na medida em que não considera seus termos quantitativamente; porque desconsidera a “diferença específica das coisas ou daquelas propriedades em si que contêm o fundamento de conseqüências semelhantes”: no caso, porque desconsidera na comparação a diferença específica entre o fundamento do comportamento dos animais e o das ações humanas. Posso estabelecer uma analogia desse tipo, então, quando a relação entre fundamento e conseqüência de um lado, me é conhecida, e do outro lado, me é conhecida apenas sua conseqüência, *não seu fundamento*: digo então que a razão está para a ação humana assim como *x* está para os atos executados pelos animais. Por analogia, comparando os atos dos animais e as ações humanas, vejo que os animais agem ou agiram de modo análogo, e como vejo que somos seres vivos, posso inferir *com segurança* que pertencemos ao *mesmo gênero*, e que eles também *devem ter representações* (já que seus atos parecem perseguir propósitos). Assim, posso “calcular”, por exemplo, com base nessa analogia, se o cachorro do vizinho vai me morder ou não; e conjecturar que o castor junta madeira *para* fazer sua

morada conforme a um plano, etc. Mas não posso inferir que são seres racionais como nós (porque como seres vivos pertencemos ao mesmo gênero, mas não à mesma espécie). Assim, também posso *pensar* (imaginar, conceber, representar-me, mas jamais *conhecer*) a “causalidade da causa suprema do mundo” como uma causa com propósito e desígnio por meio da comparação com a causalidade de seres humanos, mas não posso atribuir-lhe essas propriedades à suposta causa o mundo por analogia, pois aqui “falta justamente o princípio da possibilidade de um tal modo de inferir”, a saber, *não se trata de coisas do mesmo gênero* (nem muito menos da mesma espécie).

Note-se que no primeiro caso, a analogia é feita entre relações cujos termos remetem à percepção de atos e efeitos de seres do *mesmo* gênero, enquanto que no segundo caso temos percepções de seres ou entidades de um gênero e a *ideia* de um ser ou de entidades de um *outro* gênero. Assim, posso atribuir certas *propriedades análogas* a seres que julgo pertencerem ao mesmo gênero, mas não posso fazer o mesmo com seres que julgo ser de gêneros diferentes. De modo que esse tipo de conhecimento (“por analogia”) poderia ser pensado pelo menos de duas maneiras: como analogia de relações entre representações (ou entidades) de um mesmo gênero e como analogia entre representações (ou entidades) de um gênero diferente²⁶.

Num primeiro caso, para além do exemplo das Analogias (da Exp.), especulando um pouco poderíamos pensar num certo tipo de *conhecimento a priori* (mas não puro)²⁷, tal como o conhecimento que posso inferir

26 O primeiro caso, segundo Kant, corresponde ao uso do juízo teleológico na investigação da natureza, o segundo na apreciação estética da beleza. Creio que aqui não me afasto muito da interpretação de Munzel e Chignell. Mas, ainda assim, acrescentaria que uma variante dessa acepção deve estar em jogo na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, a fim de permitir a analogia entre a minha natureza e a natureza dos outros homens como seres do mesmo gênero: tratar-se-ia de uma *conhecimento para a ação*, baseado na experiência, que me permitiria saber “a priori” certas coisas sobre meus congêneres. A outra acepção corresponderia ao uso “prático” do juízo teleológico, presente, por exemplo, no chamado “argumento moral” da existência de Deus. Um sentido prático análogo está presente quando se pensa no postulado da imortalidade: “Unsterblichkeit nach der analogie der Angemessenheit der völligen Entwikelung der Naturanlagen zu eines jeden Geschöpfes” (R. 3293, Ak. 16: 761).

27 KrV, B2-3. Ainda assim, não seria no sentido pleno ou forte, mas no sentido prático: daí sua importância para a Antropologia “do ponto de vista pragmático”.

sobre a espécie humana *por analogia* a partir do conhecimento empírico de outros seres humanos, conhecimento que de algum modo pressuponho dos seres humanos num sentido geral²⁸, analogamente ao modo como posso inferir que os animais têm representações ao pensar a causa de seus atos em analogia com a causa dos meus, a saber, a partir da constatação de que realizamos atos semelhantes. No segundo caso, a analogia diz respeito àquilo que se poderia denominar de *esquematismo simbólico*, que não nos permite conhecer, mas apenas *pensar* certo tipo de objeto. Trata-se do modo como posso *pensar* a *semântica* de um conceito puro que não possui referência empírica: neste caso o conteúdo é um *esquema ideal*, analógico, que substitui por analogia o esquema intuitivo. Mesmo sendo *ideal*, pressupõe não obstante intuições anteriores, em analogia com as quais é concebido. Kant deixa isso bastante claro numa passagem da *Crítica da faculdade de julgar*:

“Todas as intuições postas na base de conceitos *a priori* são, por conseguinte, *esquemas ou símbolos*, dos quais os primeiros contêm *exposições diretas* do conceito, os segundos *indiretas*. Os primeiros fazem isso ostensivamente, os segundos *por meio de uma analogia* (para a qual também se faz uso de intuições empíricas), na qual a faculdade de julgar desempenha uma tarefa dupla, primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível e depois, em segundo lugar, [aplica] a mera regra da reflexão *sobre aquela intuição a um outro objeto totalmente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo*” (o grifado é nosso)²⁹.

Nesse caso, toda vez que penso num objeto tenho uma certa “referência” (no sentido de um conteúdo pelo menos pensado): ela pode ser epistemologicamente bem-sucedida ou não, i.é, pode se referir de

28 Assim, na R. 3290 (Ak. 16: 760) Kant diz: “Alle Menschen sind sterblich (⁹ alle Planeten dunkele Körper): ein Schlus aus induction. Um der identitaet des *medii termini* willen. analogie”. Isso significa que tenho um conhecimento empírico de caráter *indutivo* de uma propriedade essencial a todos meus congêneres: a mortalidade. Mas a *identidade* da humanidade nos homens, tal como é pensada pelo termo médio nas premissas maior (“Todos os homens são mortais”) e menor (“Sócrates é um homem”) em relação à conclusão (“Sócrates é mortal”) pressupõe necessariamente uma *analogia* entre seres ou conceitos de seres de uma mesma espécie (Homem) para poder subsumir a menor sob a maior e afirmar a conclusão.

29 §59 (Ak. 5: 352). Cf. § 60 (Ak. 5: 356).

fato ao objeto de uma intuição possível ou não. Mas sempre tenho um conteúdo pensado, ou diretamente com base numa intuição (esquema) ou indiretamente com base num *símbolo*, ainda que somente no primeiro caso possa conhecer o objeto mediante o conteúdo apresentado na intuição. Todavia, se é verdade que no segundo caso não posso conhecer um objeto, também não é menos verdadeiro que pelo menos posso pensá-lo em analogia com objetos que posso conhecer, que podem ser dados na intuição. É assim que podemos pensar a causalidade divina em analogia com causalidade das causas naturais; ou mesmo coisas em si em analogia com os fenômenos. Nesse sentido, Kant diz nos *Progressos*:

“O *símbolo de uma ideia* (ou de um conceito de razão) é uma representação do objeto por analogia, i. é, a mesma relação que é atribuída a si mesmo [é atribuída] a suas conseqüências, embora os próprios objetos sejam de espécie completamente diversa, por exemplo, quando eu [me] represento certos produtos da natureza, tipo as coisas organizadas, animais ou plantas, em relação a suas causas, como um relógio em relação ao homem como [seu] autor, a saber, a relação da causalidade, como categoria, [é] a mesma em ambos os casos, mas o sujeito dessa relação permanece para mim desconhecido em sua disposição interna, por conseguinte somente aquele pode ser exibido, este, porém, de modo algum” (grifo nosso).³⁰

Trata-se, portanto, do modo como podemos pensar o objeto da ideia com base numa representação indireta ou simbólica de uma intuição logicamente possível: o objeto de uma intuição que não temos nem podemos ter *realmente*, porque o objeto não pode ser intuído por definição, mediante a comparação com o objeto de uma intuição que podemos ter e opera como símbolo. Trata-se de de um objeto que pensamos mediante ideias, mas a partir de intuições que podemos ter de objetos empíricos³¹.

30 Ak. 20: 280. Cf. Reflexão 3294 (Ak. 16:761).

31 Cf. Munzel: “The critical sense of analogy (...) first provides the intuition required for meaningfulness or comprehension of our ideas of reason: since the object of the idea of reason lies beyond human sensible intuition, all that is left is analogy whereby we forge for ourselves some sort of grasp of the purely intelligible” (Munzel 1995, p. 303).

Por isso não podemos confundir o símbolo com o esquema do objeto pensado; nem inferir a existência efetivamente real do seu objeto. Como Kant diz na *Religião*:

“É decerto uma restrição da razão humana, a qual lhe é, contudo, inseparável (...) [que] *para podermos compreender disposições supra-sensíveis necessitamos de uma certa analogia com seres naturais.* (...) Isso é o esquematismo da analogia (para elucidação), do qual não podemos abrir mão. Transformá-lo num esquematismo de determinação do objeto (para a ampliação de nosso conhecimento) é antropomorfismo, o qual do ponto de vista moral (na Religião) traz as piores conseqüências (...) *ao acender do sensível ao supra-sensível decerto esquematizamos (tornamos compreensível um conceito por meio de analogia com algo sensível), mas não poderíamos absolutamente inferir por analogia que aquilo que convém ao primeiro também teria de ser atribuído ao último (ampliando desse modo seu conceito);*(...) Por isso não posso dizer [que] do mesmo modo como não posso tornar compreensível para mim mesmo a causa de uma planta (ou de cada criatura orgânica e em geral do mundo teleológico), a não ser em analogia com um artífice em relação a sua obra (um relógio), notadamente porque lhe atribuo entendimento, [que,] desse modo, a própria causa (...) tem de ter entendimento; i. é, atribuir-lhe entendimento, é não *simplesmente uma condição de minha compreensão*, mas da própria possibilidade de ser causa. *Entre a relação, porém, de um esquema com seu conceito e a relação de este mesmo esquema do conceito com a coisa mesma não há analogia alguma, mas um salto forçado (metábasis eis állo génos [um salto para outro gênero]),* o qual conduz precisamente ao antropomorfismo...”³² (o grifado é nosso).

Assim, o essencial do “esquematismo” simbólico das ideias é que nos permite conceber o conteúdo de um conceito puro *por meio de analogia com algo sensível*, mas *não inferir por analogia* que aquilo que convém a um termo de uma relação também deve convir ao objeto da outra, que é *desconhecido*, ampliando desse modo seu conceito. Em resumo, não posso

32 Ak. 6: 64-5n. Cf. R. 3294 (Ak. 16: 761).

confundir um símbolo com um esquema e transferir o que é condição da minha compreensão racional àquilo que seria a coisa mesma.

A analogia apenas me permite comparar objetos de intuição com objetos que somente posso pensar como ideias ou mediante ideias. Como? Através desses mesmos objetos empíricos tomados como símbolos que me permitem conceber os “objetos” referidos pelas ideias *como se fossem empíricos* (a saber, as ideias como *objetos* do pensamento em analogia com os objetos da percepção). Numa palavra: a analogia permite pensar por comparação a relação entre conceitos e objetos da intuição e a relação entre os conceitos puros com as próprias ideias; ou entre objetos da intuição e objetos-ideias, numa situação na qual as categorias têm de ser referidas primeiro a intuições e depois a ideias consideradas como se referissem objetos que não podem ser intuídos, não a intuições; como se denotassem objetos que não podem ser intuídos mas sim concebidos mediante símbolos, por analogia com esquemas ou objetos empíricos.

O conceito de analogia e a *inferência* por analogia

Ora, vimos que uma vez definidos os dois usos do conceito de analogia, há pelo menos duas maneiras de estabelecer analogias: ou entre conceitos de gêneros diversos ou entre conceitos de gêneros idênticos. Mas a questão agora é saber que tipo de diferença ou de comunidade existe no *procedimento inferencial* que preside cada um desses usos. Posto que uma coisa é esclarecer o conteúdo ou dar a definição do conceito de analogia, por exemplo, como a comparação entre duas relações iguais ou semelhantes cujos termos são diferentes e se referem a entidades do mesmo gênero ou não; mas algo completamente diferente é definir (mesmo que a partir dessa noção) o tipo de *inferência* que podemos fazer *por analogia*. Conceitos não são inferências, mas essas envolvem necessariamente a aplicação daqueles. Kant define ambos de modo bem diferente. Assim, no § 84 da *Lógica (Jäsche)*, Kant define a inferência por analogia em contraste com a inferência de caráter indutivo:

“A faculdade de julgar, na medida em que ascende do particular ao universal para extrair da experiência juízos universais, portanto

não a priori (empiricamente), *infere* ou todas as coisas da mesma espécie [a partir] de muitas, ou [a partir] *de muitas determinações e propriedades nas quais coisas da mesma espécie coincidem* [infere] *as restantes, na medida em que pertencem ao mesmo princípio*. O primeiro modo de inferir chama-se de inferência por indução, o outro *por analogia*”³³ (o grifado é nosso).

De acordo com isso, Kant define o raciocínio por analogia como a inferência de determinações e propriedades que me são desconhecidas a partir do meu conhecimento de determinações e propriedades conhecidas em relação a coisas da *mesma* espécie. Kant diz ainda que isso ocorre “com base num mesmo princípio”: que princípio é esse? A meu ver, justamente aquele que a definição de analogia estabelece como *semelhança ou identidade de relações entre termos diversos*. Assim, se a, b, c, etc. pertencem à mesma classe (espécie ou gênero) e partilham das mesmas propriedades p1, p2, p3, etc., infiro que devem partilhar entre si, *por analogia*, as propriedades restantes, p4, p5, p6, pn. Trata-se de uma inferência que não é exata, porque não é da razão nem do entendimento, mas da reflexão, e portanto de um tipo de subsunção do particular no geral de acordo com a relação gênero/espécie³⁴. Ainda assim, será que essa inferência permite alcançar algum tipo de conhecimento?

A pergunta pode ser respondida positivamente se atentarmos para o fato de que aqui, na Lógica, Kant parece deixar de lado um dos seus usos mais frequentes, a saber, quando se trata de conceitos ou entidades que *não são da mesma espécie*. Por que Kant interdita aqui essa possibilidade? Porque neste contexto Kant descreve tipos de inferência válida; situações

33 Ak. 9: 132. Na *Preleções de Lógica*, Kant diz mais ou menos o mesmo, mas acrescenta depois: “Induction infers, then, from the particular to the universal (*a particulari ad universale*) according to the principle of universalization: *What belongs to many things of a genus belongs to the remaining ones too*. Analogy infers from particular to total similarity of two things, according to the principle of specification: Things of one genus, which we know to agree in much, also agree in what remains, with which we are familiar in some things of this genus but which we do not perceive in others. Induction extends the empirically given from the particular to the universal in regard to *many objects*, while analogy extends the *given properties* of one thing to several [other properties] of the *very same thing*[.] – One in many, hence in all: *Induction*; *many in one* (which are also in others), hence also what remains in the same thing: *Analogy*” (*Lectures on Logic* (trans. and ed. J. Michael Young), pp. 626-7, nota 1. Apud Callahan, 2008). Cf. *Metaphysik L1* (Ak. 28:292); *Metaphysik Dohna* (Ak. 28:695-696); *Handschriftlicher Nachlaß: Logik* (Ak. 16: 753-761).

34 Veja-se *KU*, Einleitung IV (Ak. 5: 179ss). Cf. R. 3287, Ak. 16:759.

em que posso inferir e conhecer na conclusão com certeza apodítica, ou então com probabilidade e verossimilhança: analogia e indução são modos de inferir que, bem entendidos, fornecem conhecimentos nas ciências ditas “empíricas”. Mas não posso inferir de modo válido quando a minha inferência envolve a semelhança entre relações cujos termos são conceitos de coisas *que não são da mesma espécie*, ou que são de gêneros diversos³⁵. Assim, posso *pensar* a causalidade divina *em analogia* com a causalidade natural, mas não posso inferir a partir dessa analogia que Deus é a causa primeira ou possui entendimento simplesmente porque do ponto de vista teórico não tenho *conhecimento* disso³⁶.

À guisa de conclusão

Desse modo, ao que tudo indica existe, uma tênue diferença entre o conceito de analogia e a definição de inferência por analogia. Uma diferença que estabelece uma tensão no seio do significado dado ao conceito de analogia todas as vezes que Kant faz uso dele. O uso kantiano do conceito que mencionei de início, porém, parece guardar uma relação com ambos os lados: por um lado analogia postula uma relação de semelhança ou identidade entre relações, não entre coisas; por outro lado, as coisas que estão em jogo nessas relações podem ser ou não da mesma espécie ou gênero. A analogia, enquanto *relação de relações*, mesmo quando pensada qualitativamente (i. é, sem quantidades em jogo), postula em qualquer um dos casos uma relação de proporcionalidade R entre uma relação r cujos termos a e b me são *conhecidos empiricamente* e uma relação r' na qual *um* de seus termos me é *desconhecido*. Este último aspecto é importante: pois na analogia *pensamos algo desconhecido a partir de algo conhecido*; mesmo quando se trata de coisas da mesma espécie. E na inferência, tudo

35 Ou quando os termos são conceitos que pretendem exprimir a essência das coisas em si mesmas e não as coisas em relação às condições de minha concepção.

36 “Die Urtheilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder reflectirende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besondern, die zweyte vom Besondern zum Allgemeinen. Die letztere hat nur subjective Gültigkeit. -- (Schlus nach Analogie (⁹ und induction) ist logische praesumption.) (⁹ Sie sind principien des empirischen Verfahrens in Erweiterung. Wir können ein Wesen (was uns unbegreiflich) ist zwar nach der analogie denken, aber nicht nach aus einem Verhältnisse gegebener Dinge auf dasselbe Verhältniss unbekannter Wesen schließen.” (R. 3287, Ak. 16:759).

se passa como se pudéssemos inferir a existência de certas propriedades ou entidades desconhecidas a partir da relação entre conceitos de propriedades ou coisas conhecidas, quer no caso em que cabem os esquemas de relação, quer no caso em que apenas cabe o simbolismo das ideias.

Kant vai aplicar este tipo de raciocínio não somente na Lógica e na Metafísica, mas também na Filosofia Prática, a saber na filosofia moral, do direito, da religião e da história. Penso que o uso que seria interessante resgatar é o de uma analogia entre certas *entidades* ou *propriedades* do mesmo gênero ou espécie que conheço empiricamente, de modo direto ou indireto, pelo menos em parte. Esse uso de um certo tipo de analogia me permite na Antropologia, por exemplo, *pressupor* um conhecimento dos homens, de suas capacidades, de suas ações, de seus interesses, de suas necessidades, etc., *a fim de poder julgá-los e imputá-los* na moral e no direito, e *governá-los* na esfera política do Estado. A inferência com base nesse tipo de analogia, no caso, fornece um conhecimento que de certo modo me é desconhecido, se por conhecido entendo o que pode ser objeto de intuição atual; mas que nada mais faz do que transferir a relação entre certas entidades ou propriedades que são objeto de intuição atual a todas as entidades ou propriedades que não são senão objetos de intuição possível (o que supõe uma *certa* indução) e que *por analogia* são reputadas como pertencentes à mesma classe. Trata-se de um *conhecimento para a ação*, baseado na experiência, que me permite saber “a priori” certas coisas. Mas essa questão já é assunto para um outro trabalho.

Referências Bibliográficas:

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

ASHWORTH, E. J. *Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy*. In: *Medieval Philosophy and Theology*. Cambridge, n. 1, pp. 39-67, 1991.

ASHWORTH, E. J. *Medieval Theories of Analogy*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/analogy-medieval/>> , 2004.

BIRD, G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago & La Salle, Illinois: Open Court, 2006.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CAIMI, M. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.

CALLAHAN, J. *Kant on Analogy*. In: British Journal for the History of Philosophy (forthcoming). Disponível em 14/5/2008 em <http://sasspace.sas.ac.uk/dspace/handle/10065/781?mode=full&submit_simple=Show+full+item+record>, 2008.

CHIGNELL, A. *Beauty as symbol of natural systematicity*. In: The British Journal of Aesthetics. Oxford, 46/4, pp. 406-415, 2006.

FREULER, L. *Kant et la métaphysique speculative*. Paris : Vrin, 1992.

GUYER. *Kant and The Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlichen Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen/Göttingischen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer. Berlin: W. de Gruyter/Göttingen: W. de Gruyter, 1902-ss.

_____. *Lectures on Logic* (trans. J. Michael Young), The Cambridge Edition of the Works of I. Kant. Cambridge: Cambridge University Press (1ª edição: 1992), 2004.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.

MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris: Beauchesne, 1980.

Las antinomias de Salomon Maimon

Laura Alejandra Pelegrín

Universidad Diego Portales, CONICYT (Chile)¹

laura.pelegrin@mail.udp.cl

Introducción

El problema de las antinomias representa un peculiar desafío para la propuesta filosófica de Salomon Maimon. La particular relevancia que tiene el conflicto antiético para el filósofo puede delinearse desde dos perspectivas, i.e., histórica y sistemática. En relación a la perspectiva histórica, las antinomias de la razón constituyen un problema al que Maimon debe dar respuesta, pues es uno de los núcleos de discusión que se genera en su epistolario con Kant. En relación a la perspectiva sistemática, Maimon ha modificado sensiblemente el modo en el que se vinculan varios de los pares dicotómicos propios de la filosofía kantiana, i.e., intuición-concepto, forma-materia, sensibilidad-entendimiento. Las antinomias fueron uno de los argumentos que condujeron a Kant a la necesidad de pensar que las representaciones intuitivas y conceptuales provienen de fuentes heterogéneas, las intuiciones tienen su origen en la sensibilidad y los conceptos en el entendimiento². Maimon acepta que hay un conflicto antitético. Luego, Maimon debe explicar cómo, aun ante la supresión de la heterogeneidad de facultades, se le puede dar salida al conflicto que se le presentaba a Kant³.

1 Para el desarrollo de esta investigación se ha contado con el apoyo de CONICYT – Chile y del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

2 Cf. Torretti, 1980: 36, 142; Al-azm, 1972: 1; Allison, 2004: 357; Wike, 1982: 7; Caffarena, 1996: XIV.

3 En relación a la particular relevancia de este problema, August Moeltzner sostiene: “Diese Trennung von Sinnlichkeit und Verstand als Stämmen unsrer erkennenden theoretischen Vernunft, und das Streben dieselben auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen und damit unserm Wissen ein einheitliches, sicheres Fundament zu geben, ist der eine Punkt des Problems, dessen Lösung sich die Maimonsche Philosophie zu Aufgabe stellt”. Moeltzner, 1889: 3.

En el marco de este problema, el objetivo general de este trabajo es analizar el modo en el que Maimon reformula las antinomias kantianas en uno de los apéndices al *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, al que Maimon titula: *Kurze Übersicht des ganzen Werkes*⁴. Particularmente, buscamos estudiar la nueva formulación y resolución del conflicto antinómico. La hipótesis que sostenemos es que la distinción entre intelecto finito e infinito, que da salida a la antitética, debe ser interpretada en relación a la distinción entre razón e imaginación.

El trabajo se dividirá en tres partes. En primer lugar, estudiaremos por qué el problema de las antinomias constituye un peculiar desafío para el pensamiento de Maimon. Analizaremos este aspecto desde dos perspectivas, desde la perspectiva histórica y desde la perspectiva sistemática. En segundo lugar, expondremos el modo en el que Maimon formula sus antinomias. Estudiaremos el origen que Maimon atribuye a las antinomias y sus pasos argumentativos. En tercer lugar, a modo de conclusión, mostraremos cómo el problema de las antinomias pone en evidencia que la distinción entre intelecto finito e infinito puede ser interpretada como una diferenciación metodológica correspondiente a la distinción entre razón e imaginación.

1. La relevancia de las antinomias para el sistema de Maimon

1.1. Relevancia histórica del problema de las antinomias. El epistolario Kant - Maimon

Maimon envía su *Versuch* a Kant en 1789⁵. A partir de allí, se inicia una discusión entre Maimon y el filósofo de Königsberg, mediada en gran medida por Marcus Herz. El 7 de Abril de 1789, Herz le escribe a Kant comentándole sobre la obra de Maimon. Kant le responde a Herz el 26 de mayo del mismo año destacando que Maimon ha logrado interpretar el

4 Jan Bransen observa que Maimon utiliza el término “antinomia del pensamiento” en un solo pasaje de su obra. No obstante, el problema de las antinomias es recurrente en la obra de Maimon. Samuel Atlas proporciona un estudio exhaustivo tanto de la interpretación que Maimon realiza de las antinomias kantianas como de las antinomias específicamente maimonianas. Cf. Bransen, 1991: 128. Atlas, 1964: 219-249.

5 Cf. Zweig, 1999: 30; Beiser, 1987: 371; Duque, 1998: 189n.

sistema crítico mejor que la mayoría de sus lectores. Kant afirma que la intención de Maimon en su *Ensayo* es probar que si el entendimiento es la facultad que da reglas a la intuición, entonces esta facultad puramente intelectual es la que origina tanto las formas como del aspecto material de los objetos. Kant detecta que Maimon ha suprimido la heterogeneidad de facultades y que, luego, ha reducido las representaciones intuitivas a las conceptuales. De acuerdo con la lectura de Kant, la teoría de Maimon afirmaría que el entendimiento humano es una facultad de pensamiento y también de intuición. La tesis central de Maimon sería que intuiciones y conceptos no son modos de representación que provengan de fuentes heterogéneas sino que tienen un origen único, el pensamiento.

Kant presenta dos argumentos contra la tesis de Maimon. El primer argumento se basa en el carácter necesario de los juicios sintéticos a priori. Kant afirma que si fuéramos capaces de una intuición intelectual, la necesidad de los juicios sintéticos a priori sería imposible de fundamentar, pues toda experiencia sería equivalente a una percepción y, luego, no habría forma de distinguir entre la mera aprehensión subjetiva y la validez objetiva de un juicio. No obstante, hay juicios sintéticos a priori. Luego, concluye Kant, la facultad de pensamiento es discursiva y nunca intuitiva. La intuición pertenece a una facultad diferente a la del pensamiento⁶. El segundo

6 Nick Midgley, Friederick Beiser, Jean-Baptiste Scherrer y Mair Buzaglo estudian esta epístola kantiana y proponen lecturas alternativas. De acuerdo con Nick Midgley, Maimon nunca responde a este desafío puesto por Kant. Beiser, por el contrario, considera que Kant no comprende el núcleo de la argumentación maimoniana y que, consecuentemente, no responde a las objeciones que Maimon presenta en su *Ensayo*. Para Beiser, el problema que Maimon propone - cómo conceptos a priori se relacionan con intuiciones a posteriori - permanece irresuelto. A nuestro entender, Beiser no está en lo correcto. Si bien es cierto que el problema que él menciona es uno de los puntos señalados por Maimon en su epístola, Kant no está dando respuesta aquí a este problema. Más bien, esta cuestión es respondida por Kant en el esquematismo. En esta carta, Kant se encuentra focalizado en justificar que intuiciones y conceptos provienen de fuentes heterogéneas, i.e., sensibilidad y entendimiento. Este problema, efectivamente, desemboca en el punto que Beiser menciona; sin embargo, no es esto lo que está en cuestión es este escrito. Jean-Baptiste Scherrer considera que la lectura kantiana es falaz. De acuerdo con este comentador, Maimon a) no consideraría que el entendimiento produce tanto la materia como la forma de su conocimiento y b) la idea de entendimiento intuitivo no es, como cree Kant, una idea ontológica sino una hipótesis necesaria. Así también, la argumentación kantiana sería *ad hominem*, mediante una apelación a la figura de Spinoza. Meir Buzaglo sigue esta línea de interpretación. Para Buzaglo, Kant no proporciona ningún argumento para mostrar por qué el problema de la justificación de derecho no puede ser resuelta en un modo divergente al suyo. Para Buzaglo, Kant no comprendió la propuesta maimoniana porque no estaba al tanto de los planteos de Maimon respecto a la filosofía de la matemática. Cf. Midgley, 2010: xxvii; Beiser, 1987: 370; Scherrer, 1989: 23; Buzaglo, 2002: 33ss, 104.

argumento contra la propuesta maimoniana se asienta en las antinomias. Kant afirma que las antinomias constituyen una prueba de que intuiciones y conceptos son dos modos de representaciones que se originan en facultades cualitativamente diferentes. Las intuiciones tienen su origen en la sensibilidad, los conceptos en el entendimiento. El argumento de Kant apunta contra la resolución que Maimon pretende darle a las antinomias. Maimon propone resolver las antinomias postulando dos modos en los que puede ser comprendido el conocimiento. De acuerdo con Maimon, el conocimiento puede ser considerado desde el punto de vista del intelecto finito y del infinito. No obstante, de acuerdo con Kant, Maimon asumiría en este argumento que entre el intelecto del hombre y el del Ser originario media una diferencia de grado, una mera diferencia cuantitativa⁷. Por ello, para argumentar contra la posición de Maimon, Kant sostiene que las antinomias son una prueba de que no se puede pensar que la razón humana es del mismo tipo que la del creador divino, distinta sólo por sus limitaciones. De acuerdo con Kant, la razón humana es de pensamiento y puede referirse al objeto sólo por medio de la intuición. Depender de la intuición es equiparado a depender de una materia a partir de la cual se pueda generar conocimiento. Kant argumenta que Maimon no se ha percatado del problema específico que representan las antinomias.

7 Como afirma Hugo Herrera: "Maimon piensa que entre el entendimiento humano afectado por la finitud, que le impide captar la regla de surgimiento de lo sensible, y un entendimiento infinito, habría una diferencia sólo de grado y no esencial, de tal manera que sería posible realizar la identificación de ambos". Herrera Hugo, 2011: 287. En este aspecto, Maimon retorna a una posición leibniziana en la que el hombre es "un pequeño Dios en su mundo". Leibniz, *Teodicea*, § 147. Tamb. *Monadologie*, esp. §§ 42, 48, 83. Como señala Torretti respecto de Leibniz: "Las sustancias finitas son una versión limitada, disminuida, de la perfección de la sustancia infinita; por esto puede decirse que la reflejan". Torretti, 2007: 146.

1. 2. La relevancia de las antinomias para el sistema de Maimon

Como observa Jean-Baptiste Scherrer, el valor de esta carta no es meramente histórico⁸, sino que la disputa generada en el epistolario es reflejo del problema sistemático al que Maimon se enfrenta al haber eliminado la heterogeneidad entre la sensibilidad y el entendimiento y, consecuentemente, entre las representaciones intuitivas y conceptuales.

Maimon caracteriza la noción de concepto oponiéndola a la de representación y a la de intuición. A diferencia de la propuesta kantiana, intuiciones y conceptos no son modos de la representación. Para Maimon, el concepto genérico es el de conciencia en general⁹. Incluso la noción de “conciencia de algo” es un concepto derivado¹⁰. La conciencia es el concepto genérico fundamental y es, por ello, indefinible. La conciencia es indefinible pero sí pueden caracterizarse sus modos específicos¹¹. Pensar consiste en enlazar y representaciones, conceptos e intuiciones son modos de enlace. El concepto es la representación de la multiplicidad en una unidad con abstracción de lo particular¹². La representación tiene como correlato

8 Scherrer observa: “La lettre de Kant constitue donc plus qu’un simple document historique. Elle manifeste en réalité l’opposition intime, et ressentie comme telle de part et d’autre, entre la pensée critique transcendente -pensée de la separation et de la finitude-et de la tentation idealiste qui cherche, grâce à un infini qu’elle se donne, à réconcilier les termes déchirés de la réalité finie. Tant la lettre de Kant que la démarche de Maimon sont donc exemplaires, car elles offrent comme un modèle théorique du dialogue impossible entre ces deux orientations philosophiques.” Cf. Scherrer, 1989: 24.

9 August Moeltzner sostiene justamente: “Alle Funktionen des Erkenntnisvermögens (empfinden, denken, vorstellen, erkennen, etc.) gehören zum Bewusstsein überhaupt”. Moeltzner enfatiza el carácter “funcional” del concepto de conciencia. De acuerdo con este comentador, la noción de conciencia como función es tomada por Maimon de la matemática. Moeltzner, 1889: 5, 4n.

10 Félix Duque considera que esta es la principal crítica de Maimon a Reinhold. La “conciencia de algo” es derivada. La conciencia en general es originaria. Cf. Duque, 1998: 190.

11 “Die allgemeinste” (und daher unbestimmteste) Funktion des Erkenntnisvermögens, die allen seinen Aeußerungen zum Grunde liegt, ist das Bewußtseyn überhaupt. Was kein Gegenstand eines möglichen Bewußtseyns ist, ist auch kein Gegenstand des Erkenntnisvermögens überhaupt. Da nun der Begriff von Bewußtseyn überhaupt der höchste Gattungsbegriff von allen Aeußerungen des Erkenntnisvermögens ist, eine Definition aber einen Geschlechtsbegriff (genus) und den Unterschied der Art (Differentia specifica) erfordert, so sieht man hieraus, daß das Bewußtseyn überhaupt nicht erklärt werden kann; alle besonderen Aeußerungen des Erkenntnisvermögens, als besondere Arten des Bewußtseyns, aber können allerdings erklärt werden.” Maimon, 1974: 25.

12 “Begriff, als der Anschauung entgegensteht, ist ein in einer Einheit des Bewusstseins gedachtes Mannigfaltiges. Das Bewusstseins eines jeden Theils dieses Mannigfaltiges an sich, ausser seiner Verbindung mit den übrigen Theilen, in einer Einheit des Bewusstseins, ist Anschauung.” Maimon, 1798: 168.

al múltiple considerado como un todo. La representación considera al elemento como unido en relación a la totalidad. En esto se diferencia de la intuición, en la que cada parte es tomada por sí misma con independencia de la unidad más alta que conforma. En la representación se considera al múltiple como un “individuo”¹³. La intuición es la representación de esta misma multiplicidad con abstracción de la unidad en la que es pensada. La intuición se refiere a cada una de las partes con abstracción del enlace que estas partes tienen con otras partes en el conjunto de una representación. Todo enlace, observa Maimon, supone la conciencia no sólo del múltiple sino de cada una de las partes que lo conforman. Así, la posibilidad que tiene el pensamiento de un enlace en general supone asimismo la posibilidad de la conciencia de cada una de las partes que conforman a este múltiple. Las partes de este múltiple serán consideradas como dadas al pensamiento y a ellas refiere la intuición¹⁴. De acuerdo con Maimon, que algo sea “dado” significa que no puede ser producido por la espontaneidad del pensamiento. La determinación de este elemento de la representación como “fuera de nosotros” expresa que existe aquí un componente respecto del cual no somos conscientes de ninguna espontaneidad en nosotros mismos. De aquí que se determine a nuestra espontaneidad como pasiva *en relación a* este elemento¹⁵. El momento pasivo de nuestro proceso de conocimiento se vincula con la carencia de conciencia de una espontaneidad que sea su origen. El momento de lo dado refleja que la representación tiene para nosotros “un origen desconocido”¹⁶. Esta concepción de lo dado se mantiene en la obra de Maimon. Así en 1798, en la *Propedéutica a un nueva teoría del pensamiento*, Maimon sostiene que un conocimiento será

13 “Begriff, als der Vorstellung entgegengesetzt, ist das, was als Bestandteil mehrerer, in einer Einheit des Bewusstseyn zu verbindene Mannigfaltigen, gedacht wird indem Vorstellung sich auch auf ein einzelnes in einer Einheit des Bewusstseyn zu verbindendes Mannigfaltige bezieht.” Maimon, 1798: 168.

14 “Begriff ist ein Produkt des Denkens. Alles Denken aber besteht, in einer Verbindung des Bewusstseyns. Die Verbindung der Mannigfaltigen in einer Einheit der Bewusstseyns aber fest das Bewusstseyn eines jeden Bestandtheil des, in einer Einheit des Bewusstseyns zu verbindene Mannigfaltigen an sich, voraus. Diese ist kein Produkt des Denkens, sonder bloss der ihm gegeben Stoff. Das Bewusstseyn diese Stoff an sich ausser der Verbindung, ist Anschauung (Von Etwas).” Maimon, 1798: 169.

15 Hugo Herrera analiza el concepto maimoniano de pasividad sin referencia. Cf. Herrera, 2011.

16 Maimon, 1790: 202 ss.

considerado como dado respecto de una potencia cognitiva cuando ésta no pueda determinar a partir de sí la producción de este contenido. Aquí, Maimon esclarece con un mayor desarrollo estas nociones. El contenido de un conocimiento *se da* si su fundamento de producción no se encuentra en esta capacidad de conocimiento sino fuera de ella. Pero, como se señaló, “por fuera de” significa solamente que en este conocimiento la facultad de su producción nos es desconocida. Somos inconscientes de la espontaneidad que lo produjo. La presencia o ausencia de consciencia se vincula con la claridad u oscuridad que tenga el objeto de conocimiento. El representar con claridad es poder tener presente ante la intuición. El tenerlas como presentes es poder representarlas con absoluta claridad¹⁷.

No obstante, esta distinción entre las diferentes funciones de la conciencia -representaciones, concepto e intuiciones- es relativa y no absoluta. El todo que constituye la representación puede ser considerado como enlazado con otras representaciones y así como formando parte de una unidad más alta. De este modo, lo que fue considerado como una representación puede ser considerado también como un contenido intuitivo¹⁸. Maimon pone el ejemplo de un retrato con una figura de hombre¹⁹. Aquí, cada una de las partes componentes del hombre representado sería el componente intuitivo. El hombre representado como individuo es la representación. El concepto es la noción de “hombre” que se genera a partir de la imagen. Luego, debe distinguirse, por un lado, el concepto de hombre de la intuición de sus partes y, por el otro, el concepto de hombre de la representación de este hombre particular representado en la imagen. Para Maimon, la intuición es también una función de la conciencia que permite distinguir elementos constituyentes en un todo. Sin embargo, no está dado de antemano qué sea parte y qué sea todo sino que trazar esta distinción es una función de la conciencia. La contraposición

17 Maimon, 1798: 203.

18 Así: “wenn wir uns also der Regeln bewusst werden, nach denen diese Objekte in unserm Bewusstsein entstehen und durch unser Denken hervorgebracht werden, so wird die Anschauung zum Begriff, die Sinnlichkeit zum Verstand (...) Deshalb sind Sinnlichkeit und Verstand nicht zwei verschiedene Vermögen, sondern nur zwei verschiedene Entwicklungsstufen einer und derselben Kraft: Sinnlichkeit ist bei uns nur unvollständiger Verstand.“ Moeltzner, 1889: 19.

19 Cf. Zweig, 1999: 30. Beiser, 1987: 371. Duque, 1998: 189n.

entre intuiciones y conceptos es relativa. La representación en la intuición, correspondiente a la sensibilidad, es aquella aún no consciente para el pensamiento pero que forma parte del todo de la representación o del concepto²⁰. Lo particular supone a lo universal. Así por ejemplo, un triángulo recto, observa Maimon, presupone al concepto general de triángulo. La determinación particular supone al concepto bajo el cual cae²¹. A medida que el conocimiento avanza, lo que era una intuición, como una parte no consciente, puede transformarse en concepto, en un elemento considerado como una nueva unidad para la conciencia. La distinción ente intuiciones y conceptos es, como observa Meir Buzaglo, dinámica²². El elemento aún indistinto forma parte de la sensibilidad y lo ya traído a la conciencia forma parte del entendimiento²³. Así, intuiciones y conceptos no son formas de representación que provengan de fuentes heterogéneas. Sensibilidad y entendimiento son sólo dos aspectos del proceso de conocimiento.

No obstante, para Kant, las antinomias constituyen una prueba conclusiva de que no es posible considerar a las intuiciones y a los conceptos como representaciones del mismo tipo sino que provienen de fuentes heterogéneas, i.e., sensibilidad y entendimiento. En tanto Maimon acepta la existencia de estas antinomias, debe explicar cómo dar salida al conflicto antitético habiendo suprimido la heterogeneidad de facultades.

Mostraremos a continuación cómo Maimon logra resolver los conflictos antinómicos a partir de una nueva distinción. La antinomia se resuelve distinguiendo entre la perspectiva de un intelecto finito y uno infinito que, de acuerdo con la hipótesis de lectura que proponemos, es correspondiente a la distinción entre razón e imaginación.

20 Cf. Maimon, 1798:170.

21 Como observa Gottselig, toda determinación supone a lo determinable. En su análisis del argumento maimoniano, Gottselig afirma: "Der Beweis wird vorerst allgemein geführt, indem gezeigt wird, dass gar keine Bestimmung ohne das Bestimmbare, als den allgemeinen Begriff, gedacht werden kann. So kann ich z. B. den besondern Begriff eines rechtwinkligen Dreiecks ohne den allgemeineren Begriff des Dreiecks überhaupt nicht denken, da jenes die Bestimmung, letzteres inbezug auf das erste das Bestimmbare ist." Gottselig, 1908:9.

22 Cf. Buzaglo: 100. En la misma dirección, Félix Duque sostiene: "intuición y concepto son sólo los momentos invertidos de una misma relación". Duque, 1998:191.

23 Para Maimon, un conocimiento es distinto cuando hay "conciencia determinada de la multiplicidad y su reunión". Maimon, 1798: 78.

2.1. El origen de las antinomias. El conflicto entre la razón y la imaginación

Maimon acepta, junto con Kant, que la razón tiene una antitética natural. La razón puede llegar, impulsada por su propia naturaleza, a conclusiones contradictorias, mutuamente excluyentes. No obstante, Maimon atribuye a las antinomias un origen diferente al que les atribuía Kant.²⁴

En general, observa Maimon, aspirar a una totalidad es una tendencia natural del hombre. La inclinación hacia la totalidad es propia de la naturaleza humana en general en la búsqueda de perfección. La aspiración por alcanzar una totalidad consumada es parte de “nuestro deseo innato de perfección suprema” (Maimon, 2000, p.193). Esto es para Maimon un “*factum* indubitable” (Maimon, 1912, p.198)²⁵. No obstante, postular un objeto que satisfaga la exigencia de totalidad no es parte de la aspiración de prosecución. Más bien, encontrar un objeto en el que se consume un todo acabado es producto de la necesidad de delimitación. En la *Lógica*, Maimon observa:

El impulso hacia la totalidad en nuestro conocimiento es un modo específico del impulso hacia la perfección suprema en general. Sin embargo, la representación de esta perfección suprema es, a la inversa, un modo específico de la representación de la totalidad de nuestro conocimiento en general. El impulso hacia la totalidad es una perfección, la representación de esta totalidad como objeto <es> una carencia²⁶.

24 Para explicar por qué las antinomias maimonianas no son meras tesis opuestas, Jan Bransen argumenta: “The difference between these is that a contradiction functions at the level of *language*, whereas an *Antinomy* functions at the level of *understanding*.” Bransen identifica las antinomias maimonianas con paradojas. Bransen, 1991:128.

25 La perfección en el conocimiento es la verdad absoluta incondicionada. La perfección en la voluntad es el bien supremo. La perfección en el gusto es la belleza. Maimon sostiene: “Die Vorstellung dieser Totalität ist, in Ansehung der Erkenntniß, absolute (unbedingte) Wahrheit, in Ansehung des Willens das höchste Gut, in Ansehung des Geschmacks das höchste Ideal der Schönheit, u. s. w. Das Streben hingegen ist bei allen diesen einerlei.” Maimon, 1912:198.

26 “Das Streben nach Totalität in unserer Erkenntniß ist eine besondere Art von dem Streben nach der höchsten Vollkommenheit überhaupt. Die Vorstellung dieser höchsten Vollkommenheit aber ist umgekehrt eine besondere Art von der Vorstellung der Totalität unserer Erkenntniß überhaupt. Das Streben nach Totalität ist eine Vollkommenheit, die Vorstellung dieser Totalität als Objekt aber ein Mangel.” Maimon, 1912:197.

Maimon distingue entre la aspiración a la totalidad y la totalidad consumada. El aspirar a la completud es una tendencia natural del hombre en la búsqueda de perfección y es, en este sentido, una perfección en sí misma. Por el contrario, hallar un objeto en el que se represente esta totalidad como acabada es una carencia producto de nuestra limitación. La necesidad de representar la totalidad en un objeto es una carencia producto de la limitación de la naturaleza humana. De este modo se contraponen dos tendencias en el hombre. Por un lado, la tendencia a siempre proseguir, producto de nuestra natural búsqueda de totalidades y, por otro lado, la necesidad de limitar, producto de nuestra imaginación que expresa la limitación de nuestra esencia. Una aspiración se contrapone a la otra. En las cartas de Philaetes a Aenesidemus, Maimon lo expresa del siguiente modo:

Nuestro deseo de totalidad del conocimiento se funda en el deseo de perfección suprema. La representación de esta totalidad en la forma de objeto, sin embargo, va en contra de este mismo deseo, es una función de nuestra limitación²⁷.

La tendencia hacia la totalidad es una aspiración de todas las facultades en general pero, a diferencia de Kant, Maimon sostiene que es la imaginación productiva la que genera la “ficción” de que puede hallarse la totalidad en un objeto. Para el filósofo, las antinomias son un producto de la imaginación productiva²⁸. En efecto, acepta Maimon, el entendimiento se encuentra constreñido por la sensibilidad y la razón por las funciones del entendimiento. No obstante, es la imaginación productiva la que impulsa a cada una de las facultades a ir más allá de los límites que les son impuestos. Maimon observa en sus cartas de Philaetes: “no es la razón

27 También, más adelante en la *Lógica*: Maimon “sostiene: “Die Vorstellung ist das Ziel des Strebens (wozu es sich nähern, das es aber nie erreichen kann.) Die transzendente Einbildungskraft macht diese bloße Vorstellung zu einem Objekte, welches an sich betrachtet falsch, und als Ziel des Strebens betrachtet, entbehrlich ist.” Maimon, 1912: 198.

28 Como bien observa Leopold Gottselig, la totalidad de las determinaciones en un objeto consumado es una exigencia de la imaginación. En su comentario a la *Lógica*, Gottselig observa: “Sonach könnte man auch hier von einer Totalität der Reihe der Bestimmungen sprechen, wie sie Kant von den Bedingungen postuliert, nur mit dem Unterschiede, dass letztere, nach Maimon, keine Vernunftideen sind, sondern ein Bedürfnis der Einbildungskraft ...” Gottselig, 1906: 9.

sino la imaginación que empuja a la totalidad en el uso del entendimiento” (Maimon, 2000, 193)²⁹ y en su *Lógica*, sostiene:

El entendimiento es limitado es su uso por la sensibilidad, y la razón por el uso del entendimiento. Sin embargo, la imaginación originaria (productiva) busca suprimir esta limitación mediante las ficciones, por las cuales entra en contradicción con la razón.³⁰

Las antinomias se generan a partir de esta búsqueda de totalidades. La razón aspira a proseguir en la *búsqueda* de una totalidad y la imaginación genera la ficción de una totalidad consumada.

Como la esencia del hombre consiste en pensar³¹, las antinomias se generan en las expresiones del pensamiento, i.e., en cada una de las ciencias. Ciencias, en sentido estricto, hay sólo dos, la filosofía y la matemática. Luego, las antinomias se generan en cada una de estas disciplinas.

2.2. El planteamiento de las antinomias. Las antinomias matemáticas y dinámicas

En el *Ensayo*, Maimon presenta dos tipos de antinomias, las físicas y las matemáticas. Para los fines de nuestra argumentación, focalizaremos el análisis en las antinomias de la matemática y en las dos primeras antinomias de la física.

29 Para argüir, contra Kant, que es la imaginación y no la razón la que genera la ficción de la totalidad en un objeto consumado, Maimon afirma que sería una “razón irracional” la que entrase en contradicción consigo misma. No obstante, este es uno de los puntos clave de Kant. Las antinomias son, justamente por ello, “la eutanasia de la razón”. De permanecer el conflicto, la razón sería, como observa Maimon, “una razón irracional”. En *Lógica*, Maimon “sostiene: Kant, der die Vorstellung von der Totalität des Verstandsgebrauchs (wider die gewöhnlichen Erklärungen) der Vernunft beilegt, setzt die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit. Aber wahrhaftig, es müßte eine unvernünftige Vernunft sein, die mit sich selbst in Widerstreit gerathen könnte.” Maimon, 1912:184.

30 “Der Verstand wird in seinem Gebrauche durch die Sinnlichkeit, und die Vernunft durch den Verstandsgebrauch beschränkt. Die ursprüngliche (produktive) Einbildungskraft aber sucht durch Fiktionen diese Schranken aufzuheben, wodurch sie mit der Vernunft in Widerstreit geräth.” Maimon, 1912: 184.

31 Maimon, 1790:9.

La primera antinomia matemática surge a partir del concepto de infinito matemático. Particularmente, el carácter infinito de la serie numérica es lo que genera la antinomia. La tesis de la antinomia sostiene que la serie completa de los números naturales no puede ser un objeto dado a la intuición. La serie debe ser considerada como una progresión en construcción y nunca como un objeto acabado dado al pensamiento³². La serie numérica es, más bien, un producto que el entendimiento va generando y no algo que se le da como un todo acabado. Es decir, la serie es un producto de la razón y no un dato. No obstante, la serie completa es una idea a la cual la razón aspira. La razón debe considerar como un todo a esta serie completa para lograr ubicar cada uno de los miembros en un lugar correspondiente en relación al todo. La razón requiere pensar la posibilidad de esa compleción como un polo ideal regulativo para proseguir. Se requiere pensar a la totalidad de la serie numérica como una totalidad subsistente por sí. Luego surge la antinomia pasible de ser enunciada mediante la siguiente tesis y antítesis:

Tesis: La totalidad de la serie de los números naturales debe ser un todo acabado.

Antítesis: La totalidad de la serie de los números naturales nunca puede ser un todo acabado.

La tesis enuncia que se requiere pensar a la serie numérica como un todo subsistente por sí. La posibilidad del pensamiento de la serie numérica demanda concomitantemente el pensamiento de esta serie como completamente determinada. La prueba de esta necesidad consiste en que la ubicación de cada miembro en la serie completa requiere que se la piense como un todo acabado. La antítesis, por el contrario, sostiene que la serie debe ser pensada como algo que se encuentra en construcción. La prueba de que no se puede pensar la serie como un todo acabado se asienta en la posibilidad de añadir siempre nuevas determinaciones y que el pensamiento no puede abarcarla como un todo completo sino siempre sólo

32 En su *Lógica*, Maimon propone también esta definición de infinitud “de la serie: “Zugegeben nun, daß die Unendlichkeit einer Reihe darin bestehe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann ...”. Y más adelante: “Der Begriff einer unendlichen Reihe bestehet darin, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann”. Maimon, 1912:187.

fragmentos parciales. Así, la antinomia surge cuando se toma como objeto lo que es sólo la exigencia de una infinita progresión.

La antinomia se resuelve postulando dos clases de entendimientos, uno finito y uno infinito. Maimon acepta junto con Kant que nuestra intuición está indefectiblemente ligada al tiempo como forma pura de nuestra intuición sensible. Por ello, para la cognición humana, la numeración sólo puede desplegarse en una sucesión temporal de carácter infinito. La limitación de nuestro entendimiento impide que podamos captar de una vez la infinitud de la serie. Para un entendimiento limitado, numerar es, justamente, la posición de estas unidades sucesivas. Esta numeración sólo puede darse para nosotros en una progresión ilimitada³³. Por el contrario, un entendimiento no limitado por la forma del tiempo puede aprehender la serie infinita como un todo. Un entendimiento absoluto puede tener como objeto la serie completa de los números naturales, aun cuando estos sean infinitos. De este modo, por un lado, la razón se ve impelida a tomar la serie completa de los números naturales como un objeto. Sin embargo, por otro lado, para el entendimiento humano, la serie completa de los números naturales sólo puede ser generada en la infinita progresión del decurso del tiempo. La serie completa sólo puede ser dada como un todo único a un entendimiento intuitivo, que no requiera atravesar el múltiple para conformar una unidad. El conflicto se resuelve considerando dos modos en los que es posible concebir al pensamiento. El pensamiento intuitivo puede tener la serie completa de los números como objeto único. El pensamiento discursivo sólo puede construir la serie de los números naturales mediante una progresión en la serie del tiempo. La tesis sería válida para el entendimiento considerado desde la perspectiva de su limitación. La antítesis sería válida para el entendimiento considerado sin restricciones. De este modo, precisa Maimon, lo que es una idea para un entendimiento

33 Maimon afirma que existe una necesaria referencia a la intuición en la construcción de la serie numérica. Este aspecto es problemático considerando que, en otras oportunidades, Maimon afirma que el número es una pura relación que no tiene referencia alguna a la intuición. El número es un caso de un concepto puro y a priori de la matemática. El problema consiste en que, para Maimon, los números se construyen a través de conceptos sin referencia a la intuición, a la que aquí se hace referencia. Cf. Duffy, 2014: 229. Como afirma Nick Midgley: "It is not an exaggeration to say that almost all the differences between Maimon's transcendental philosophy and that of Kant stem from Maimon's rejection of Kant's notion of pure intuition." Midgley, 2010: xxvi.

finito es un objeto para un entendimiento infinito. No obstante, estos dos modos de intelecto no refieren a dos entidades sino a dos modos de concebir el conocimiento.

Un segundo ejemplo de antinomia matemática lo proporcionan las raíces irracionales. En las raíces irracionales, al pensamiento le resulta imposible hallar un valor determinado que satisfaga la exigencia puesta por el problema. En este caso, señala Maimon, ni números enteros ni fraccionarios pueden proporcionarnos un resultado concluyente. El resultado de una raíz irracional no puede ser ni una fracción ni un número entero. Maimon concluye que el resultado no puede, luego, ser un número en absoluto. No obstante, el problema propuesto demanda un número determinado que lo satisfaga. Así, el pensamiento exige un resultado para un problema que esencialmente no lo tiene. El conflicto en el que entra la razón puede ser expresado en términos de tesis y antítesis del siguiente modo:

Tesis: El problema expresado por la raíz irracional debe tener una solución.

Antítesis: El problema expresado por la raíz irracional no puede tener una solución.

El problema antitético de la razón tiene una solución correlativa a la primera antinomia matemática. Aquí también el problema debe resolverse postulando dos tipos de entendimientos posibles. Nuevamente, un entendimiento intuitivo podría pensar el resultado de la raíz irracional aun cuando ésta no tenga una solución para un entendimiento limitado. Por el contrario, para un entendimiento como el nuestro, limitado, el resultado sólo puede quedar pendiente como problema que debe resolverse.

Esta segunda antinomia matemática es otro de los ejemplos de los conflictos en los que entra la razón considerada en términos generales. No obstante, Maimon deja abierta la posibilidad de que existan otros tipos de antinomias dentro del pensamiento matemático.

El segundo tipo de antinomias son las antinomias de la física. Las antinomias de la física constituyen para Maimon un caso especial. Las antinomias matemáticas son, en verdad, postuladas y resueltas de un modo divergente al kantiano. No obstante, Maimon considera que las antinomias

de la matemática también son pasibles de ser resueltas desde la propuesta de Kant. En el caso de las antinomias de la física, por el contrario, Maimon subraya que éstas no son resolubles si atendemos a la perspectiva kantiana. Para él, la resolución de los conflictos antitéticos presentados por la física requiere una solución *sui generis*. Las antinomias de la física constituyen, luego, la clave de la propuesta maimoniana.

En su *Ensayo*, Maimon presenta tres antinomias propias de la física y, al igual que con las antinomias matemáticas, sugiere que éstas son meras ejemplificaciones de infinitos conflictos antitéticos en los que podría caer la razón. La primera resulta del problema del movimiento; particularmente, a partir de la relación entre movimiento relativo y absoluto. La segunda y la tercera, refieren a la existencia de lo infinitamente pequeño.

La primera antinomia de la física concierne al problema general del movimiento. De acuerdo con Maimon, el problema consiste en la tensión entre dos requerimientos de la razón. Por un lado, la razón pide establecer un sujeto de movimiento en sentido absoluto. Sin embargo, por otro lado, para establecer el agente de movimiento se debe apelar a la referencia a otro cuerpo. De este modo, el agente de movimiento sólo puede ser establecido de forma relativa. El problema consiste en la imposibilidad de determinar a qué objeto refiere la representación subjetiva de que algo se encuentra en movimiento. La razón pide adscribir el movimiento a un cuerpo determinado pero la necesaria referencia a otro cuerpo coarta la posibilidad de satisfacer esta exigencia. Así, la antinomia de la física se basa en la doble dimensión del movimiento, en su carácter relativo y absoluto.

Maimon comienza el argumento con una definición del concepto de movimiento. El movimiento es definido como la alteración de un cuerpo con respecto a otro cuerpo que se encuentra en el espacio³⁴. Para que la representación subjetiva de que algo se encuentra en movimiento tenga validez objetiva es necesario establecer un objeto al que esta representación haga referencia. Sin embargo, para determinar que el cuerpo *a* está en movimiento debe haber una alteración de su relación en el espacio respecto a otro cuerpo, i.e., un cuerpo *b*. Luego, el problema consiste en determinar si es el cuerpo *a* que sufrido un cambio de su relación respecto de *b* o el

34 Maimon, 1790:112.

cuerpo b respecto de a ; es decir, debemos establecer si es a o b el objeto que se ha movido. De acuerdo con Maimon, el único modo en el que podemos determinar cuál es el objeto al que se le debe adscribir movimiento es establecer un tercer cuerpo que funcione como punto de referencia entre los dos otros cuerpos. Es necesario pensar un tercer cuerpo, un cuerpo c , que permita establecer si es a o b el que se encuentra en movimiento habiendo alterado su relación en el espacio respecto del otro. Para Maimon, no obstante, esto sólo resuelve parcialmente el problema. La determinación de un cuerpo c puede determinar que un cuerpo a ha variado su relación con el cuerpo b si este cuerpo b permanece constante respecto de él y a no. Sin embargo, nuevamente, es posible pensar que ha sido c el cuerpo que ha variado su relación respecto de a y no a respecto de c . Así, la única solución es remitir a un objeto d y así al infinito. La antinomia se genera por dos exigencias que se excluyen entre sí. Por una parte, la razón exige determinar un objeto específico al que se le adscriba el estar en movimiento. No obstante, por otra parte, para determinar el objeto de movimiento, es necesario hacer referencia a otro cuerpo. El problema consiste en que, por un lado, la razón pide que se defina un agente de movimiento pero, por otro, el modo en el que experimentamos el movimiento impide determinar cuál es el cuerpo que se encuentra moviéndose. La tensión se genera entre la necesidad de determinar un cuerpo que se mueva frente a otros en reposo y la imposibilidad de satisfacer esta exigencia. En términos de tesis y antítesis, el problema puede expresarse del siguiente modo:

Tesis: El movimiento debe poder adscribirse a un cuerpo determinado.

Antítesis: El movimiento no puede adscribirse a un cuerpo determinado.

La tesis afirma que es necesario establecer un cuerpo absoluto que altere su posición en relación a otro cuerpo. La antítesis afirma que no es posible determinar si un cuerpo se mueve o no. Lo único que se puede sostener es que un cuerpo aparenta haber modificado su relación respecto de otro. En última instancia, no se puede determinar si el cuerpo se ha movido o no.

La solución a esta primera antinomia de la física consiste en considerar al conocimiento desde dos perspectivas posibles. El conocimiento puede ser considerado como propio de un entendimiento finito o de

uno infinito. Desde la perspectiva de nuestro entendimiento limitado, el movimiento sólo puede ser comprendido por la relación entre cuerpos. No podemos determinar en qué cuerpo tiene lugar el movimiento; es decir, no podemos establecer cuál es el cuerpo que se encuentra cambiando su relación respecto a otro cuerpo. Más bien, lo único que podemos definir es que tenemos la representación subjetiva de un cuerpo *a*, que lo pensamos como cambiando su relación espacial respecto de un cuerpo *b*. Sin embargo, desde la limitación de nuestro intelecto, la validez objetiva de esta representación queda siempre indeterminada. Por el contrario, un entendimiento infinito puede establecer todos los modos de relación a la vez. Luego, para un entendimiento absoluto es posible definir cuál es el objeto que está efectivamente en movimiento. La exigencia de la razón de determinar un movimiento absoluto sólo puede ser satisfecha desde la perspectiva de un entendimiento infinito. Así, la tesis es válida para un entendimiento sin limitaciones y la antítesis es válida desde el punto de vista de la limitación de nuestro intelecto. Tesis y antítesis son igualmente válidas, sólo que cada una respecto a un modo de entendimiento concebible.

La segunda antinomia de la física concierne al problema de la existencia de lo infinitamente pequeño. Maimon observa que cuando una rueda se mueve en torno a un eje todos los puntos se mueven en simultaneidad respecto de su centro. No obstante, la velocidad que puede tener cada una de las partes es proporcional a su distancia respecto del eje. Las partes más alejadas se mueven con una velocidad mayor mientras que las que están más cercanas al eje se mueven más lentamente. Es decir, cuánto más alejada esté una parte del centro, mayor será su velocidad e, inversamente, cuánto más cerca esté la parte al centro, su velocidad será menor. La velocidad que requiere una parte interna es menor porque el trayecto que debe recorrer es menor que la parte más distante al centro. Es decir, cuánto más se aleja la parte del centro, mayor es la velocidad que requiere para recorrer el mismo tramo. Dado que las partes pueden ser divididas al infinito, la velocidad del movimiento de cada una de las partes también puede serlo. Así, siempre puede encontrarse una velocidad menor conforme nos vayamos acercando al centro. Luego, concluye Maimon, es necesario postular una última parte que esté en movimiento así como una velocidad menor que cualquiera dada sin que esto ocasione el detenimiento.

Así, la antinomia consiste en que la velocidad no puede ser tomada como un objeto dado a la experiencia pero, para nuestro pensamiento, es necesario pensarla como de este modo.

La solución de esta segunda antinomia de la física es concomitante con las anteriores. Nuestro entendimiento limitado requiere pensar la división de forma progresiva y la parte última –y, consecuentemente, la velocidad más lenta- como un polo hacia el cuál se tiende. Por el contrario, un entendimiento omnipotente puede pensar en acto las infinitas divisiones de las partes y, luego, del movimiento³⁵.

3. La resolución de las antinomias. Intellecto finito e infinito. Razón e imaginación

Como observamos en el primer apartado de este trabajo, para Maimon, el conocimiento consiste en una tarea continua de determinación de su objeto. El pensamiento, a medida que va avanzando, transforma los elementos intuitivos en representaciones conceptuales conscientes. Desde la perspectiva de un entendimiento limitado, la determinación completa del objeto es sólo una idea a la cual el entendimiento siempre se aproxima pero a la que nunca llega en acto. El conocimiento completo del objeto es aquello a lo que se tiende, aun cuando, para un entendimiento limitado, ésta sea una meta a la que se aspira en una progresión infinita. El entendimiento humano aspira a lo que sólo es asequible para un entendimiento omnipotente.

No obstante, como mostramos en el segundo apartado, esta tensión entre el intelecto finito y el infinito se expresa en el caso de las antinomias como la tensión entre la razón y la imaginación. Las antinomias se generan por un conflicto entre estas dos facultades. La razón busca lo incondicionado. La razón humana aspira a la perfección en general y en el plano teórico esto se expresa en la búsqueda de totalidades. Sin embargo, la facultad de la razón no requiere un objeto que satisfaga esta exigencia sino

35 La tercera antinomia de la física es la antinomia de la rueda. Este problema, que se presenta aquí como una antinomia, ya había sido descrito en términos de una paradoja. El problema en términos de paradoja se presenta por primera vez en la *Mecánica*, obra de Archytas de Tarentum; particularmente, en el problema 24. El planteamiento, aunque no idéntico, es similar al de Maimon. Sobre el debate existente respecto a la autoría de la *Mecánica* cf. Winter, 2007: i-ix. Un estudio sobre esta antinomia en particular es desarrollado por Gideon Freudenthal. Freudenthal, 2006: 75 ss.

que se conforma con la búsqueda propuesta. La función de la razón es sólo la *búsqueda* de la totalidad. Así, la razón se muestra cómo una facultad que representa la perspectiva de la ilimitación del intelecto al poder franquear todo limite puesto. Por el contrario, la imaginación, como expresión de la finitud del intelecto humano, requiere de una totalidad consumada. Un entendimiento limitado exige objetos de conocimiento igualmente limitados. La imaginación demanda una completud en acto de lo que la razón sólo exigía en potencia. El origen de las antinomias se genera por esta “ambigüedad” de la mente humana que, por un lado, aspira a una prosecución sin límites pero que, por el otro, demanda alcanzar una totalidad consumada. Por ello, las antinomias se resuelven también apelando a la distinción entre dos modos de concebir al intelecto. Las antinomias maimonianas muestran ya no la necesidad de distinguir entre dos facultades heterogéneas –como en el caso de Kant– sino entre dos modos de concebir al entendimiento. El entendimiento limitado propone tareas cuya resolución sólo es alcanzable de modo definitivo desde la perspectiva de un entendimiento ilimitado. Esta distinción debe entenderse, de acuerdo con nuestra interpretación, como la distinción entre las dos facultades en el hombre. Así, por ejemplo, en el caso de las series infinitas, la razón demanda una infinita prosecución mientras que la imaginación requiere pensar a la serie como un todo acabado. Por esta razón, resulta comprensible que la antinomia generada por las dos facultades de la mente del hombre se resuelva proponiendo esta doble perspectiva; la perspectiva de la finitud (o de la imaginación) y la perspectiva de la infinitud (o de la razón). Así, la idea de un entendimiento infinito no es una “idea metafísica”, como sostienen Beiser Atlas³⁶ ni una “hipótesis trascendente”, como considera Feliz Duque³⁷ ni una mera ficción, como sostiene Meir Buzaglo³⁸. La idea de un sujeto de conocimiento omnipotente es uno de los puntos de vista desde el que puede ser

36 Samuel Atlas opina que la noción de intelecto arquetipo debe ser entendida como una “idea metafísica”. De acuerdo con Beiser, Maimon hace un uso metafísico del concepto de intelecto. Considera que recién en los escritos posteriores al *Versuch*, Maimon emprende un camino más criticista cercano al kantiano. Sólo después de la escritura del *Ensayo*, habría un uso epistémico del concepto de entendimiento infinito. Opina que este uso de la noción de un intelecto arquetipo podría deberse a la influencia de la tercera crítica, que Kant envía a Maimon en 1790. Beiser, 1987: 304ss. y 371; Atlas, 1952: 169, 173.

37 Duque concluye a partir de su interpretación: “el uso empírico del entendimiento sólo puede apoyarse – si quiere tener sentido – en una hipótesis trascendente”. Duque, 1998: 194.

38 Buzaglo, 2002: 102.

considerado el intelecto humano. Del mismo modo, tampoco es correcta la interpretación de Jan Bransen, para quien Maimon evade los problemas que se le habían presentado a Kant por haber considerado que intuiciones y concepto provenían de fuente heterogéneas³⁹. Por el contrario, como observamos aquí, Maimon toma y considera el problema de las antinomias sólo que le da una salida diferente a aquella que le había dado Kant. Si esta salida es fructífera o no, demanda un análisis que supera al objetivo de la presente investigación.

Bibliografía

AL-AZM, Sadiq Jalal. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1972.

ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

ATLAS, Samuel. *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

_____. *Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13, No. 2, pp. 168-187, 1952.

BEISER, Frederick. *Maimon's critical philosophy*. In: Beiser, Frederick. *The Faith of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1987.

BERGMANN, Samuel Hugo. *The Philosophy of Salomon Maimon*. Trans. Noah J. Jacobs. Jerusalem: The Magnes Press, 1967.

BRANSEN, Jan. *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Springer, 1991.

39 Bransen afirma: "Maimon resisted the Kantian inclination to relate the distinction between concept and intuition to such quite diverse dichotomies as form/content, spontaneity/receptivity, universal/particular, and, consequently, evaded the problems raised by them." Cf. Bransen, 1991: 84.

BUZAGLO, Meir. *Salomon Maimon. Monism, Skepticism, and Mathematics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.

CAFFARENA, José Gómez. *Estudio premilitar y Complementos*. In: Kant, I., Principios Formales del mundo sensible y del inteligible. Disertación de 1770. Trad. Ceñal Lorente, Ramón. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. vol. III. México: FCE, 1986.

DUFFY, Simon. *Maimon's Theory of Differentials as the Elements of Intuitions*. In: International Journal of Philosophical Studies, vol. 22, n. 2, pp. 228-247, 2014.

DUQUE, Félix. *Maimon. La difícil síntesis de dogmatismo racional y escepticismo crítico*. In: Duque, Félix. Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica. Madrid: Akal, pp. 189-193, 1989.

GOTTSELIG, Leopold. *Die Logik Salomon Maimons, Scheitlin*. Bern: Spring & Cie, 1908.

FREUDENTHAL, Gideon. *Definition and Construction*. Salomon Maimon's Philosophy of Geometry (Preprint 317). Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2006.

HERRERA, Hugo Eduardo. *Subsunción de lo sensible según categorías. La discusión de Richard Kröner y Salomon Maimon con Immanuel Kant*. Revista de filosofía, Vol. 66, pp. 127 – 143, 2010.

_____. *Pasividad sin referencia: Maimon y el idealismo*. Pensamiento, vol. 67, n. 252, pp. 279-293, 2011.

_____. *Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in the Critique of Pure Reason*. The Review of Metaphysics 63.3, pp. 593-613, 2010.

MAIMON, Salomon. *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin, 1790.

_____. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*; nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus. Berlin: Verlag. Reuther [and] Reichard, 1912 (1a ed. 1794).

_____. *Die Kathegorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt*. Berlin: Ernst Felisch, 1798.

_____. *Letter from Philates to Aenesidemus*. In George di Giovanni (ed.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of PostKantian Idealism*. Trans. George di Giovanni, H.S. Harris. Revised edition, Hackett, Indianapolis and Cambridge, 2000.

MIDGLEY, Nick. *Introduction and Notes*. In: Maimon, Salomon, *Essay on Transcendental Philosophy*. Trans.: N. Midgley, H. Somers-Hall, A. Welchman and M. Reglitz Continuum. London, 2010.

MOELTZNER, August. *Salomon Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie*. Greifswald, 1889.

SCHERRER, Jean-Baptiste. *Traduction, présentation et notes*. In: Salomon Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*. Paris: Vrin, 2000.

TORRETTI, Roberto. *Immanuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1980.

_____. *Estudios Filosóficos 1957-1987*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2007.

WIKI, Victoria. *Kant's Antinomies of reason. Their Origin and their Resolution*. Washington: University Press of America, 1982.

WINTER, Thomas Nelson. *The Mechanical Problems in the Corpus of Aristotle, Classics and Religious Studies*. Faculty Publications. Studies Department. Paper 68. EUA: University of Nebraska – Lincoln, 2007.

ZWEIG, Arnulf. "Introduction" en Kant, I. Correspondance. Trans. Ed. Zweig, A. New York: Cambridge University Press, pp. 1-45, 1999.

Kant y el concurso de la Academia de Ciencias de Berlín en 1763¹

Luciana Martínez
(UBA-Conicet)

El propósito de este capítulo consiste en analizar el tema del concurso de 1763 en el que participó Immanuel Kant con un trabajo acerca de la diferencia entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico. Proponemos realizar un abordaje histórico de esa cuestión, con el propósito de explorar algunas inquietudes filosóficas de la época y la peculiaridad del planteo del joven Kant. Con este fin, en primer lugar desarrollaremos una indagación de la pregunta formulada por la Academia de Berlín para ese concurso. Luego, nos ocuparemos del aspecto epistémico-metodológico de esa pregunta, que hunde sus raíces en el pensamiento de Descartes. En tercer término, recuperaremos algunos elementos de la filosofía wolffiana, en con la cual se afilian algunos de los miembros de la Academia y varios de los participantes el concurso. Finalmente, nos ocuparemos de estudiar el texto con el que intervino Kant. Para ello, en primer término, revisaremos una discusión de la literatura, que se refiere a la pregunta por el aspecto novedoso del ensayo enviado por Kant. Luego, analizaremos la estructura de ese ensayo y las indicaciones acerca de su argumentación, presentes en los elementos paratextuales.

¹ Este trabajo tiene su origen en un curso que dicté en el Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Federal de Pernambuco, en febrero de 2014, en el marco de una estadía de tres meses en la ciudad de Recife, financiada por un subsidio CAPES-MERCOSUL. No hubiera sido posible sin la cordial atención de los docentes de esa casa de estudios y, en especial, del director de mi estadía, el profesor Dr. Juan Bonaccini. Quisiera agradecer los comentarios de los participantes de ese curso y de mi colega Dr. Matías Oroño. También agradezco los comentarios del Dr. Marcos Thisted, luego de leer una primera versión de este texto.

La pregunta de la Academia

En 1763, la Academia de Ciencias de Berlín realizó un concurso en el que Immanuel Kant obtuvo el segundo lugar, participando con un texto que en algunos puntos anticipa tesis que desarrollaría en la “Doctrina transcendental del método” de la *Crítica de la razón pura* de 1781. La Academia de Ciencias de Berlín, fundada por Federico I y Gottfried Wilhelm Leibniz en 1700, con el fin de promover el conocimiento científico, realizaba un concurso anual en el que premiaba la mejor respuesta a un interrogante que no se consideraba resuelto en ese momento de la historia del pensamiento. A partir de una reforma que ocurrió en 1746, cada cuatro años el tema de la pregunta que planteaba la Academia era de naturaleza filosófica.

En 1761 se discutió la pregunta que se formularía a la comunidad académica para el siguiente concurso², y resultó elegida una propuesta de Johann Georg Sulzer³. La pregunta consistía en una indagación acerca de la evidencia de las verdades de la metafísica. En particular, se preguntaba si los conocimientos de esta ciencia podían alcanzar la misma certeza que tenían los conocimientos de la matemática. La formulación exacta de la pregunta, tal como la revista de la Academia de Ciencias de Berlín la dio a la publicidad⁴ es la siguiente:

Se pretende saber si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la *Theologiae naturalis*

2 El registro de la discusión está fechado en el 28 de mayo de 1761 y testimonia que el profesor Sulzer ha propuesto el tema para el concurso de 1763. Cf. Winter, Eduard (ed.), *Die Registres des Berliner Akademie der Wissenschaften 1746-1766*, Akademie Verlag, Berlin, 1957, n. 633.

3 Sulzer estaba realizando en la época del concurso una tarea central para el desenvolvimiento de la filosofía en Alemania. Trabajaba en la edición alemana de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, de David Hume. La obra de este filósofo escocés tenía buena recepción entre los principales miembros de la Academia de Ciencias, lo que involucraba un cuestionamiento de los procedimientos de la escolástica y, particularmente, de la tradición leibniziano-wolffiana. El empirismo de Hume se presentaba como una objeción fuerte a la filosofía racionalista. Sulzer era consciente de ello, de los méritos de Hume, y por ese motivo proponía una lectura minuciosa de sus textos. Cf. Kühn, M., *Kant. Eine Biographie*, München: Verlag C. H. Beck, 2003. Uno de los puntos centrales de la discusión era el de la pregunta propuesta para el concurso: el de los procedimientos de la geometría y su proyección en la investigación metafísica. Cf. Basso, P., *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Milano: Casa Editrice LeLettere, 2004, 193s.

4 La pregunta apareció formulada en el número 75 de la *Berlinische Nachrichten von Staats- und Gelehrten Sachen*, el 23 de junio de 1761.

y la moral, son pasibles de alcanzar demostraciones distintas como las verdades geométricas, y, si no son pasibles de tales demostraciones, cuál es la naturaleza propia de su certeza, qué grado de certeza se puede alcanzar y si tal grado es suficiente para una convicción completa. (AA II: 493)

El punto de partida de la pregunta académica es la formulación de una disyunción exclusiva y excluyente: o bien es posible lograr la distinción de las demostraciones que es característica de la geometría en la investigación metafísica, o bien no lo es. Así, este punto de partida interroga si las verdades metafísicas pueden tener pruebas que sean distintas, como es posible en el caso de las verdades de la geometría.⁵

En esta formulación encontramos dos supuestos. En primer lugar, se supone una afirmación que indica que en geometría el conocimiento logra cierta perfección, a saber: la distinción de sus demostraciones. En segundo término, el interrogante de la Academia presume la posibilidad de formular una pregunta: ¿puede la metafísica lograr esa perfección?

El punto de partida de la pregunta planteada por la Academia constituye, como señalábamos, una disyunción. Si se opta por la respuesta afirmativa, la prueba que ha de proveer el participante del concurso consiste tan sólo en demostrar que es posible alcanzar la distinción de las pruebas de la geometría en metafísica. Ahora bien, existe la posibilidad de que los participantes en el concurso consideren que en metafísica no puede lograrse una distinción tal. En ese caso, la pregunta de la Academia reclama que se determine qué tipo de conocimientos puede dar esta ciencia. Es decir, la Academia pregunta qué grado de convicción, de certeza, se puede alcanzar por medio de la investigación en metafísica. De este modo, si los participantes consideran que la metafísica no puede lograr la distinción propia de la geometría en sus demostraciones, ellos no sólo deben probar esa imposibilidad, sino que también deben especificar la naturaleza de la certeza que sí sea posible para la metafísica.

5 Como ha señalado Frank Pierobon, la pregunta de la Academia diferencia dos tipos de verdades: la verdad matemática y la verdad metafísica. Ahora bien, esto podría tener como consecuencia un reconocimiento de dos tipos de evidencia. Cf. Pierobon, F., *Kant et les mathématiques*. Paris: Vrin, 2005, 33.

En primer término, en un análisis de la interrogación académica puede plantearse la cuestión del estatus o la naturaleza de la pregunta. Como ya ha sido destacado en la literatura sobre el tema, la pregunta formulada no requiere ella misma una investigación metafísica. En cambio, ella reclama al filósofo situarse en un orden diferente al de la metafísica para evaluar las condiciones del conocimiento filosófico. El filósofo que participe en el concurso de la academia no debe ocuparse de los temas del dominio de la metafísica, sino que se coloca fuera de ese dominio y lo considera como tema. Lo interroga. En este sentido, se suele afirmar que la pregunta es del ámbito de incumbencia de la teoría del conocimiento, antes que del ámbito de la metafísica especulativa.⁶

Más aun, la formulación misma de la pregunta suponía algunas cosas acerca de la concepción de la metafísica que se construía en esas circunstancias. La mera posibilidad de plantear aquella pregunta constituye un testimonio de una puesta en cuestión de esa ciencia. En primer lugar, en efecto, el texto citado nos permite reparar en un rasgo de la representación que los académicos tenían de la metafísica. En el punto de partida del preguntar identificamos una inquietud acerca de la *posibilidad* de la distinción de las pruebas en metafísica⁷. Pero esa inquietud implica que no era evidente que la investigación en metafísica estuviera funcionando bien.⁸

No sólo no iba de suyo, sino que además era necesario que se discutiera si la metafísica era capaz de alcanzar la evidencia que sí se concedía que portaban los argumentos de la matemática, más específicamente los argumentos de la geometría. En este sentido, se suele afirmar que el planteo de la pregunta de la Academia constituye un síntoma de la crisis de los

6 Arana Cañedo Argüelles, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*. Sevilla: Ed. Universidad de Sevilla, 1982, 139s.

7 Para Koriako estos presupuestos de la pregunta planteada por la Academia son un testimonio de que junto a la filosofía aristotélica se daban influencias "empiristas (Locke), sensualistas (Condillac), incluso escepticistas (Hume)". Koriako, D., *Kants Philosophie der Mathematik*. (W. Brandt, Reinhard; Stark, Ed.), Hamburg: Meiner, 1999, 27.

8 Aquí seguimos la tesis de Basso, op. cit., pp. 193ss.

fundamentos metodológicos del racionalismo alemán⁹. Su formulación misma constituye un indicio de que no era evidentemente seguro el método de la metafísica y que, en este sentido, era necesario comparar esa ciencia con la matemática.¹⁰

Por lo demás, el planteo de la Academia parecía reflejar las inquietudes de los filósofos. El concurso contó con numerosos participantes, alrededor de treinta. Esto parece indicar que la cuestión de la comparación metodológica de la metafísica y la geometría suscitaba el interés de varios de los integrantes de una generación de jóvenes filósofos. La respuesta que dieron ellos no fue unánime: el primer premio lo obtuvo el wolffiano Moses Mendelssohn, que sostuvo que la metafísica podía alcanzar la certeza geométrica; el segundo lugar fue para Kant, quien afirmaba en cambio que eso no era posible.¹¹ Desde el punto de vista cuantitativo, empero, debemos advertir que la mayoría de los participantes se inclinó por la primera opción¹².

La pregunta, como hemos comentado, se refiere a la posibilidad de lograr demostraciones distintas (*deutliche*) en metafísica. Ahora bien, con ello se pone en cuestión otro aspecto de esa ciencia, que es la certeza de sus conocimientos. Si no fuera posible hacer demostraciones distintas como las de la geometría en metafísica, entonces, ¿cuál sería la fuente de la certeza en esta ciencia? ¿Qué tipo de certeza será posible en ella? ¿Cuál será el grado de esta certeza? La distinción de las demostraciones, un tema relativo al método de las ciencias, se asocia en la pregunta académica

9 Tinca Prunea-Bretonnet, en un estudio de la incidencia del pensamiento de Crusius en el texto premiado de Kant, ofrece una caracterización de la época que enfatiza en el descrédito que había ganado la filosofía wolffiana y que se hace patente en el hecho de las disputas intestinas de la Academia y en la formulación misma de la pregunta para el concurso de 1763. Prunea-Bretonnet, T. (2011). Crusius et la certitude métaphysique en 1762. *Astérian*, 9.

10 Arana, op. cit., 140; Koriako, op. cit., 27; Basso 2004, op. cit., 203. Por otra parte, conviene tener presente que ya varios años antes de la realización del concurso el pensamiento de Wolff no era determinante en la atmósfera intelectual alemana. Tanto es así, que incluso en el marco de la Academia de Ciencias de Berlín miembros importantes como Maupertius y Euler eran antiwolffianos, si bien el sector más conservador germanoparlante seguía los lineamientos de Wolff. Cf. Kühn, op.cit., p. 105.

11 En el seno de la Academia de Ciencias, se daban calurosos debates. Sus miembros tenían concepciones filosóficas diversas, como lo ilustra Kuehn con respecto a la recepción de Hume en el marco de esa institución. Cf. Kühn, op.cit., pp. 104ss.

12 Para un informe detallado, cf. Basso, op.cit., 196s.

con una cuestión de la lógica del conocimiento, que es su perfección cualitativa: la certeza¹³.

La distinción (*Deutlichkeit*) de las demostraciones y la certeza de nuestros conocimientos.

Como hemos advertido, la puesta en cuestión de los fundamentos de la metafísica se relaciona en la pregunta formulada por la Academia con la capacidad de esa ciencia de alcanzar demostraciones *distintas* y, en conformidad con esta capacidad, con el grado de *certeza* que puedan tener sus conocimientos. Hemos notado, además, que la distinción de las demostraciones es una característica referida al método de una ciencia, en tanto que la certeza es una cualidad deseable de sus conocimientos. Esta diferenciación que estamos trazando entre el método de la ciencia y los conocimientos que proporciona es una diferenciación que en el pensamiento racionalista moderno no se encuentra tan marcada.

Al menos desde Descartes, la certeza de los conocimientos es una cualidad que se asocia de manera inmediata con la legitimidad de los procedimientos efectuados por una ciencia para conocer. Esta tesis es el núcleo de su *Discurso del método*¹⁴. En este texto, Descartes emprende la

13 El concepto de certeza es un concepto clave en el pensamiento racionalista. En el *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, por ejemplo, la certeza se define como la "conciencia de la verdad, o el claro conocimiento de la verdad". Un conocimiento es incierto si no tenemos claridad con respecto a su valor veritativo. Es decir, cuando no disponemos de los elementos para ser concientes de que un conocimiento es verdadero, o que es falso. (AV §§155s.). En este texto, además, encontramos una clasificación de los diversos tipos de certeza que permite especificar la diversidad de los conocimientos de las ciencias históricas, matemáticas y filosóficas, por un lado, y especificar la diferencia entre pensar, opinar y saber, por el otro. Este último punto es de especial interés para el estudio de las diferencias y las continuidades entre el pensamiento de la escolástica alemana, por un lado, y el de Aristóteles, por el otro. En los *Segundos Analíticos*, que es el texto en el que el Estagirita abordaba estos temas, encontramos una visión mucho más objetivista de la relación entre la certeza y la ciencia de la que ofrecen los escolásticos como Meier. Tanto la ciencia como la opinión se refieren a cosas que existen y son verdaderas, según Aristóteles. Pero en el conocimiento científico sólo se atiende a cosas que no pueden ser de otro modo, es decir a cosas que son de tal manera con necesidad. La diferencia entre el conocimiento científico de las cosas y nuestra opinión sobre ellas depende de la naturaleza de las cosas, según el texto aristotélico (*Organon*, 89a). En el pensamiento moderno, en esa distinción interviene el concepto de certeza, que involucra nuestra conciencia respecto del estatus de nuestras representaciones y su concordancia con los hechos.

14 Descartes, R., *Discurso del método*, Buenos Aires: Colihue, 2004. Introducción, traducción y notas: Mario Caimi.

búsqueda de un camino para evitar caer en error en sus juicios. El objetivo es garantizar que al juzgar se considere que es verdadero lo verdadero y falso, lo falso. La certeza de los juicios está dada por los procedimientos que dirigen la acción de juzgar. El fundamento de esta acción es una capacidad que todos los hombres reconocen en sí mismos y que Descartes nombra de maneras diversas: la razón, el juicio, el buen sentido, el ingenio. Esta capacidad puede ser interferida por aspectos diversos de nuestra experiencia, como el testimonio de nuestros sentidos y los preceptos de nuestra educación. Como consecuencia de esa interferencia, es frecuente que erremos al juzgar. Para remediar el error y asegurar la certeza de nuestros conocimientos, es menester entrenar nuestra voluntad para que intervenga y evite que fuentes inciertas afecten el enjuiciamiento. Las indicaciones para ese entrenamiento de nuestra voluntad están dadas por los preceptos del método.

El primero de esos preceptos resulta clave para que comprendamos qué significa para una ciencia que sus demostraciones sean distintas y sus conocimientos, ciertos. Este precepto ordena no admitir como verdadero sino aquello que sabemos que lo es, con evidencia. Sólo debemos juzgar que es verdadero aquello que es evidentemente verdadero. Para lograr esto, Descartes sostiene que debemos evitar introducir prejuicios, es decir supuestos infundados, en nuestro pensamiento. El buen sentido no debe conducirse por medio de pensamientos cuya verdad no haya sido puesta a prueba. Además, es menester evitar la precipitación. Esto significa que no debemos avanzar en el conocimiento si no garantizamos la evidencia de todas nuestras proposiciones. La precipitación consiste en juzgar que es verdadero algo cuyo valor de verdad, en rigor, ignoramos. La elucidación cartesiana del primer precepto concluye afirmando que es necesario que uno no comprenda en sus juicios sino aquello que no pueda ser puesto en duda. Es decir, sólo debemos juzgar acerca de aquello que se presente clara y distintamente en el espíritu.

Los conceptos de “claridad” y “distinción” son términos técnicos en el pensamiento moderno y tienen un significado específico en los textos de Descartes. En sus *Principios de Filosofía*, leemos que una idea es clara si “está presente y manifiesta a la mente atenta, como decimos que vemos

claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad”¹⁵. La claridad es un atributo de las ideas que tenemos. Una idea es una imagen de algo, la cual existe en una mente. La claridad de una idea está dada por su presencia en la mente atenta. La mente se encuentra con la idea misma, y no con una réplica o un simple recuerdo de ella. Por ese motivo, la impresión de la idea en la mente es fuerte, como lo es la representación en el ojo cuando vemos algo inmediato. Las ideas que conocemos sin que estén presentes en la mente, en cambio, son ideas oscuras.

Por su parte, una idea distinta, según Descartes, es una idea que, además de ser clara, “está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro”¹⁶. Entre sus ideas, la mente puede diferenciar los límites de una idea clara y distinta, sin mezclar en ella elementos pertenecientes a otras ideas. Una idea distinta no contiene en sí ningún elemento que no le pertenezca. La idea distinta se conoce de tal modo, que no se confunde con ninguna otra, que no se mezcla con nada más. Aquellas ideas en las que podemos encontrar elementos de otras ideas son confusas.¹⁷

Para Descartes, pues, el primer paso para que los conocimientos de una ciencia sean ciertos y seguros consiste en no juzgar sino acerca de aquello que es evidente. Y son evidentes aquellos pensamientos que se encuentran presentes en el espíritu, sin confundirse con otros. Con el método cuyo primer precepto hemos comentado, Descartes se propone asegurar la certeza de los conocimientos, algo que la matemática parecía haber logrado. El método hallado, sin embargo, se caracteriza por tener un alcance mayor que el de la matemática, que parece reducirse al estudio de un específico dominio de objetos. La filosofía de Descartes, de esta manera, proporciona algunas claves valiosas para comprender la pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Berlín para el concurso de 1763. En particular, permite comprender cómo se vinculan la corrección del método de una ciencia y la certeza de sus conocimientos.

15 *Principia Philosophiae*, XLV, AT VIII, 22. Trad.: Gregorio Halperín, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 23.

16 Op. cit., íd.

17 *Discours*, AT VI, p. 18.

Ahora bien, es conveniente recordar que la mayoría de los participantes leyó la pregunta en clave metodológica e intentó demostrar que el método matemático podía o no podía ser aplicado en la investigación metafísica. Es decir, en lugar de discutir si en Metafísica era posible llevar a cabo demostraciones distintas, se discutió directamente si en esa ciencia era posible proceder según el método matemático. Este tema era motivo de caluroso debate, incluso entre los integrantes de la Academia. Algunos de ellos, los wolffianos, consideraban que el método matemático debía emplearse en las disciplinas filosóficas. Otros, empero, sostenían lo contrario.¹⁸

El concurso de 1763 y la escuela wolffiana

En la formulación de la pregunta se percibe una referencia al pensamiento de Christian Wolff (1679-1754). Este filósofo tenía una gran influencia en el medio alemán¹⁹. Sus obras eran empleadas como libro de texto en diversas disciplinas de la universidad y sus discípulos eran reconocidos profesores en esta institución. Entre los textos sistemáticos que Wolff escribió, se cuenta uno de especial relevancia para el tema propuesto por la Academia. Se trata de *Philosophia rationalis sive logica*, de 1728. Es de interés para nosotros en particular, su extenso “Discurso preliminar”. En él, Wolff expone algunas tesis que son el núcleo de la discusión en torno a la cual giró el concurso de 1763.

En primer lugar, Wolff presenta allí su célebre clasificación del conocimiento en tres grupos: el conocimiento histórico, el conocimiento filosófico y el conocimiento matemático. Su exposición comienza con algunas definiciones. Afirma que se llama conocimiento filosófico al conocimiento de las causas de aquello que hay o acontece. En cambio, denominamos conocimiento matemático al conocimiento de la cantidad de las cosas. Así, en primer término hallamos un criterio específico para distinguir entre las dos ciencias. El criterio es la naturaleza del objeto que ocupa a cada ciencia. La filosofía estudia causas, la matemática estudia cantidades.

¹⁸ Langbehn 2014: 17.

¹⁹ Sobre esto, ver Engfer, Hans-Jünger, “Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und Syntetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant”, en: Schneiders, Werner (ed.): *Christian Wolff 1679-1754*, Hamburg, Meiner, 1986, pp. 48ss.

Pero en el texto de Wolff se sostiene, en segundo lugar, la identidad del método filosófico y el método matemático. Objetos distintos deben ser estudiados por medio de procedimientos semejantes, según este filósofo. Esta tesis se afirma por medio de una argumentación precisa. Wolff afirmaba que por “método filosófico” se entiende el orden que debe seguir el filósofo para obtener teoremas, es decir proposiciones demostradas. Este orden no es artificial ni arbitrario, sino que es dado por la lógica. Para Wolff, la lógica es una ciencia que enseña el orden de todas las disciplinas. Y es, de este modo, en el marco de la lógica que se da respuesta a preguntas como la que formularía la Academia de ciencias de Berlín para el concurso de 1763.

Wolff afirma que el requisito más importante en el método filosófico es la ausencia de presupuestos. No deben introducirse supuestos arbitraria o descuidadamente en la argumentación filosófica. La ley suprema del método filosófico, dado lo que este método significa, consiste en presentar primero lo que ha de suponerse después²⁰. La argumentación sigue un orden estricto en el que se presentan las premisas al principio y luego se argumenta deductivamente a través de ellas. El método filosófico ha de ser una caracterización de los procedimientos de una ciencia que no supone nada, sino que proporciona ella misma el suelo firme de todos nuestros saberes. Por este motivo, en su punto de partida no puede haber supuestos, y en la cadena argumentativa de esa ciencia cada premisa debe establecerse sobre la base de los razonamientos antecedentes. El orden es un aspecto crucial de la argumentación.

Estas especificaciones acerca del método filosófico, que se presenta como una secuencia argumentativa ordenada, permiten comprender sus relaciones con el método de la matemática, según el pensamiento de Wolff. Para Wolff no hay diferencias formales entre ambos. Las reglas de los dos métodos, el de la matemática y el de la filosofía, son las mismas. En el método filosófico, explica, no se pueden emplear términos que no hayan sido elucidados mediante definiciones precisas; tampoco se aceptará como verdadero algo que no haya sido demostrado con rigor. Además, en los

20 En relación con los preceptos del método cartesianos, aquí se adviere cómo Wolff articula el primero y el tercero de ellos. La ausencia de prejuicios (es decir, la necesidad de evitar la prevención) implica el orden de los razonamientos. Las premisas de la argumentación deben darse en primer lugar, de modo que sea evidente cuáles son los supuestos admitidos y cuáles son los teoremas demostrados.

teoremas el predicado y el sujeto estarán precisamente determinados y todo se ordenará de modo que se presente primero lo que se supondrá después. La filosofía se presenta como una disciplina deductiva, en la que los términos primitivos y los términos definidos se encuentran estrictamente estipulados, y en la que los axiomas constituyen el fundamento de un conjunto de teoremas, que por lo demás son enunciados gramaticalmente ordenados. Wolff pretende haber mostrado en *De methodo mathematica brevis commentatio* y en *Elementa matheseos universae* que esas son las condiciones que impone el método matemático.

Puede preguntarse a qué se debe esa igualdad metódica de ambas ciencias y si es que alguna de ellas copia el método de la otra. Contra lo que podría esperarse, Wolff no considera que el método matemático haya de ser copiado por la filosofía, si bien ambas ciencias están regidas por los mismos preceptos metódicos. Para Wolff, el motivo de este monismo metodológico hunde sus raíces en el concepto de ciencia que está en la base de los dos tipos de investigaciones. En ambos casos, para él, el concepto de ciencia se vincula a una cualidad ineludible de sus conocimientos, que es la certeza. Los conocimientos científicos son conocimientos ciertos, ni postulados ni prejuicios.

En el texto de Wolff encontramos una referencia explícita a los temas que serán puestos en cuestión en el concurso de la Academia. Wolff pone en relación las cuestiones del método de una ciencia y de la certeza de sus conocimientos. Si una ciencia ha de aspirar a contener conocimientos ciertos, y esto es un requisito para que un conjunto de saberes constituya una ciencia, entonces ella debe proceder según ciertas reglas metodológicas. La tesis es la que habíamos hallado, *in nuce*, en los textos de Descartes.

Para Wolff, pues, la noción misma de la certeza, comprendida como un requisito del conocimiento científico, permite deducir las reglas del método. Tanto las reglas del método filosófico como las del método matemático se infieren del concepto de certeza. Por ese motivo, no es sorprendente que sean las mismas. En ambas ciencias ha de seguirse el mismo método. Y eso se debe a sus pretensiones de científicidad. El carácter científico de un sistema de conocimientos supone la certeza de ellos. Del concepto de certeza se siguen los procedimientos que constituyen un método. Ese método debe ser, por tanto, el que caracterice a todo conjunto de conocimientos que se pretendan científicos.

Ahora bien, avanza Wolff, el hecho de que la filosofía siga el método matemático, ¿significa que aquélla copia los procedimientos de ésta? Ya hemos señalado que para Wolff no es así. Él sostiene que no es el caso que la filosofía replique el método matemático. Antes bien, lo que ocurre es que ambas ciencias extraen su método de la Lógica verdadera porque buscan conocimientos ciertos que resulten de utilidad, tanto para la ciencia como para la praxis vital. Tanto la matemática como la filosofía persiguen la certeza de los conocimientos. Y de lo que involucra la noción de certeza se siguen los procedimientos que constituyen el método filosófico que también es el método matemático.

Así, vemos que la pregunta formulada por la Academia para el concurso de 1763 constituye una puesta en cuestión de los fundamentos mismos de las tesis de Wolff²¹. Para este filósofo, la filosofía es una ciencia. Si la filosofía es una ciencia, sus conocimientos deben ser ciertos. Los conocimientos ciertos sólo se alcanzan a través del método deductivo, como enseña la lógica. Así, la filosofía, si es una ciencia, no puede proceder sino por medio de demostraciones distintas. Y la justificación de esto viene dada porque, en tanto que ciencia, busca proporcionar conocimientos ciertos.

Si Wolff sostenía que en virtud de su carácter científico y del consecuente requisito de dar conocimientos ciertos se identificaban el método de la matemática y el de la filosofía, ciencias que en cambio diferían en cuanto a la naturaleza de sus objetos, la Academia interroga precisamente este supuesto wolffiano. La pregunta indaga, en efecto, por la pretendida certeza filosófica. ¿Es verdad, inquiere, que la filosofía puede alcanzar la misma certeza que la matemática? E interroga por un corolario que Wolff extraía de la premisa cuestionada por esa pregunta: ¿puede ponerse en práctica en filosofía el método que asegura la certeza de los conocimientos matemáticos? Y si no puede practicarse este método, ¿cómo es posible alcanzar certeza en filosofía? ¿De qué tipo de certeza se trata? Éstas son las preguntas de la Academia, que claramente reclaman una revisión de las premisas wolffianas.

21 Esto se hace especialmente patente, además, en la concepción del método filosófico y matemático que desarrolla Wolff en sus textos y que ha sido presentada en detalle por Tore Frängsmyr. Este comentador ha mostrado cómo en la concepción de Wolff, si el filósofo procede como el matemático tiene asegurada la certeza de sus conocimientos, del mismo modo que la matemática lo consigue gracias a su método. Véase: Frängsmyr, T., "Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century", *Journal of the History of Ideas*, 36(4), 1975, pp.653–668.

La participación de Kant

Si el vencedor en ese concurso fue Mendelssohn²², Kant obtuvo

22 Moses Mendelssohn, con un aporte intitulado *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Se suele señalar que ese texto no hace más que reproducir una concepción ya consolidada en la escolástica acerca del tema propuesto por la Academia. Como veremos, hay algunos puntos en los que la propuesta de Mendelssohn efectivamente reproduce tesis wolffianas. Aquí solamente rescataremos algunos aspectos que permiten marcar el contraste del pensamiento de Kant con respecto a esa tradición. En primer término, Mendelssohn ratifica el diagnóstico del estado actual de la metafísica que bosquejaba la formulación misma de la pregunta, de acuerdo con el análisis que hemos propuesto. En el texto premiado, sostiene que la situación actual de la metafísica no es buena. La metafísica se presenta como una ciencia objetable, que no ha logrado razonamientos satisfactorios. Sin embargo, por otra parte, Mendelssohn pone reparos al pesimismo de ese diagnóstico a través de dos argumentos. Por una parte, indica que algunas partes de la filosofía, como la que investiga la naturaleza, han logrado avances notables en los últimos años. Es decir, que junto a la consideración pesimista de la metafísica presenta Mendelssohn algunos ejemplos particulares que ilustran una tendencia un poco más esperanzadora. Por el otro lado, sugiere que no hay que confundir la certeza con la comprensibilidad (*Fasslichkeit*), al discutir si es posible la certeza en metafísica y emplear el conocimiento matemático como criterio. Mendelssohn sostiene que, así como hay partes de la matemática que son menos evidentes que las otras, como por ejemplo el cálculo diferencial, sin que eso involucre que sus conocimientos carezcan de certeza, del mismo modo la poca comprensibilidad de los conceptos de la metafísica no debe confundirnos respecto de la posibilidad de su certeza.

Al igual que para Wolff, para Mendelssohn la certeza es el criterio de cientificidad. En esto, Mendelssohn reproduce el punto de partida wolffiano. Pero Mendelssohn proporciona una caracterización de la certeza más detallada que la de Wolff. Según Mendelssohn, esa certeza, que es una cualidad que deben tener los conocimientos de las ciencias, no se identifica necesariamente con un rasgo de nuestro acceso a esos conocimientos, que es el hecho de que podamos comprenderlos. Es necesario distinguir la comprensibilidad de los conocimientos, de su certeza. Para él, es concebible que conocimientos que son ciertos no sean, sin embargo, comprendidos por nosotros. Mendelssohn sostiene que es necesario reparar en esa diferencia cuando evaluamos la certeza en metafísica y comparamos los procedimientos de esta ciencia con los de la matemática. Por otro lado, para Mendelssohn la matemática y la metafísica son el producto de una misma facultad, que es, a saber, la razón analítica pura. En ambas, la certeza está garantizada por el principio lógico de la no contradicción. Sin embargo, difieren en virtud de su objeto. La matemática es una ciencia de las cantidades, en tanto que la metafísica es una ciencia de las cualidades de las cosas. En un punto, una vez más, Mendelssohn coincide con Wolff: para ambos, la diferencia entre matemática y filosofía radica en la naturaleza del objeto que investigan, si bien en el texto de Mendelssohn ya no encontramos la permanente referencia al interés filosófico por la indagación de las causas. Este razonamiento de cuño aristotélico pierde su fuerza en Mendelssohn.

El hilo conductor de la argumentación de Mendelssohn para fundamentar los distintos grados de evidencia entre ambas ciencias es la diferencia en la naturaleza del objeto de cada una. La argumentación que presenta Mendelssohn tiene tres razonamientos. En primer lugar, señala que la metafísica emplea signos convencionales, cuya relación con los significado es arbitraria. Por este motivo, la metafísica necesita al comienzo numerosas definiciones. La matemática, en cambio, se maneja con símbolos. Éstos son signos concretos semejantes a aquello que representa. Por otra parte, avanza Mendelssohn, una dificultad que tiene la metafísica para tornarse comprensible está dada por la naturaleza de su objeto. Algo es comprensible cuando podemos analizar

entonces el segundo lugar, con un texto enviado a último momento y tal vez con algo de precipitación²³. La época en la que intervino en el concurso constituye un período muy productivo en el pensamiento de Kant. Por un lado, hasta mediados de la década de 1760, publicó textos de relevancia filosófica que adelantan algunos aspectos del criticismo²⁴. Por el otro lado, de su tarea docente en esos años²⁵ se han conservado anotaciones de los estudiantes que ofrecen algunas pistas acerca del pensamiento kantiano precrítico y, particularmente, sobre la lectura de los manuales de la escolástica alemana que proponía Kant en sus clases²⁶.

El texto con el que participó en el concurso, redactado en estas circunstancias, proporcionó al filósofo el reconocimiento de la Academia.

sus componentes. Ahora bien, los rasgos de las cosas están estrechamente unidos y no es fácil identificar las cualidades de ellas. Finalmente, Mendelssohn se refiere al problema de la referencia de nuestros conocimientos a la realidad. Esa referencia constituye un inconveniente más a la hora de buscar verdades comprensibles en metafísica. (Arana, op.cit., 145ss.)

Se discute en la literatura sobre el tema cuánto ha innovado Mendelssohn respecto de la tradición antecedente en la que se inscribe su pensamiento. Sea como sea, hemos visto esquemáticamente aquí que, si bien en sus tesis generales Mendelssohn concuerda con el pensamiento de Wolff, su texto ratifica una representación de la metafísica que ya insinuaba la formulación de la pregunta de la Academia. El texto de Mendelssohn intenta ser una apología de la metafísica y eso supone que esta ciencia necesita defensa. Para asegurarle un suelo, como hemos visto, Mendelssohn recurre a una estrategia argumentativa enfática, cuyo núcleo está dado por la distinción entre la evidencia y la certeza. Sobre la base de esta diferencia, construye una concepción de la metafísica que no cancela el diagnóstico acerca de la confusión que caracteriza sus saberes. No obstante, eso no impide asegurar su posibilidad como ciencia, ya que la certeza, que desde Wolff es el criterio de la cientificidad de los saberes, no necesariamente está determinada por la comprensibilidad de los conocimientos. La estrategia argumentativa de Mendelssohn, en pocas palabras, consiste en ratificar el diagnóstico pesimista acerca del estado actual de la metafísica, en mostrar los motivos de esa situación y, con ello, dar cuenta de que es una situación que sin embargo considera reversible.

23 Cf. De Felice, F., "Il problema del metodo nella *Deutlichkeit*", en: Cataldi Madonna, L. y Rumore, P. (de.), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24-28. März 2010*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2011, p. 166.

24 En 1762, publicó: "De la falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo"; en 1763, "La única demostración posible de la existencia de Dios" y el "Ensayo para introducir el concepto de las magnitudes negativas"; en 1764, las "Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime" y el "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza". En 1766, publicó un ensayo que suscitó polémicas: "Sueños de un visionario".

25 Entre 1760 y 1765, Kant dictó numerosos cursos de Lógica, Metafísica, Geografía Física, Física, Moral y Matemática.

26 La mayoría de los apuntes conservados fueron tomados por uno de los estudiantes más célebres que tuvo nuestro filósofo: Johann Gottfried von Herder. Sobre este punto, véase Kühn, op.cit., pp. 155ss.

Tanto es así, que el dictamen de los evaluadores del concurso explicita que su posición en el segundo lugar no ha estado libre de objeciones y que por ese motivo amerita una mención especial. Los biógrafos de Kant, además, comentan que después de su publicación, los textos del filósofo eran esperados con grandes expectativas²⁷. Estas circunstancias permiten suponer que el texto kantiano presentaría algún aspecto interesante o novedoso en el contexto de su época.

Efectivamente, en la literatura especializada se ha señalado con insistencia el carácter innovador del texto, intitulado *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, es decir: “Investigación acerca de la distinción de los principios fundamentales de la teología natural y la moral”. La naturaleza de tal innovación, sin embargo, ha sido tema de constante discusión. Como señala Jans-Jünger Engfer, el carácter central e innovador de la cuestión del método en el pensamiento de Kant es algo que ha sido señalado desde temprano en los estudios kantianos y sobre lo que se ha pronunciado con precisión Hans Vaihinger, en su comentario de la Primera Crítica. Pero, para Engfer, la innovación kantiana no consiste en abordar la pregunta de la Academia desde el punto de vista metodológico. Éste es un rasgo común a varios de los ensayos presentados en el concurso y en buena medida responde a la formulación de la pregunta. El aspecto novedoso del trabajo de Kant se relaciona, en cambio, con el modo como él contrapone el método filosófico al método matemático: la matemática no será para Kant un término de comparación en virtud de sus procedimientos, como lo era para Wolff, sino sólo porque en ella se alcanza certeza²⁸.

Kant, según Engfer, no alcanza el modelo de ciencia a través de la reflexión sobre la misma filosofía, sino que dirige la mirada a otras ciencias.

27 Cf. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Berlín, 1921, p. 80.

28 Engfer sostiene que en este punto es crucial la influencia de Crusius en el pensamiento de Kant. Antes, Heimsoeth ha bosquejado algunos rasgos comunes al pensamiento de Kant y de Crusius y ha sostenido que éste es un precursor del kantismo, al menos en cuanto a la necesidad de investigar la posibilidad de la metafísica partiendo de la investigación de los límites del conocimiento. Cf: Heimsoeth, Heinz, *La metafísica moderna*, Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1966 (trad. José Gaos), pp. 130-134. Max Wundt, por su parte, ha indicado otros aspectos del pensamiento de Kant en los que la incidencia de Crusius es notable, como en su cuestionamiento del intelectualismo wolffiano. Cf: Wundt, M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1945, p.255.

De acuerdo con la lectura que propone Engfer, durante su juventud Kant busca en diferentes ciencias un modelo para la filosofía. Comienza con la lógica. Pero ésta no puede brindar un método. Kant no podía aceptar que la metafísica hallara en la lógica su método porque en esta ciencia hacemos abstracción de los objetos. En este sentido, según la lectura que propone Engfer, Kant se opone a las tesis de Wolff, que afirmaba, como hemos visto, que el método filosófico debía ser hallado en la investigación de la lógica. La lógica no puede ser, para Kant, la fuente en la que ha de buscarse un método para la metafísica. En segundo lugar, las ciencias de la naturaleza tampoco son capaces de proporcionar un método que sea adecuado para la empresa filosófica. Esto se debe a que las ciencias de la naturaleza, sostiene Engfer, no brindan conocimientos tan ciertos como los que brinda la matemática. Las ciencias de la naturaleza se ocupan de fenómenos que son contingentes y su método corresponde a ese rasgo de esas ciencias. Por ese motivo, Engfer afirma que el rol de las ciencias de la naturaleza se relativiza, al ser contrapuestas a la matemática. La matemática, aquí, se presenta como un parangón.

Dado este estado de cosas, parece que sólo resta considerar la matemática como ciencia ideal²⁹. En relación con este punto, la exposición de Engfer avanza desde los años '50 hasta la primera crítica, describiendo en cada momento la relación entre la matemática y la filosofía. En los años '50 Kant ya indicaba una tensión entre la filosofía y la matemática en los términos de dos tipos de verdades, de dos métodos. En los años '60 se mantiene ese señalamiento de la discrepancia. Kant sostiene que la filosofía no debe imitar a la matemática, y que debe revisar su propio método. El motivo de la diferencia no es la naturaleza de los objetos de cada ciencia. Engfer recupera la diferencia de dos tipos de verdades, de dos tipos de conocimientos que, por ese motivo, no pueden alcanzarse a través de un método común. La tesis kantiana es que los conceptos y las proposiciones matemáticas son distintos de los filosóficos.

Sin embargo, en el *Preisschrift* Kant sí reconoce, según Engfer, un carácter ejemplar de la matemática. Esta ciencia es un modelo, tan pronto

29 Para un análisis detallado de la relación que la tradición en la que se inscribe (y con la que discute) Kant establecía entre la certeza, el conocimiento apodíctico y el método matemático, véase, especialmente, Barale, M., *Kant e il metodo della filosofia*, Pisa: ETS Editrice, 1988, capítulo 1, sección 1.

como es capaz de alcanzar certeza. Por este motivo, cuando la filosofía encuentre su método y proceda en su investigación por medio de él, el criterio para decidir el éxito de la empresa estará dado por la certeza matemática, entendida como un término de comparación.

Ahora bien, como ha señalado Wundt en su libro sobre la escolástica alemana, la consideración de la matemática como término de comparación en relación con la certeza junto con el rechazo de la proyección de su método en la metafísica no es exclusiva de Kant. En cambio, con diversos matices, es común a los integrantes del grupo de los que Wundt denomina los “pensadores autónomos” (*Selbstdenker*).³⁰ Cuando se leen textos sobre el método escritos por autores como Lambert o Tetens, también puede encontrarse en ellos perspectivas semejantes a la de Kant.

Paola Basso (2004) afirma que uno de los aspectos más originales de la respuesta kantiana es la impronta de una reforma radical de la metafísica wolffiana. No se trata de que nuestro filósofo intente refutar los argumentos por medio de los cuales la tradición defendía el uso del método matemático en la investigación filosófica. El lector, sostiene, se queda con la impresión de que lo que refuta Kant no es el intento de defender la exposición geométrica, sino el modo de filosofar de Wolff, que abusa de las definiciones. Es decir, no se trata de una reforma de los procedimientos expositivos, sino, más aún, la propuesta de otro modo de hacer metafísica. Basso considera que el planteo de Kant es un intento de objetar un modo de hacer metafísica que había ganado adeptos en la escuela alemana y que, como es especialmente evidente en los textos de Wolff, comienza su exposición con la definición de los términos. Ya hemos visto que Wolff afirmaba que esto era un requisito metodológico para lograr la certeza, pues nada debía suponerse según él. Pero, además de ese posicionamiento teórico acerca del método de la filosofía, encontramos en los textos de Wolff un modo expositivo que siempre comienza con definiciones y que realiza inferencias a partir de ellas.³¹

30 Wundt, op.cit., 323ss.

31 La tesis de Basso se inscribe en un señalamiento, que la autora desarrolla en sus diversas obras, del hecho de que la escolástica alemana concibe el método matemático como el método de Wolff. Ahora bien, como demuestra Basso, ya Lambert ha advertido que Wolff interpreta de manera parcial el método geométrico, tal y como era concebido por los filósofos clásicos. Basso, op.cit., 3ss.

Para Wolfgang Vogt (2005) una novedad importante de la intervención kantiana consiste en la indicación del dualismo metodológico de las ciencias racionales, que para él se apoya en una creciente valoración del método de las ciencias naturales, en detrimento de la adopción universal del método axiomático. Frente al método matemático, que la tradición escolar alemana ha considerado como el método propio de la filosofía, Kant retoma el método que Newton ha llevado a la física y lo postula como un paradigma que debe ser imitado. Este comentador pone el énfasis no tanto en la caracterización del modelo filosófico al que se opone la respuesta de Kant, como en el modelo teórico que nuestro filósofo habría propuesto positivamente como alternativa.

La estructura del texto y sus elementos paratextuales.

Nos encontramos ante un texto que Kant elaboró en un contexto determinado, con una finalidad específica. Su redacción está condicionada por una pregunta y dirigida a un público particular. Ya hemos hecho referencia a estos aspectos. Es menester dirigirse aquí al contenido del escrito kantiano.

La respuesta de Kant contiene una introducción y cuatro secciones, las “consideraciones”. La primera sección consiste en una comparación del modo cómo alcanzamos certeza en matemática y el modo de alcanzar certeza en el conocimiento filosófico. La segunda sección estudia, específicamente, la naturaleza que debe tener el método de la metafísica, de modo tal que a través de él alcancemos la máxima certeza posible. La tercera sección investiga las características de la certeza propia de la metafísica, que no se identifica, para Kant, con la certeza matemática. Y la última sección se atiene, en particular, a la naturaleza de la certeza que podemos alcanzar en relación con los primeros principios de la teología natural y la moral.

Se hace evidente que la formulación de la pregunta académica articula la estructuración del texto kantiano. El primer paso de Kant consiste en argumentar a favor de una respuesta negativa a la pregunta de la Academia: las verdades metafísicas no pueden ser demostradas como se demuestran las verdades matemáticas. El segundo paso responde a la segunda petición

de los académicos: si se sostiene que no podemos llevar a cabo ese tipo de demostración, hay que indicar qué tipo de certeza es posible en las ramas de la metafísica mencionadas. Entre ambos pasos de su argumentación, que se desarrollan en las secciones primera y cuarta respectivamente, Kant presenta dos momentos más: describe cuáles son los procedimientos para alcanzar certeza en metafísica y las características de esa certeza en general.

El texto se inaugura con un epígrafe extraído del clásico texto de Lucrecio, *De rerum natura*³². La cita enuncia que “a un espíritu sagaz bastan estos pequeños vestigios: siguiéndolos, por ti mismo podrás conocer lo demás”³³. La relación de este enunciado con el texto de Kant amerita, sin lugar a dudas, un detenimiento mayor del que aquí podemos dedicarle. Simplemente, mencionaremos algunos aspectos que podrían aclarar esa relación. El enunciado se refiere a un espíritu que busca conocer. Aquello que el espíritu busca conocer es algo que no se le da como un todo y que debe ser indagado por medio de señales. Las señales son pocas y el espíritu debe ser sagaz. A pesar de esa dificultad, si el espíritu actúa con sagacidad, puede conocer “todo el resto” y, más aún, puede conocerlo “con certeza”. Aquello que el espíritu busca conocer no es dado inmediatamente, sino que es necesario proceder por medio de pequeños vestigios. La búsqueda involucra una aptitud por parte del espíritu que no es de índole intelectual. No es el entendimiento aquello que hace que el espíritu pueda conocer todo lo demás a partir de vestigios, sino la sagacidad.³⁴

La breve introducción que inaugura el texto de Kant contiene algunas reflexiones acerca del contenido de la investigación que se presenta. En un solo párrafo, se ocupa de dos temas: la pregunta planteada por la Academia

32 En la carta del 28 de junio de 1763 que Kant envió a Johann Heinrich Samuel Formey, miembro y secretario de la Academia de Ciencias de Berlín, el filósofo menciona el epígrafe de Lucrecio para identificar la referencia a su texto. En esa fecha, Kant envió una nota al académico para comentarle que había recibido la noticia de que su texto sería publicado por la Academia y para preguntarle si era posible realizar algunas modificaciones en él. En esta epístola, nuestro filósofo se refiere a su texto como “mi ensayo, con el sello de los versos de Lucrecio: Verum animo satis haec etc.” AA 10:41.

33 Kant lo cita en latín: “Verum animo satis haec vestigia parva sagaci sunt, per quae possis cognoscere caetera tute”. AA 2:273. Tomamos la traducción española de la edición bilingüe de E. Valentí: Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, Bosch Casa Editorial, Barcelona, 1976, p. 105.

34 Para una caracterización del concepto kantiano de la sagacidad y su rol en la investigación filosófica, véase: Caimi, M., “El concepto de sagacidad; su función en el método de la filosofía”, *Estudios de Filosofía*, 2013.

de ciencias de Berlín y las condiciones para una buena respuesta³⁵. Con respecto a lo primero, en primer lugar, Kant se refiere a la importancia de la pregunta formulada por la Academia: dar una respuesta es dar forma (*Gestalt*) a la filosofía. En segundo término, se presenta un principio que funciona como predicción: si se encuentra el método que asegure certeza máxima en un determinado tipo de conocimiento y la naturaleza de esa convicción es evidente, entonces ya no habrá tanta proliferación de opiniones y de hipótesis contrarias. El método informa y estructura una ciencia, de modo que en ella ya no tienen lugar las meras opiniones.

Para especificar este principio, Kant ofrece un ejemplo histórico, que es el de la figura de Newton en la historia de la física.³⁶ A través del método, Newton, sostiene Kant, ha permitido substituir las caóticas hipótesis de la física por medio de un método seguro que es conforme a la experiencia y a la geometría. Ese mismo tipo de intervención es el que Kant reclama para la metafísica. Kant no afirma en este pasaje que la física sea un modelo metodológico para la metafísica³⁷. Antes bien, plantea una exégesis histórica de las ciencias, en la que algunas ciencias han logrado lo que otras no, gracias a la intervención de procedimientos de corte metodológico. En particular, la física ha conseguido ordenarse antes que la metafísica y es de desear que en ésta los investigadores sean capaces de proceder como Newton ha procedido en aquélla. Es decir: es menester que alguien introduzca el orden que constituye un método seguro, para que se pueda avanzar en el conocimiento metafísico. Esto es algo que ya ha ocurrido en la filosofía de la naturaleza, gracias al aporte de Newton.

En estas líneas, pues, el filósofo parte de que lo que requiere la Academia es una elucidación del camino que ha de seguir la metafísica, si es que ha de pretender certeza en sus conocimientos. Y considera que

35 AA 2:275ss.

36 Kant señala en este texto que la intervención de Newton en la historia de la Física resulta ejemplar, por cuanto su orientación metodológica ha provisto a esa ciencia de un orden que le permite asegurar sus conocimientos. Esto no significa que Kant afirmara las tesis sostenidas por el físico. Los apuntes de lecciones de Física y los textos publicados por Kant en el período precrítico de su pensamiento hacen patente que eso no es así. Sobre este tema, véase Watkins, E. (2012). The early Kant's (anti-) Newtonianism. *Studies in History and Philosophy of Science*, 44(3), 429–437.

37 La afirmación de que la física es, además un modelo metodológico para la metafísica sí se encuentra, en cambio, en el texto de Kant, en la sección segunda, cf. AA 2:286.

el provecho de hallar el método que asegure certeza suprema es que permitiría garantizar la unidad sistemática de la ciencia. Para Kant, una norma metódica única asegurará evitar que los pensamientos se dispersen, haciendo que, en cambio, las mentes unifiquen sus esfuerzos.

En la presentación de esa lectura de la pregunta, Kant admite el diagnóstico acerca de la situación actual de la metafísica supuesto, como hemos visto, por la Academia. La metafísica no es una ciencia, sino un mero agregado caótico de conocimientos, en el que conviven hipótesis más o menos investigadas con meras opiniones. Para nuestro filósofo no es el caso que la metafísica tenga asegurada la certeza³⁸. Él considera que es necesaria una intervención sistematizadora en ella, que la ordene y articule. Aquí, pues, en concordancia con la tradición wolffiana a la que nos hemos referido antes, Kant supone una continuidad entre la certeza de los conocimientos, su carácter científico y el orden de sus relaciones. Los conocimientos ciertos son los conocimientos provistos por una ciencia. Y una ciencia es algo más que un mero agregado: es un conjunto ordenado de conocimientos. Para lograr que la metafísica sea una ciencia, es necesario introducir un orden.

En primer lugar, como hemos visto, el texto de la introducción ofrece una interpretación de la pregunta kantiana. En segundo término, Kant se refiere en su introducción a la naturaleza del tratado mismo que está presentando. ¿Qué tipo de doctrinas tendrá una investigación que explique

38 Kant elucida el concepto de certeza en numerosas anotaciones sobre lógica. En una reflexión de mediados de los '50, es decir, correspondiente a los primeros años de la carrera docente de Kant, se lee que como la "verdad es la *convenientia cognitionis cum objecto*", para la certeza no es suficiente una representación clara (es decir, consciente) del objeto, sino que además es necesario tener una representación clara de la conveniencia de esa representación con el objeto. Kant menciona allí el siguiente ejemplo. Si yo me represento que lo que veo brillar detrás de una nube es la luna, mi representación puede ser clara y verdadera, pero no es cierta. Se vuelve cierta, cuando además me represento con claridad la afinidad de mi idea con el objeto. Es decir, cuando soy consciente de la diferencia entre la representación de lo que veo y, por ejemplo, una representación de alguna estrella, como el sol. R. 2422, AA 16:359. Quizás la reflexión más apropiada históricamente para esta investigación sea la que proporciona la R 3707 del Legado de Duisburg, datada en los años de elaboración y publicación del *Preisschrift*, y reproducida en el apéndice de este trabajo. En ella, Kant se ocupa del concepto opuesto al de la certeza, la incerteza. En los apuntes de Lógica de 1771, encontramos una caracterización mucho más detallada de la noción de certeza. Allí, Kant distingue la certeza objetiva, que él identifica sin más con la verdad, de la certeza subjetiva, que define como la "necesidad subjetiva de la cualidad del juicio". Esta caracterización significa, según Kant, que nos representamos que el juicio es verdadero porque su negación es imposible. V.-Log./Blom., AA 24: 142s.

el camino para alcanzar certeza en metafísica? La segunda inquietud que Kant presenta en la introducción no se refiere al contenido de la pregunta ya formulada por la Academia. Se refiere, en cambio, a la tarea que supone dar respuesta a esa pregunta. Kant señala que si esta investigación fuera ella misma metafísica, estaría viciada por el inconveniente que debe reparar y condicionada por los resultados de su propia investigación. Si la formulación de la respuesta siguiera alguno de los caminos recorridos en la historia de la metafísica, entonces esa respuesta no podría garantizar su propia certeza y permanecería tan insegura como los conocimientos que se intenta ordenar y clarificar. Por este motivo, sostiene que no ha de seguir la doctrina de otros filósofos, cuya seguridad va a ser discutida.

Por otro lado, afirma que tampoco comenzará con definiciones, las cuales podrían ser arbitrarias. Con este enunciado, Kant adelanta un elemento de su crítica a la tradición escolástica de corte wolffiano. Esta tradición, en conformidad con las indicaciones metodológicas del mismo Wolff, comienza todas sus indagaciones con definiciones de términos. Estas definiciones son meramente nominales y en tanto tales podrían no referirse más que a palabras sin referente. Para Kant, si la investigación comienza con este tipo de definiciones luego no tendrá un modo de asegurarse un suelo firme.

Así, en lugar de comenzar con definiciones o con la exégesis de las tesis de algún filósofo, propone *partir de los principios de la experiencia* (*Erfahrungssätze*), para obtener luego las consecuencias de ese registro. En su texto, la demostración sólo empleará principios simples y seguros, obtenidos a partir de la experiencia. Los enunciados que no cumplan estos requisitos, si los hubiera, sólo tendrán fines explicativos, pero no cumplirán función alguna en la demostración. El texto que Kant envía a la Academia para participar en su concurso es una explicación y una respuesta a los interrogantes planteados³⁹ y constituye, asimismo, un anticipo valioso de algunas de las tesis que desarrollaría, con mayor precisión y detalle en la “Doctrina trascendental del método” de la *Crítica de la razón pura*, casi veinte años después.

39 Puede encontrarse un comentario detallado de este texto de Kant en el artículo Langbehn, L., “La concepción kantiana del método matemático en su escrito ‘Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral’”, en: Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires: Prometeo, 2014. Este trabajo repone un aspecto que aquí no ha sido desarrollado y que, sin embargo, merece atención. Se trata, a saber, de los elementos de la filosofía leibniziana presentes en la discusión del método.

Si existen varias cosas, ¿cómo se sigue algo en cada una de ellas? Una lectura del principio de comunidad en la Crítica de la razón pura.

Mariela Paolucci
(UBA)

Resumen

El presente trabajo pretende mostrar la relevancia del argumento de la Tercera Analogía de la Experiencia en la teoría kantiana de la causalidad en la *Crítica de la razón pura*. Para ello, se argumentará que posee consistencia argumental con el argumento de la Segunda Analogía de la Experiencia. En esta última argumentación se analizan y se distinguen tres niveles diversos de justificación del principio causal y se interpreta el principio de la comunidad como el que establece la condición objetiva de aplicación del principio causal para las sustancias fenoménicas.

Abstract:

The aim of this communication is to show the relevance of the argument of the Third Analogy of Experience on Kant's theory of causality in the *Critique of Pure Reason*. To show its argumental consistency with the Second Analogy of Experience, three different levels of justification of the Causal Principle are analyzed and distinguished inside this argument, so it can be shown the constitutive function of the Third Analogy of Experience as the principle that rules the objective application of causality to phenomenal substances.

1.

En el contexto del Sistema de los principios puros del entendimiento puro de la *Crítica de la razón pura*¹ Kant presenta –como una clase de tales principios- a las analogías de la experiencia. Como principios dinámicos del entendimiento y a diferencia de los principios matemáticos, las analogías de la experiencia determinan la existencia de los fenómenos en una relación según los esquemas de las categorías. Así, en la primera analogía de la experiencia -que Kant considera condición de toda ulterior relación sin contener propiamente una relación-, no se determina la sustancia en el fenómeno sino como lo que ha de suponerse como permanente en los cambios y éstos son determinados como alteraciones. En la segunda analogía, se determina cada nuevo suceso en la experiencia o alteración como un efecto en sucesión, según su relación necesaria con su causa. Y en la tercera analogía, se determinan las alteraciones de las sustancias fenoménicas como relativas a una unidad de la experiencia en simultaneidad, según su acción recíproca o comercio. Como principios transcendentales dinámicos, las tres analogías establecen relaciones en la existencia de los fenómenos y en sus relaciones temporales, por lo que implican la determinación del tiempo objetivo en las tres relaciones del tiempo: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad.

En lo siguiente, analizamos la segunda y la tercera analogía de la experiencia para dar cuenta del problema de la consistencia² entre dos tratamientos en torno a la causalidad y para mostrar la relevancia del argumento de la tercera analogía para la teoría crítica de la causalidad.

1 En lo siguiente citamos de acuerdo con la traducción de la *Crítica de la razón pura* del Prof. Dr. Mario Caimi.

2 La posición clásica de esta posición la asume Arthur Schopenhauer en el apéndice titulado “Crítica de la filosofía kantiana”, del primer volumen de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). En efecto, Schopenhauer considera que (1) Kant establecería una relación esencial entre la relación causal y la sucesión, por lo que lo llevaría a intelectualizar la forma de la sensibilidad. Así, cometería un error inverso al de Hume (Si Hume considera toda relación de causa y efecto como una mera sucesión, Kant, por el contrario, creería que no hay más sucesión que la de causa a efecto); a partir de esta relación esencial Schopenhauer concluye que (2) el concepto de acción recíproca es nulo porque presupondría que el efecto fuera a su vez causa de su causa.

2. El primer tratamiento de la causalidad en la segunda Analogía de la experiencia.

La formulación del principio de la segunda analogía de la experiencia es diferente en las dos ediciones del texto y tener en cuenta esta diferencia es crucial, porque en la segunda edición hay precisiones que consideramos importantes para la interpretación del argumento. Mientras que en la primera edición se afirma que “Todo lo que ocurre (comienza a ser: *anhebt zu sein*) presupone algo a lo cual sigue según una regla”, en la segunda edición se afirma que “Todas las alteraciones (*Veränderungen*) suceden según la ley (*Gesetze*) de la conexión de la causa y el efecto”. Así, en la segunda edición se precisa la noción de cambio que en la primera formulación es expresada exclusivamente como refiriéndose a lo que ocurre o comienza a ser. Esta precisión resulta coherente con los resultados de la primera analogía: los cambios que son objeto de conocimiento empírico son las alteraciones, esto es, los cambios que suponen lo permanente en la sustancia. En efecto, una conclusión importante de la primera analogía consiste en la clarificación del concepto de alteración (*Veränderung*) diferenciado de la noción de “cambio” (*Wechsel*). Mientras que el cambio es atribuible a los estados de una sustancia, la alteración sólo se atribuye a lo permanente porque supone (para ser percibida) un mismo objeto al que atribuir dos o más modos de existir que son *diversos*: la alteración es así entendida como un “modo de existir, que sigue a otro modo de existir del *mismo* objeto” (B 230: énfasis mío) o, como se expresará en el argumento de la segunda analogía, como una sucesión de determinaciones *opuestas* (“un sucesivo ser y no ser”, B 232). Los cambios considerados en sentido absoluto, como el nacer y el perecer de la sustancia, no son, así, objeto de percepción posible. Tener presente esta modificación en la expresión del principio no es de consideración menor, puesto que invoca una conexión argumental con la primera analogía. Si bien no se apela a las sustancias en el transcurso de la argumentación, se comienza con una noción que no refiere a cualquier cambio, sino a un cambio que, como objeto de conocimiento empírico, depende de la determinación objetiva del tiempo

en lo permanente o de la sustancia.³ Otra modificación importante y que ha sido señalada en la literatura crítica es que mientras que en la primera formulación se afirma la condición de aplicación del concepto puro de causa y efecto en su esquema (en el seguirse el cambio según una regla), en la segunda formulación se expresa la regla causal explícitamente en los términos de *ley* de la conexión de la causa y el efecto. Si bien algunos de los intérpretes (Bayne: 2004, Guyer: 1987) han afirmado que es más significativa y de mayor importancia la primera formulación, puesto que expresa la condición de aplicación del concepto puro caracterizado como sucesión según una regla, también puede sostenerse que la segunda formulación expresa la generalidad del principio causal que determina los fines y la estructura interna del argumento.⁴ En efecto, puede afirmarse un núcleo

3 Es por esto que no creemos conveniente interpretar que en la segunda analogía no se trata explícitamente de las sustancias. En efecto, la investigación comienza sobre los eventos que son alteraciones, esto es, sobre eventos que suponen lo permanente en la sustancia y un sucesivo darse en un *mismo* objeto. Tal como lo establece la primera analogía, la alteración se comprende como “modo de existir, que sigue a otro modo de existir del *mismo* objeto” (B 230). No seguimos, así, la lectura general de Eric Watkins (2005), quien no establece una conexión argumentativa entre las dos primeras analogías.

4 La diferencia entre estas dos formulaciones podría hacer comprensible que en la literatura interpretativa se hayan presentado dos diversas posiciones en lo que respecta a los alcances del argumento. Siguiendo la denominación empleada por Richard Aquila (1985) y luego por Eric Watkins (2005), podría distinguirse entre lecturas “fuertes” y “débiles” del argumento de la segunda analogía. La distinción entre las lecturas “fuertes” y “débiles” se refiere a los niveles de generalidad y ámbitos de aplicación del principio causal que intenta justificarse en el argumento. Watkins interpreta esta diferencia de acuerdo con sus intereses interpretativos. Así, la primera lectura afirmaría que el argumento se construye con el fin de justificar *leyes* causales, mientras que la segunda se orientaría a la justificación de la relación causal como un nexo necesario entre los *eventos*. Esta segunda lectura surgiría de la tesis de que en la segunda analogía Kant estaría intentando probar la necesidad del nexo causal, pero a partir de una concepción de la causalidad que sería planteada en los términos que determinan las premisas humeanas. Esta concepción es denominada por Watkins el “modelo de eventos” de la causalidad, en la que relación causal es pensada como un evento (determinado en un momento) causando otro evento (determinado en otro momento). Lo interesante de la caracterización de un “modelo” de eventos se encuentra en que afirma que, aun cuando se presenten formas más complejas de comprender los eventos en la relación causal, se estaría ante el mismo modelo interpretativo siempre que se considerase la relación causal como una relación entre dos eventos. Por el contrario, según Watkins, una lectura correcta de la noción kantiana de “evento” conduciría a sostener que el momento determinado sólo corresponde al efecto. Que los eventos puedan incluso comprenderse en formas complejas es manifiesto en la postura de Steven Bayne (2004). En efecto, el intérprete hace una distinción entre lecturas fuertes y débiles del argumento en los siguientes términos: mientras que las primeras lecturas afirman que el principio causal expresa que “cada evento *e* tiene un evento *c* que lo causa”, las segundas afirman que “las mismas causas (eventos) *c* causan los mismos efectos (eventos) *e*”. Así, se establece una distinción sobre la generalidad del principio causal a partir de un modelo de eventos sobre la causalidad. A nuestro criterio, quienes sostienen una lectura “fuerte” de los alcances del argumento son Aquila (1985) y Watkins (2005).

argumentativo en el principio de la segunda analogía de la experiencia, que se orienta a brindar la prueba de la necesidad objetiva del principio causal de acuerdo con una estrategia argumentativa transcendental que asciende a las condiciones *a priori*, para la percepción en la experiencia, de aquello que en la primera analogía se caracterizaba como alteración. Comprendida esta última noción en un nuevo contexto argumentativo, la investigación sobre las condiciones objetivas de la percepción de la alteración en la experiencia se desarrollará de manera inicial en la investigación sobre las condiciones de la percepción de la sucesión objetiva y comprenderá tres niveles diversos de justificación:

1. El primer nivel se orienta a justificar el *nexo necesario* de la sucesión objetiva, con una estrategia argumentativa que indaga las condiciones que hacen posible la determinación de la percepción que concierne a los cambios objetivos (que son alteraciones).
2. El segundo nivel asciende a la dimensión más general del *principio causal* entendido como leyes causales en la naturaleza, bajo las cuales los fenómenos se subsumen y son determinables como alteraciones.
3. El tercer nivel es aquél que establece una relación entre el principio de razón suficiente y el principio causal, caracterizada esta relación en términos de *prueba* del principio de razón suficiente por medio de la prueba transcendental del principio de la sucesión de las sustancias conforme a la ley de la causa y del efecto.

Afirmar que se presentan tres niveles diversos de justificación no equivale a diferenciar núcleos argumentativos -cual si cada uno de ellos tuviera independientes fines, sino que en cada caso se trata de un mismo argumento que se modifica conforme asciende la investigación sobre las condiciones *a priori* de la percepción de la alteración en la experiencia. El propósito del argumento es siempre el mismo: mostrar que tal percepción supone una determinación *a priori* y que tal se corresponde con la de la relación causal, donde cada alteración es determinada en su relación necesaria con su causa.

2.1. Primer nivel de justificación. El nexo necesario en la relación causal.

El argumento se inicia y desarrolla a partir de una distinción entre dos significados diferentes de la sucesión temporal, los cuales se corresponden, respectivamente, con la distinción entre el curso del tiempo subjetivo (como representaciones sucesivas) y el orden del tiempo objetivo (como una representación de la sucesión). El punto de partida problemático está definido por la percepción de la alteración en la experiencia (como una sucesión de representaciones opuestas) y la argumentación se orienta en torno a la investigación de las condiciones de su determinación objetiva.

Como todo objeto de la percepción empírica, la alteración ha de darse en la sucesión. La percepción de los fenómenos sucesivos supone una conexión de dos percepciones en el tiempo que es un seguirse las representaciones las unas a las otras, producto de la síntesis de la aprehensión de la imaginación. Como todo objeto de la percepción supone una conexión de este tipo, el problema que guía el desarrollo de la argumentación se encuentra en el análisis de la conexión particular que supone la alteración y en su distinción con respecto a otro tipo de conexiones que también son de dos percepciones en un tiempo, pero que no se basan en una ulterior determinación objetiva. En efecto, lo peculiar de la alteración es que en ella no es indiferente la manera de la sucesión (cuáles representaciones han de seguirse de cuáles otras), mientras que la imaginación puede enlazar de una manera o de otra. La cuestión es problemática desde que se parte de una conexión particular en la percepción empírica dada en la forma de la sucesión en el tiempo, para ascender a las condiciones de la determinación de una conexión que no se refiera a la sucesión de las representaciones como objeto para la conciencia (puesto que para ellas la manera de la sucesión es indiferente), sino que se refiera a relaciones *objetivas*. La particular conexión en el tiempo que será objeto de indagación se define entonces como la que concierne a lo que acontece o a la alteración misma de los *objetos*. En el texto esto se expresa como la determinación de “la relación objetiva de los fenómenos que se siguen unos a otros” (B 234).

La síntesis de la aprehensión de la imaginación, por sí misma, no determina en ningún caso el orden de los estados contrarios que se

presentan como sucesivos y es indiferente a ese orden. Kant caracteriza esta indeterminación en función de algo que es verificable en la percepción: la reversibilidad del orden de las percepciones. Esta *reversibilidad*, donde una u otra percepción pueden ser anteriores o posteriores en el tiempo, manifiesta una indeterminación objetiva: la *conexión* en lo múltiple no puede atribuirse a los fenómenos y sólo puede atribuirse a la conciencia que los percibe. Ahora bien, puesto que a este peculiar curso de la sucesión objetiva no le es indiferente el modo de la sucesión, esto supone una determinación que ha de encontrarse en un nivel no-empírico y que se refiera a las condiciones de su propio darse sucesivo.

El argumento de la deducción trascendental ya ha investigado las condiciones de toda determinación objetiva. Si la conexión entre la percepción anterior y la posterior ha de estar determinada conforme al objeto, tiene que ser *necesaria*. Y si la unidad sintética ha de ser necesaria, debe ser conforme a un concepto del entendimiento. Esto es, en efecto, una premisa que deriva de los resultados de la deducción trascendental. En la representación de la sucesión objetiva, entonces, la necesidad de la acción sintética de la imaginación tiene origen en un concepto intelectual, el de la relación de causa y efecto, en el cual la causa *determina al efecto en el tiempo como consecuencia* y se manifiesta en la conciencia en la irreversibilidad del orden de las percepciones. La distinción entre el curso subjetivo de la aprehensión y el orden objetivo de la sucesión (como especie de enlace que ha de atribuirse al objeto antes que al curso de las representaciones subjetivas) se establece, así, conforme con las condiciones de objetividad, es decir, de acuerdo con la síntesis según reglas.

La primera conclusión del argumento, entonces, es que la percepción de la relación objetiva de la alteración supone una síntesis según reglas. Esto se concluye por medio de dos líneas argumentativas. En la primera, se plantea la exigencia de una determinación conforme a una regla. En la segunda, se argumenta en función de lo que se seguiría de una indeterminación de la regla sintética.

1. Si ha de haber una conexión objetiva determinada, tiene que ser conforme a una regla sintética. La necesidad que se sigue de esta determinación objetiva se manifiesta a la conciencia perceptiva por

la irreversibilidad del orden de las percepciones (B 237-239). La irreversibilidad no es el fundamento de la sucesión objetiva, sino que la irreversibilidad, como una constricción sobre la percepción subjetiva, es una consecuencia de la aplicación de una regla *a priori*.

2. Si sólo fuera determinante la síntesis de la aprehensión, sólo habría un juego de representaciones sin referencia objetiva (B 239), es decir, no sería posible la experiencia de una sucesión en el objeto (una alteración).

Es preciso hacer algunas consideraciones sobre la primera línea argumentativa. En efecto, la irreversibilidad del orden de las percepciones subjetivas se relaciona con el conocimiento de la sucesión objetiva y esta sucesión objetiva sólo puede estar determinada como *necesaria* conforme a la regla del concepto. La *sucesión* objetiva es una relación temporal que implica una determinación tal de los lugares temporales que excluya otro orden determinado. Kant afirma que una conexión objetiva de este tipo sólo puede presentarse por una determinación tal que constituya la conexión como necesaria y, además, esta necesidad se relaciona con la constricción (en el orden sucesivo) que se impone sobre la aprehensión. Es por esto que puede afirmarse, como lo hace Watkins,⁵ que en la noción de irreversibilidad hay un componente modal, que se expresa en términos condicionales: si es dada una instancia de la sucesión, se determina un orden tal que excluye otro diverso. Pero esta última asociación es intrínsecamente problemática, precisamente porque la necesidad del nexo causal no es equivalente a una constricción que pueda presentarse sobre la percepción subjetiva y a partir de ésta última no es posible deducir la otra por medio de una inferencia inmediata. Strawson⁶ considera esta relación en función de lo que entendemos es una distinción en las condiciones: la irreversibilidad es una condición para el conocimiento de la sucesión objetiva y el orden irreversible sólo es posible por una determinación causal necesaria. En este sentido, entendemos que puede afirmarse que la irreversibilidad no es una base para inferir el nexo causal, sino una fuente para reconocerlo como

⁵ Watkins, (2005), p. 211.

⁶ Peter Strawson (1966), p. 138 y ss.

sucesión objetiva *si se parte de la aprehensión subjetiva sucesiva*.⁷ Pero esta distinción entre el curso del tiempo subjetivo y el orden del tiempo objetivo sólo puede sostenerse si no se hace equivalente todo lo implicado en el nexo causal entre la causa y el efecto con la forma de la sucesión, aun cuando ésta se afirme como objetiva. Es por esto que creemos conveniente interpretar que la sucesión objetiva misma es aquello que ha de considerarse como el *efecto* en la relación causal, es decir, la alteración como efecto es la determinación del orden *en* el tiempo sucesivo.

Para profundizar en esto último es preciso atender a las otras líneas de argumentación que tienen elementos que tienden a explicar el carácter del *nexo* necesario en la sucesión objetiva. Y es aquí cuando se explicita que este nexo es el de la relación entre la condición y lo condicionado, entre la causa y el *efecto*, entendido éste último como *sucesión de los estados*. En las sucesiones objetivas hay una percepción y una *presuposición* de un antecedente como condición de la sucesión cuyo nexo es necesario:

el que yo haga objetiva mi síntesis subjetiva (de la aprehensión), acontece siempre en consideración de una regla, según la cual los fenómenos en su sucesión, es decir, tal como acontecen, están determinados por el estado precedente; y sola y únicamente bajo esta presuposición es posible la experiencia de algo que acontece (B 240).

El nexo necesario se encuentra, entonces, entre la causa supuesta como antecedente y la sucesión de estados como efecto. En A 200/B 245 se afirma que la causa trae necesariamente su efecto y –entendemos- sin ser

7 Esta perspectiva es afín a la lectura de Steven Bayne (2004), quien declara no reconocer en la irreversibilidad del orden de las percepciones ningún rol argumentativo central en el contexto de la estrategia general del argumento. En este sentido Bayne, en su propia evaluación de la interpretación de Strawson, afirma que en lugar de comprender la irreversibilidad del orden de las percepciones como una instancia a partir de la cual pueda tener lugar una inferencia sobre un orden objetivo, la relación entre ambas debe comprenderse de manera inversa: es porque hay una determinación objetiva por lo que las percepciones serían irreversibles (p. 57). La lectura de Watkins (2005) podría dar lugar a subrayar el valor epistémico de la línea de argumentación que está presente en la introducción de la premisa sobre el orden de las percepciones. Por el contrario, Aquila (1985) sostiene una lectura diferente sobre la irreversibilidad que no consiste en subrayar su valor epistemológico. Distingue así entre una irreversibilidad del orden de las percepciones y una irreversibilidad del estado de los eventos, pero afirma entre ambos una “equivalencia lógica” (p. 204) porque se propone sostener una teoría fenomenista sobre la irreversibilidad.

ella misma parte de la sucesión en el tiempo, sino determinándola *a priori* en una relación y siendo condición de la determinación de la sucesión objetiva misma, esto es, de aquello que está implicado en la percepción de la alteración. Sólo así puede entenderse la determinación objetiva de la sucesión como alteración, puesto que aquí no puede retrocederse en el nexo (como si pudiera tratarse de una percepción dada junto a la alteración) y determinarse a su vez lo presupuesto como condición.⁸ La sucesión objetiva que es el acontecimiento es lo condicionado y da señal de una condición (B 239). Lo determinado que se manifiesta en el acontecimiento no puede, como condicionado, revertirse. La sucesión objetiva significa, así, que el curso del tiempo subjetivo es *determinable* según la relación causal: puesto que algo acontece, lo precede algo, de modo tal que *el acontecer se determina en esa relación temporal de sucesión*. Es por esto también que la causa, sin

8 Si bien Paul Guyer (1987) y Eric Watkins (2005) tienen diversas interpretaciones del argumento, que son también diferentes de la que aquí presentamos, es relevante atender a sus respectivas lecturas en lo que respecta a la explicación sobre el nexo necesario de la sucesión objetiva. Ante el señalamiento en la objeción de Schopenhauer de que no toda sucesión en la experiencia puede ser considerada como una relación que sea de un nexo causal (la objeción de Schopenhauer señalaría el *non sequitur* de la sucesión objetiva a partir de la sucesión de las representaciones), Guyer intenta clarificar el nexo causal afirmando que, en la sucesión objetiva bajo consideración, el estado consecuente debe ser considerado como siendo determinado conforme a una regla necesaria y no como siendo determinado por el estado antecedente de la sucesión (p. 240). Es decir, el nexo necesario de la sucesión objetiva no estaría dado en la forma de la relación sucesiva misma. Esto, según Guyer, además de clarificar la determinación de un orden *en* el tiempo (que no es dado por la mera forma del tiempo), también permitiría comprender la simultaneidad de la causa con respecto al efecto, puesto que el nexo causal no se identificaría con la forma de la sucesión. Watkins retoma parcialmente la posición de Guyer para su propia interpretación de la teoría de la causalidad kantiana, pero critica la posición de Guyer puesto que, según el intérprete, no permitiría comprender el nexo necesario entre los estados sucesivos (p. 212) y es por esto que le atribuye una interpretación “fuerte” del alcance del argumento en general (aun cuando Guyer explícitamente da razones de por qué no toma tal posición: “although Kant defines causality in terms of succession according to a rule, he does not say anything explicit about the precise degree of universality required of a law of nature. That is, though it is natural to assume that universal laws of causation must be completely deterministic universalizations, it is not part of Kant’s argument that the kind of rule according to which one state can be determined to follow another must be fully deterministic, as opposed to, say, merely probabilistic”, (p. 240). Desde la perspectiva de análisis de Watkins, la causa implicada en la relación causal no puede considerarse como lo antecedente en la sucesión porque no puede ser considerada como un evento (tal consideración sería propia de un planteo humeano sobre la causalidad). Pero de acuerdo con su propia interpretación, lo determinante en la relación causal debe comprenderse de acuerdo con una concepción cercana a la noción precrítica de “poder causal” en las sustancias y así interpreta la noción crítica kantiana de la “causalidad de la causa”. Es llamativo, con esto, que su lectura no integre un análisis de las sustancias fenoménicas tal como podría establecerse a partir de la primera analogía de la experiencia.

poder ser presupuesta más que en la relación causal, no puede originarse como un concepto empírico de una experiencia sucesiva irreversible. Porque no se da en la experiencia como lo que precede en el tiempo en la alteración, sino que se da en la relación causal como determinante de la percepción de la alteración, donde ésta misma se aprehende como sucesiva. La noción de causa implícita en el nexo causal no se deriva así de las fuentes de la experiencia, sino que, por el contrario, la experiencia la presupone como condición de la percepción de la alteración, esto es, en la misma base experiencial que una postura epistemológica empirista consideraría como independiente de tal determinación.

La distinción entre el *orden* del tiempo objetivo y el *curso* del tiempo subjetivo se torna aun más clara y consistente cuando se analizan las restricciones de la “condición de la sucesión” que se especifican en el argumento. Porque el curso del tiempo subjetivo también es determinable como sucesión objetiva cuando la causa y el efecto puedan ser considerados como simultáneos según la forma del tiempo, puesto que lo propio de la serie causal es la irreversibilidad que se impone según una necesidad objetiva, donde la sucesión es el efecto que no puede ser causa. Kant afirma incluso que la mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza han de entenderse de éste último modo, es decir, como dadas en simultaneidad con sus efectos. Junto con esta observación, se introduce aquí una noción que apela a la sustancia como fuente de acción, entendida como la causalidad (*Causalität*) de la causa (*Ursache*), para afirmar que ésta es siempre simultánea con sus primeros efectos en el instante primero de la efectuación de su poder, y durante todo el tiempo que ejerza su causalidad (B 253). Así, si la sucesión objetiva es el único criterio empírico del efecto, la *acción* de la causa es el criterio empírico de la sustancia. La acción es, tal como se formula, un mejor criterio que la permanencia, ésta vez comprendida por el principio de la causalidad: la acción como fuente del cambio no puede residir en un sujeto cambiante. Hay entonces una relación entre la primera y la segunda analogía en lo que concierne a una mayor profundización en torno a la sustancia. Y esta conexión argumental también manifiesta que no hay una inferencia inmediata entre la concepción de la sustancia como permanente y la concepción de la sustancia como fuente de acción

(B 250/ A 205). Porque sólo mostrando que la alteración de los estados se corresponde con el efecto, determinable como sucesión objetiva, es como la sustancia, que permanece mientras que la alteración sólo concierne a sus estados, puede comprenderse como fuente de acción.

El primer nivel del argumento kantiano se orienta entonces a la justificación del nexo necesario en la sucesión objetiva, según la determinación *a priori* de una regla dada por la causa y el efecto. Así, el efecto comprendido como sucesión de estados es fruto de una determinación en los lugares en el tiempo de los estados opuestos (comprendido como alteración). Esta determinación presupone un fenómeno antecedente en el darse del segundo y lo supone en una conexión necesaria (B 246-247). Porque no sólo hay una determinación de los lugares en el tiempo, sino que junto con esta determinación también se presenta un *orden* que no puede revertirse. Así, la determinación de los lugares en el tiempo en la sucesión no es posible sino en cuanto sea fruto de una determinación del *orden* de los estados sucesivos, tal que excluye cualquier otro:

Nunca, ni aún en la experiencia, atribuimos la sucesión (de un acontecimiento, cuando algo acontece que antes no estaba) al objeto, distinguiéndola de la sucesión subjetiva de nuestra aprehensión, salvo si hay, como fundamento (*Grund*) una regla que nos obliga a *observar ese orden de las percepciones más bien que otro*; e incluso esta obligación es propiamente lo que hace, ante todo, posible la representación de una sucesión en el objeto (B 242, énfasis mío).

2.2. Segundo nivel de justificación. El principio causal.

El segundo nivel de justificación del argumento comienza cuando se explicita que la determinación de los lugares en el tiempo es una determinación de acuerdo con un *orden* en el tiempo, pero que esta determinación supone la subsunción de los fenómenos bajo leyes. Si el primer nivel de justificación se orienta a probar la aplicación de la regla causal como condición de la determinación de la sucesión objetiva, el segundo nivel se orienta a probar que todo fenómeno es determinable

como sucesión objetiva o como efecto. Esto es, el segundo nivel de justificación del principio afirma que la regla causal no se comprende sino como determinando universalmente para todo lo que se da en el tiempo, esto es, para todo fenómeno, que es determinable en el tiempo de acuerdo con un orden.⁹ Y esta determinación se expresa en la experiencia en que todo lo que acontece da señal de una causa. Ahora bien, es preciso clarificar el paso del primer nivel de justificación al segundo y esto puede hacerse por medio de la consideración de la noción de alteración, que obra como punto de partida del argumento y que en su transcurso se precisa. En este sentido, Kant distingue entre una forma y una materia en la alteración. Y afirma que la forma de toda alteración (*die Form einer jeden Veränderung*: B 252 A 207), independientemente de la consideración material de los estados de la alteración, puede ser considerada *a priori* según la ley de la causalidad y según las condiciones del tiempo. Según la condición del tiempo como magnitud, la alteración es un tránsito entre estados opuestos e implica tanto el tránsito de un estado a otro como los límites en los que ese tránsito transcurre (porque ambos límites determinan, respectivamente, el estado inicial y el final). Ahora bien, los fenómenos son determinables *a priori* en el tiempo como efecto según la ley de la causalidad.¹⁰ Y esto es porque

9 En el contexto del análisis de los argumentos trascendentales y en su interpretación del argumento de la segunda analogía, Graham Bird (1989) afirma que es precisamente aquí (en lo que nosotros consideramos como segundo nivel de justificación del principio) donde se encuentra la refutación de la postura escéptica en lo que respecta al nexo necesario en la relación causal. En efecto, el intérprete considera que la argumentación orientada a mostrar la necesidad del principio causal comprendido en general y su necesaria antecendencia con respecto a la determinación del orden implicado en la sucesión objetiva, es lo que permitiría refutar (al invertir) el planteo humeano (en el que el análisis parte de la consideración de las relaciones causales particulares). Bird interpreta este proceder argumentativo que lleva a cabo una “inversión” de las premisas, en analogía estructural con el argumento de la “Refutación al idealismo”: “The general pattern of the dispute between Hume and Kant in this context is, consequently, similar to that in the Refutation of Idealism. There it was suggested that Kant argues against the Idealist priority of inner over outer experience, and in the Second Analogy Kant similarly argues against the empiricist priority accorded to particular causal claims over the general causal principle.” (p. 33). Su posición es digna de ser considerada, porque conduciría a sostener la tesis de que sólo suponiendo establecida la prueba de la validez del principio causal general (que llevaría a una interpretación “fuerte” del argumento) podría sostenerse que el empirismo escéptico es refutado.

10 A partir de esta consideración sobre la ley de la continuidad en las alteraciones, Eric Watkins (2005) encuentra la base para su interpretación del modelo causal kantiano. En efecto, comprende la causa en los términos de “causalidad de la causa” y con una actividad de eficacia continua que, aunque dada en el tiempo, es en sí misma indeterminada, p. 256 y ss.

el tiempo es la forma de la intuición y la condición formal bajo la cual los fenómenos se subsumen bajo las condiciones de determinación de la apercepción transcendental, condición última de la determinación del orden de los fenómenos según la ley de la causa y el efecto. De esta manera, la prueba que concierne al segundo nivel de justificación del argumento concluye:

Por eso, el principio de la relación causal en la sucesión de los fenómenos vale también *para todos los objetos de la experiencia* (bajo las condiciones de la sucesión), porque él mismo es el *fundamento (Grund) de la posibilidad de la experiencia* (B 247, énfasis mío).

2.3. Tercer nivel de justificación.

El tercer nivel de justificación puede analizarse considerando la relación -explícitamente puesta por Kant, entre el principio transcendental (dinámico) de la causalidad y el principio lógico-metafísico de razón suficiente de la metafísica dogmática. Esta relación, caracterizada en los términos de prueba transcendental, nos aproxima al carácter del principio causal como principio transcendental del entendimiento :

Esta regla, empero, para determinar algo según la sucesión del tiempo, es: que en aquello que precede ha de encontrarse la condición bajo la cual el acontecimiento siempre (es decir, necesariamente) sigue. Por consiguiente, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, a saber, del conocimiento objetivo de los fenómenos en lo que respecta a la relación de ellos, en la serie sucesiva del tiempo (B 246/ A 201).

Puede entenderse la relación entre el principio de razón suficiente y el principio causal a partir de los intentos de *prueba* de la validez y de la restricción del uso del principio de razón suficiente por el principio causal, esto es, puede entenderse esta relación a partir de la condición para considerarlo como un principio propiamente *objetivo*. Así, la única manera de probar el principio de que todo lo que

acontece tiene una razón *antecedentemente* determinante es a través de la consideración de la regla causal y es mostrando que sin esa regla es imposible la determinación de un acontecimiento o alteración en el tiempo con referencia objetiva en la experiencia. Esta prueba incluye la restricción del uso de la regla causal misma: la relación de dependencia que encierra el concepto puro sólo se comprende en la experiencia y en su uso empírico a partir de la experiencia de la alteración bajo las condiciones de sucesión en tanto ésta manifiesta una determinación temporal objetiva.

3. El segundo tratamiento de la causalidad en la Tercera analogía de la experiencia.

Además de que es preciso distinguir entre los diversos niveles de justificación del principio causal de la segunda analogía de la experiencia y con esto, comprender que en el primer nivel de justificación la causa no se da *en* la sucesión temporal sino que es determinante de ella en cuanto a esta sucesión se la comprende como alteración o como efecto, el principio de la tercera analogía podría interpretarse como completando el análisis sobre el principio causal en sus dos posteriores niveles, porque establecería las *condiciones objetivas* de su aplicación a las sustancias fenoménicas. En este sentido, es posible argumentar tanto la consistencia argumental como la relevancia del argumento de la tercera analogía. En efecto, el principio causal centrado en la segunda analogía es insuficiente para dar cuenta de la causalidad en su aplicación a todos los objetos de la experiencia en la medida en que se comprendan como sustancias fenoménicas (determinantes y determinadas en una naturaleza, es decir, como siendo objetos subsumidos bajo leyes). Además, si la segunda analogía de la experiencia ha planteado la prueba trascendental del principio de razón suficiente, la conexión sistemática entre las tres analogías de la experiencia revela que aquella prueba (con la consecuente restricción de su validez) es incompleta sin el tratamiento de la tercera analogía de la experiencia.

3. 1. La estructura argumental de la tercera analogía.

De acuerdo con la edición de 1787, el principio de la tercera analogía se formula de la siguiente manera:

Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad: Todas [Alle] las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en universal [*durchgängig*] acción recíproca. (B 256)

La estructura argumentativa podría esquematizarse del siguiente modo, diferenciando en ella dos líneas argumentativas:

1. Primera línea argumentativa (B 256 - B 258)

- a. El primer paso del argumento comienza con una primera noción de las cosas simultáneas, estableciendo las condiciones de su conocimiento en el nivel de la percepción empírica: el orden de nuestra aprehensión es reversible y las percepciones son secuenciales y recíprocas.
- b. Pero tener percepciones secuenciales recíprocas no es una condición suficiente para el conocimiento de la simultaneidad de los *objetos*, ahora definida como la existencia de lo múltiple en el *mismo tiempo*.
 - b.1) La síntesis de la aprehensión de la imaginación hace posible una reversibilidad sólo subjetiva, con percepciones secuenciales (una a la vez) y no es posible, a partir de esta síntesis en el nivel de la percepción, referir las percepciones en el sujeto a objetos que existen en el *mismo* tiempo.
 - b.2) El tiempo mismo no puede ser percibido, de modo tal que no puede servir de fundamento para el conocimiento de la simultaneidad objetiva.
- c. Se requiere de un fundamento objetivo, de un concepto del entendimiento, para que la *sucesión recíproca* de las percepciones (implicada en la noción de reversibilidad)

tenga referencia a los objetos, de modo tal que de ellos pueda decirse que existen en el mismo tiempo.

d. Lo que determina objetivamente la posición en el tiempo es la relación de influjo (resultado de la segunda analogía); la sucesión *recíproca* que se manifiesta en la percepción subjetiva ha de ser determinada conforme a la relación de influjo recíproco (comunidad o acción recíproca), donde las sustancias tienen el fundamento de determinación en las otras.

2. Segunda línea argumentativa (A 212/B 258): Si las sustancias estuvieran causalmente aisladas (tal que ninguna obrase o recibiese influjos de otras) su simultaneidad no sería objeto de percepción posible y “la existencia de una [sustancia] no podría conducir a la existencia de otras [sustancias] por ningún camino de la síntesis empírica”.

De manera análoga con el argumento de la segunda analogía, el argumento se estructura de acuerdo con concepciones de simultaneidad que corresponden respectivamente, con el curso del tiempo subjetivo y el orden del tiempo objetivo. La primera concepción de la simultaneidad tiene como fuente subjetiva la posibilidad de la reversibilidad secuencial de las percepciones. Esta reversibilidad es, precisamente, lo que no puede ocurrir si hay una determinación objetiva de la sucesión, tal como la segunda analogía de la experiencia se ocupó en probar. Pero aquí la posibilidad de la reversibilidad en la aprehensión, que está implícita en la experiencia de la percepción de las sustancias como simultáneas, no será investigada como aquello que carece de determinación objetiva, sino como lo que se sigue de un tipo de determinación distinto del de la segunda analogía, a fin de que la noción de simultaneidad se comprenda como la existencia de las sustancias en el *mismo* tiempo (*die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit*:B 257).

Que las sustancias sean percibidas como existiendo en el mismo tiempo demanda una determinación para que la relación temporal de la simultaneidad sea objetiva, de modo tal que sea lo que está a la base de la experiencia subjetiva bajo la forma de la sucesión recíproca de las

percepciones y de la indiferencia en el orden secuencial de su aprehensión. Lo que se aprehende por la síntesis de la imaginación es siempre sucesivo y secuencial, sólo manifiesta en el sujeto una percepción a la vez: cuando una está presente, la otra no lo está; pero la experiencia propia que es objeto de la investigación se refiere a que las percepciones puedan “seguirse recíprocamente unas a otras” como consecuencia del conocimiento de su existencia en el mismo tiempo. En esta nueva consideración de la simultaneidad, el orden indiferente en la sucesión subjetiva se manifiesta como el resultado de una determinación objetiva particular. La exigencia de encontrar el fundamento de esta determinación llega entonces a la necesidad de un concepto y Kant lo caracteriza aquí primariamente como aquel de la sucesión recíproca (*wechselseitige Folge*) de las determinaciones de las sustancias que existen simultáneamente unas fuera de otras (B 257). Hay aquí entonces una noción de “sucesión recíproca” y una caracterización ulterior de la relación temporal de la simultaneidad como aquella que es inescindible de la consideración de las sustancias en la intuición del espacio (“unas fuera de otras”).

Ahora bien. La posibilidad de la reversibilidad en la aprehensión secuencial no debería interpretarse como la afirmación de que aquí la relación causal tiene la forma de una serie reversible. En primer lugar y de manera coherente con el análisis sobre el necesario nexos causal en la segunda analogía, porque en cada secuencia aprehendida no se da la causa en el tiempo. Si la causa no se da *en* la sucesión sino como determinándola como objetiva en cuanto efecto, la recíproca sucesión no subvierte el orden necesario en el nexos causal porque en ningún caso la causa se da en la forma de la sucesión como efecto. En segundo lugar y más especialmente, porque la sucesión recíproca refiere a alteraciones que suceden en al menos dos objetos (diferenciados según su diversa localización espacial) por lo que en la aprehensión reversible no se presenta *una* serie, sino al menos dos series diversas en una aprehensión que siempre es secuencial. Si estamos ante diversas alteraciones y éstas se corresponden con diversas secuencias perceptivas, entonces, la indiferencia en el orden de su aprehensión manifestaría, antes que la negación del nexos irreversible que se presenta en la relación causal, que todo es *consecuencia*.

Cada secuencia temporal corresponde a alteraciones de diversos objetos, diferenciados por su localización espacial. La tercera analogía es relevante porque no añade meramente la exigencia de la multiplicidad en las relaciones causales entre las sustancias. Antes bien, construye una argumentación tal para dar cuenta de sus relaciones mutuas, en tanto múltiples, en una única experiencia. La mera exigencia de que las relaciones causales sean múltiples en una experiencia no bastaría por sí misma para que no sean comprendidas como series *paralelas* y desconectadas entre sí si no hubiera una determinación más originaria de su relación *mutua* en un mismo tiempo y diferenciadas en el espacio. Esto es lo que añade la segunda parte del argumento: si no hubiera una determinación originaria de las relaciones mutuas entre las sustancias, la experiencia comenzaría y culminaría en la experiencia de cada objeto.

Es aquí donde es posible comprender la relevancia de este segundo tratamiento de la causalidad en las analogías y esta relevancia está en que aquí se encuentra una mayor profundización en la concepción crítica de la causalidad. Lo que el influjo recíproco determina es la recíproca sucesión en la conciencia subjetiva, pero ésta última determinación asciende hacia aquello que no se encontraba desarrollado en la segunda analogía: la existencia de la causa y la efectuación del efecto en el *mismo* tiempo objetivo (en una única experiencia). La simultaneidad de las determinaciones de las sustancias como coexistentes es efecto de una determinación más originaria que estaba presupuesta en la segunda analogía (en la medida en que hay que suponer la sustancia como causa, dado el efecto como alteración, y el efecto corresponde a la determinación del cambio en otra u otras sustancias, cognoscibles por sus accidentes). La determinación más originaria de las múltiples sustancias concierne específicamente a una determinación objetiva temporo-espacial, en tanto que pertenecen a una única *experiencia*. Así, la síntesis peculiar del principio de la tercera analogía atiende a aquello que estaba presupuesto como *exigencia* en la segunda: en la formulación de la tesis de que sólo la relación de influjo determina objetivamente la posición en el tiempo se suponía que “los fenómenos mismos deben determinarse unos a otros sus lugares en el

tiempo, y hacerlos necesarios a éstos en el orden temporal” (B 245). Y principalmente, es la condición del objeto como objeto de experiencia (o substancia fenoménica):

la simultaneidad de las sustancias en el espacio no puede conocerse en la experiencia de otra manera que bajo la presuposición de una acción recíproca de las unas sobre las otras; esta es, por consiguiente, también la condición de la posibilidad de las cosas mismas como objetos de la experiencia.
(B 258)

Las condiciones del conocimiento de la simultaneidad de las sustancias son las condiciones de los objetos como objetos de experiencia. Si en el segundo nivel de justificación del principio de la segunda analogía se afirmaba que la condición del conocimiento de la sucesión objetiva era la condición del objeto de la experiencia *bajo las condiciones de la sucesión*, aquí se afirma que aquello que se determina en los objetos es temporo-espacial.

Es porque se constituye una unidad en la experiencia de los efectos de las sustancias en el espacio, que no puede afirmarse una serie causal trascendente a las determinaciones causales recíprocas. Es por esto, entonces, que se brinda también en este argumento una condición de aplicación del principio causal, que afirma que todo suceso tiene una causa antecedentemente determinante, de la cual el acontecimiento da una señal en la experiencia. Y por esto mismo se completa la prueba del principio de razón que comenzaba en el argumento de la segunda analogía: en cuanto establece una nueva condición de aplicación universal del principio *en* la experiencia, al mismo tiempo restringe la validez de su uso. Así, el principio no puede *anularse* en su sentido por la asunción de ninguna causa que trascienda la interconexión de las sustancias en una única experiencia.

4. Consideraciones finales.

Una vez expuesto el análisis para dar razón de la consistencia argumental puede sostenerse, además, la relevancia del argumento de la tercera analogía en el contexto de la teoría crítica de la causalidad. Si sólo el influjo causal puede determinar las posiciones en el tiempo, esta tesis se manifiesta parcial si no se asciende a las condiciones universales de tal determinación *en un mismo tiempo* y en el espacio. Ahora bien, estas condiciones son las de la comunidad dinámica. Así, el argumento de la tercera analogía es por demás relevante si el análisis de la causalidad no pierde de vista el problema de la constitución de los objetos de experiencia como sustancias fenoménicas (y creemos que no debe perderse de vista) puesto que comprender la relación de influjo entre las sustancias requiere comprender la relación de su influjo recíproco.

Referencias bibliográficas:

AQUILA, Richard E. *Necessity and Irreversibility in the Second Analogy*. In: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n.2, pp. 203-215, 1985.

BAYNE, Steven. *Kant on Causation. On the Fivefold Routes to the Principle of Causation*. New York: State University of New York Press, 2004.

BIRD, Graham. *Kant's Transcendental Arguments*. In: Schaper, Eva; Vossenkuhl, Wilhelm: *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 21-39, 1989.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

STRAWSON, Peter. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, Routledge University Press, 1966.

THORPE, Lucas; PAYNE, Charlton. *Kant and the Concept of Community*. Rochester: University of Rochester Press, 2011.

WATKINS, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Algunos temas problemáticos de la deducción A

Mario Caimi (CONICET/UBA)

Sabemos que Kant redactó varias versiones de la Deducción transcendental. La variedad de versiones hace notar que nunca quedó muy satisfecho de las que iba proponiendo. Eso hace sospechar que hay, en las diversas versiones de la Deducción, elementos conflictivos. Quisiera dedicar mi exposición a la presentación de algunos de esos elementos problemáticos, con la esperanza de estimular una discusión sobre ellos. Voy a plantear solamente interrogantes; no ofreceré respuestas, porque no puedo alcanzar soluciones definitivas para esos problemas.

Es conocido el libro de Carl sobre Deducción A. No voy a desarrollar toda la argumentación tan bien expuesta en ese libro. Sólo me voy a limitar a examinar cuatro temas problemáticos; tres de ellos no vuelven en la Deducción B. En otro de sus trabajos sobre la Deducción, el prof. Carl señala otras cuestiones problemáticas de la Deducción (Carl 1989 p. 6). Pero en esta exposición solamente voy a llamar la atención sobre cuatro asuntos:

- 1) La sinopsis.
- 2) El aparente psicologismo.
- 3) La división en Deducción subjetiva y Deducción objetiva.
- 4) El concepto de objeto en la Deducción.

1) La sinopsis. En A 94 y A 97 atribuye Kant al “sentido” (entiendo que quiere decir a la sensibilidad) una “Synopsis des Mannigfaltigen a priori”. A esa synopsis “le corresponde siempre una síntesis” (A 97), con lo cual se distingue la síntesis (operación del entendimiento) de la synopsis (atributo de la sensibilidad, del que no se explica si es una operación o es algo diferente). En las “Sachliche Erläuterungen” de la edición académica no

hay ninguna aclaración. Vaihinger explica que la sinopsis “consiste en una visión de conjunto pasiva, receptiva y externa”. Reconoce que es “una especie de síntesis, pero una síntesis que consiste en una yuxtaposición y en una sucesión solamente externas y de orden inferior.”¹ En otro pasaje referido a la estratificación temporal de la Deducción A Vaihinger indica que no debemos dar importancia a la aparente operación sintética sugerida por la palabra “synopsis”. Ésta indica solamente “la conjunción exterior sin ningún enlace interno” y es propia de la conciencia animal.² De Vleeschauwer retoma esa observación de Vaihinger; distingue la sinopsis de la síntesis y advierte que la expresión “sinopsis” “no tiene un significado claramente definido”.³ El hecho de que la sinopsis pertenezca a la Estética más que a la Deducción (como lo señala De Vleeschauwer)⁴ no resuelve el problema de la justificación del uso de esa expresión en la *Crítica*. Carl (1992, 146) explica la sinopsis como la producción de una imagen en la sensibilidad. La unidad de esa imagen es lo que está significado con la sinopsis del sentido. La sensibilidad copia en una imagen la multiplicidad dada; “La intuición sensible tiene el carácter de una copia; y la copia se basa en el “tomar conjuntamente” datos aislados; por eso, la intuición sensible contiene una sinopsis”.⁵ Pero hay que notar que ya en esta explicación de Carl se hace mención de un “Zusammennehmen”, de una cierta conjunción, de la que es muy difícil separar el pensamiento de una operación activa. Kant dice en A 120 que las percepciones, en la mente, se encuentran dispersas y aisladas, y que no es la sensibilidad la que les puede conferir unidad mediante un enlace.

1 “Der Sinn hat wohl eine Synopsis des Mannigfaltigen, aber diese besteht, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, in einem passiven, rezeptiven, äusserlichen Zusammenschauen; freilich ist dies auch schon eine Art Synthesis, aber eine ganz niedere, ein rein äusserliches Neben- und Nacheinander. Ein eigentliches innerliches Zusammensetzen und Zusammenfügen kommt doch erst durch die eigentliche Synthesis als spontanen aktiven Akt zustande.” Vaihinger (1902) p. 37.

2 “[D]as äusserliche Nebeneinander ohne inneres Band” Vaihinger (1902) p. 63, nota.

3 “ [N]’a pas de signification nettement définie.” De Vleeschauwer (1976) Vol. II, p. 195. Sin embargo, De Vleeschauwer explica la sinopsis como una ordenación de las representaciones aisladas, que gracias a la “pura receptividad subjetiva” quedan “yuxtapuestas y sucesivas” (De Vleeschauwer 1976, vol. II p. 231). Sigo sin entender cómo es que la pura receptividad puede tener esa actividad de ordenación, que implica una actividad de síntesis.

4 De Vleeschauwer (1976) Vol. II p. 195 nota.

5 Carl (1992), 146 nota: “Weil sinnliche Anschauung den Charakter der Abbildung besitzt, und weil die Abbildung auf dem “Zusammennehmen” einzelner Daten beruht, enthält die sinnliche Anschauung eine Synopsis”.

Shaddock (2015, p. 281s.) interpreta aquellos pasajes en que Kant parece atribuir a espacio y tiempo una unidad propia, diciendo que esto no se refiere a que el espacio y el tiempo se representen por una síntesis de la imaginación, sino que indica que el espacio y el tiempo “suministran una base intuicional a nuestro juicio” en asuntos de geometría, y por consiguiente tienen una estructura categorial. Shaddock establece como premisa que “todo lo que suministre una base intuicional para nuestros juicios tiene que tener la misma estructura que el juicio, una estructura categorial”.⁶ En su explicación de la Deducción Shaddock (2015) parece vacilar entre una concepción de espacio y tiempo como intuiciones cuya unidad es producto de la actividad sintética de la imaginación, y una concepción según la cual esa estructura categorial de espacio y de tiempo resulta ya sólo de la mera manera de ser o constitución de espacio y del tiempo mismos.⁷

Este mismo tema de la unidad originaria del espacio y del tiempo ha sido tratado por Alfredo Ferrarin con referencia al espacio. Ferrarin sostiene que mientras en la Estética sólo se trata de explicar la idealidad transcendental del espacio (y por eso no se toca el tema de la necesaria configuración sintética de él), la teoría completa del espacio exige que éste se configure mediante un acto de unificación, sea éste una síntesis o una sinopsis (Ferrarin 2006, p. 22). Según lo entiendo, Ferrarin deja indeterminado si se trata de una síntesis categorial o de una sinopsis.

En su reciente libro sobre la Deducción transcendental, Allison advierte que si bien es evidente que la sinopsis debe entenderse de manera etimológica, como “ver conjuntamente”, eso no puede interpretarse como si quisiera decir que los elementos de una multiplicidad compusieran, gracias a la sinopsis, esa multiplicidad para formar con ella alguna especie de totalidad; ya que eso sería incompatible con la pasividad de la sensibilidad.⁸

Pero aparte de las interpretaciones que hacen los comentaristas, lo que dice el mismo Kant acerca de que la sensibilidad contiene o abarca, en la sinopsis, la multiplicidad, parece algo poco compatible con la pasividad de la

6 “Whatever provides the intuitional basis for our judgement must have the same structure as judgement, a categorial structure.” Shaddock 2015, 281.

7 “Space and time provide a basis in intuition for our judgements, so are categorial” (Shaddock 2015, 282).

8 Allison (2015) p. 201, nota.

sensibilidad. La expresión sinopsis parece dar a entender que hay cierto ejercicio de la espontaneidad en la sensibilidad. Algo semejante se presenta en la Ded B, en la nota a B 160, donde Kant hace notar que el espacio no es solamente una forma de la intuición, sino que es una intuición formal que contiene cierta unidad. Es cierto que esa unidad la tiene el espacio cuando es “representado como objeto”, es decir, cuando es sintetizado categorialmente. Pero en el texto (antes de la nota) dice que “El espacio y el tiempo no están representados a priori meramente como formas de la intuición sensible, sino como intuiciones (que contienen una multiplicidad), y por consiguiente, con la determinación de la unidad de esta multiplicidad en ellos (véase la Estética transc.)”⁹

Por todo esto, el concepto de sinopsis me parece problemático; es el primer problema que quisiera plantear aquí, confesando que no tengo una solución para él.

2) La psicología. Hamann dice en una carta a Herder del 17 de mayo de 1779 que durante la redacción de la *Crítica de la razón pura* Kant tiene sobre su escritorio el libro de Tetens sobre el entendimiento humano.¹⁰ Pero Tetens sigue, según su propia declaración, un método empirista, y su explicación del entendimiento es psicológica.¹¹ Es seguro (por la citada carta de Hamann) que Kant siguió

9 “Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt (siehe transsc. Ästhet.)” (B 160).

10 Ya Überweg (1957) p. 482 dice que los *Philosophische Versuche* de Tetens son una investigación empírica: “In vorsichtiger [...] Analyse gehen diese Versuche auf eine Zergliederung des Seelenlebens vom Standpunkt der Erfahrung aus. Es ist die Überzeugung von Tetens, dass die Untersuchungen der Seele nicht mit metaphysischen Betrachtungen anfangen, sondern nur mit ihnen endigen dürfen. Die psychologische Analyse muss vorhergehen.” Para una exposición de las relaciones de la filosofía transcendental kantiana con las tesis de Tetens en los *Philosophische Versuche* de Tetens véase Allison (2015), pp. 143 – 163.

11 “Was die **Methode** betrifft, deren ich mich bedient habe, so halte ichs für nöthig, darüber zum / voraus mich zu erklären. Sie ist die **beobachtende**, die **Lock** bey dem Verstande, und usere Psychologen in der Erfahrungs-Seelenlehre befolgt haben. Die Modifikationen der Seele so nehmen, wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden; diese sorgfältig wiederholt, und mit Abänderung der Umstände wahrnehmen, beobachten, ihre Entstehungsart und die Wirkungsgesetze der Kräfte, die sie hervorbringen, bemerken; alsdann die Beobachtungen vergleichen, auflösen, und daraus die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten und deren Beziehung auf einander aufsuchen; diess sind die wesentlichsten Verrichtungen bey der psychologischen Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruhet. Diese Methode ist die Methode in der Naturlehre; und die einzige, die uns zunächst die Wirkungen der Seele, und ihre Verbindungen unter einander so zeigt, wie sie wirklich sind, und dann hoffen lässt, Grundsätze zu finden, woraus sich mit Zuverlässigkeit auf ihre Ursachen schliessen, und dann etwas gewisses, welches mehr als blosser Muthmassung ist, über die Natur der Seele, als des Subjekts der beobachteten Kraftäusserungen, festsetzen lässt.” Tetens (1777) “Vorrede”, p. III – IV..

ese libro de Tetens durante la redacción de la *Crítica de la razón pura*. ¿Cuál ha sido la función de ese modelo que Kant sigue? ¿Hay que entender algunos pasajes de la Ded. A como si fueran descripciones psicológicas, descripciones del funcionamiento de la mente? Claudio La Rocca indica que no hay separación neta del campo psicológico-empírico y el campo transcendental: “Le due forme di analisi della soggettività non si svolgono su terreni separati.” (La Rocca 2010, p. 410). También Vaihinger hace notar (con especial referencia a los juicios sintéticos a priori) que sería tan erróneo interpretar la doctrina crítica como si fuera una descripción de hechos psicológicos, como lo sería el excluir enteramente de ella toda referencia a la psicología:

“Si bien la interpretación puramente psicológica es un error más grave que la puramente basada en la teoría del conocimiento, el aspecto psicológico no debe ser ignorado de ninguna manera.”

¹² Carl admite que el aspecto subjetivo de la deducción A puede dar lugar a la sospecha de que ese texto desarrolle una especie de psicología cognitiva. Pero señala que Kant mismo reconoció y desechó esa posibilidad (Carl 1992, 52). También Allison (2015, 202) muestra que la deducción A, en sus partes subjetivas, no se reduce a una descripción psicológica. Si bien Paul Guyer sostiene que la Deducción no puede basarse en una argumentación psicológica, reconoce sin embargo que se encuentran en la Deducción pasajes que indudablemente son de carácter psicológico: “En los varios intentos de Kant de producir una deducción satisfactoria hay una línea argumental que puede muy bien ser psicológica.”¹³ De aquí surge el problema de trazar el límite entre la psicología y la lógica transcendental en el caso particular de la Deducción A. La presencia de Tetens en el proceso de redacción de la *Crítica* está allí como un hecho que precisa ser explicado.

12 Vaihinger (1970) 1. Band p. 323. “Ist auch die rein psychologische Auffassung ein schwererer Irrthum als die rein erkenntnisstheoretische, so darf die psychologische Seite doch keineswegs ignoriert werden.”

13 Guyer 1989, p. 56: “There is one line of argument in Kant’s many attempts to produce a satisfactory deduction that may well be psychological [...] This is the argument [...] that the objective validity of the categories may be derived from the act of a priori synthesis of any possible manifold, which is necessary to explain our a priori certainty of the numerical identity of the self [...] in any such manifold.” Bien observa Carl (1989), p. 20, que el propósito de la Deducción no es, como sostiene Guyer, explicar la certeza a priori de la unidad del yo pensante. Antes bien, esa certeza a priori es sólo un instrumento conceptual necesario para explicar la posibilidad de la experiencia.

Las explicaciones que se han sugerido son muy variadas. Hay quienes no solamente admiten la presencia de elementos psicológicos en la Deducción, sino que reducen a ésta a una argumentación psicológica y la interpretan como un texto de psicología del conocimiento. Ya en el S. XIX la interpretaron así Helmholtz y Fries,¹⁴ y en nuestros días han sostenido posturas cercanas a éstas Patricia Kitcher, Hans-Georg Hoppe y otros. Así parece entender la cuestión Strawson cuando no solamente admite la presencia de una investigación psicológica en la Deducción A, especialmente en el pasaje preparatorio que contiene la doctrina de la triple síntesis, sino que sugiere que la Deducción entera no es más que una brillante anticipación de los resultados de la psicología: “Gran parte del lenguaje de la deducción kantiana – especialmente en la teoría de la triple síntesis – invita e incita a interpretarla en términos de casos particulares de acontecimientos y procesos [...]. ¿No podría ser que la teoría kantiana de la síntesis, interpretada de esa manera, tuviera al menos algo análogo con las teorías empíricas de los psicólogos fisiológicos? Si fuese así, [...] la teoría kantiana de la síntesis, entendida *de ese modo*, podría ser considerada una brillante anticipación imaginativa de los resultados de la investigación científica”.¹⁵ De la misma manera, Hoppe sostiene que los pasajes que podríamos llamar “psicologistas” deben tomarse de manera literal; incluso llega a decir que la entera Deducción es una pieza de psicología.¹⁶ Carl (1989, p. 5) admite que Kant se expresó, en la Deducción, con los términos propios de una psicología cognitiva, y trata de explicarse por qué lo hizo así. Sugiere que la evolución de la Deducción pasa por un momento, en 1780, en el que la explicación de la unidad y regularidad de las representaciones se basa en una teoría de las facultades cognitivas y en

14 Sin embargo, Christian Bonnet (1997) sostiene que la opinión de que Fries es psicologista en su interpretación de la filosofía kantiana es una “fábula”.

15 Strawson (1989), pp. 76s.: “Much of the language of Kant’s deduction – notably in the theory of the threefold synthesis – does invite and encourage interpretation in terms of particular occurrences of events and processes / [...] that culminate in the application of concepts falling under the categories. May it not be that the Kantian theory of synthesis, interpreted in this style, has at least analogues [...] in the empirical theories of the physiological psychologists? If so, [...] the Kantian theory of synthesis, understood in *this way*, could be seen as a brilliantly imaginative anticipation of the results of scientific investigation – indeed of what might [...] be called «the physiology of inner sense.»”.

16 Hoppe (1988).

la teoría de la cooperación de ellas en la función de síntesis.¹⁷ Eso produce la apariencia de una concepción psicológica de la Deducción, cuando en realidad es la expresión de la evolución del pensamiento de Kant acerca del fundamento de la Deducción: La conexión necesaria de las representaciones no se basa ya en la unidad del yo, sino en la pertenencia de ellas a una conciencia. La Rocca también admite la importante presencia de elementos psicológicos en la teoría kantiana del conocimiento, y en particular en la teoría de la triple síntesis que encontramos en la Ded. A: “è notevole il peso esercitato dalle considerazioni di ordine psicologico se non sulla fondazione, certamente sullo sviluppo e la configurazione anche argomentativa delle teorie kantiane, anche in ambito specificamente trascendentale. Valga come esempio il richiamo alla natura psicologico-empirica della immaginazione riproduttiva”.¹⁸ Para resolver la tensión que se genera entre los dichos del mismo Kant contra la Deducción psicológica de Locke, por una parte, y la inclusión de las reflexiones de Tetens, por otra parte, La Rocca recurre a interpretar esos pasajes como *metáforas* psicológicas en la Deducción. La incómoda presencia de la psicología se justifica declarándola meramente metafórica: “Kant si è servito, nel suo tentativo di rifondazione filosofica, di linguaggi che aveva a disposizione nella sua epoca, ed in particolare di metafore giuridiche e psicologiche”.¹⁹ Tanto es el peso de ese vocabulario psicológico, que La Rocca sugiere sustituirlo por “una terminologia e un modello semiotico-linguistici” (La Rocca, ebenda). ¿Debemos aceptar la presencia de elementos psicológicos en la Deducción A? Y si es así, ¿por dónde pasa, en el texto, la línea de frontera entre lo psicológico y lo transcendental?

En la *Crítica de la razón pura* Kant se vuelve contra el psicologismo de manera decidida, cuando en la KrV se señala que una deducción empírica a la manera de Locke sería una manera equivocada de concebir el problema de la Deducción. Sin embargo, como lo señalé antes, son varios los intérpretes que de diversas maneras y por diferentes caminos se inclinan por una lectura

17 Carl (1989) 19.

18 La Rocca 2010, 409.

19 La Rocca 1999, p. 98. Diez años después, La Rocca explica que la diferencia entre la descripción psicológica empírica y la argumentación lógico-transcendental es solamente de propósito: la filosofía transcendental busca establecer las reglas necesarias del pensar, mientras que la psicología constituye el primer paso, empírico, que es la identificación de las facultades de la mente (La Rocca 2010, p. 411s.).

psicológica de los textos kantianos.²⁰ El segundo problema que quisiera presentar aquí es el de trazar el límite entre lo que es psicología empírica y los resultados de la lógica trascendental en la Deducción; esto incluye el problema de evaluar la naturaleza y la función de los pasajes de la Deducción A que pueden entenderse como exposiciones de una argumentación psicológica.²¹

3) Deducción objetiva y subjetiva. En A XVI – XVII Kant indica que la Deducción tiene dos lados, uno subjetivo y uno objetivo.²² En la bibliografía se encuentran muy diversas indicaciones acerca de dónde está, en el texto, la Deducción objetiva, y dónde está la subjetiva. Posiblemente esté justificada la distinción de ellas; pero no hay un acuerdo completo ni sobre qué es cada una, ni acerca de dónde se encuentran, ni de cuál es exactamente la función que cumplen. Carl advierte que la distinción kantiana entre deducción objetiva y subjetiva (o más precisamente, entre dos lados de una misma deducción) “ha dado ocasión a confusiones y a controversias interminables” (Carl 1992, p. 44). Tanto en Carl (1989, p 250, nota 8) como en Carl (1992, pp. 48 – 50) se encuentra una exposición de las explicaciones de esa distinción de ded. objetiva y subjetiva por diversos intérpretes. Se advierte, en esos resúmenes ofrecidos por Carl, que no hay consenso entre los intérpretes, ni acerca de la locación precisa de las dos deducciones en el texto de la Ded. A, ni acerca

20 Su l'intreccio da filosofia trascendentale e psicologia nella filosofia anglosassone del XIX secolo, e anche su i representanti del progetto di “naturalizzazione di Kant” si veda Pallenberg 2006.

21 La Rocca (2010, p.427) ve en las nuevas tendencias de la filosofía (especialmente en la filosofía de la mente) una valorización de las contribuciones psicológicas kantianas, más que un resto psicológico en los textos de filosofía trascendental.

22 Texto de A XVI – XVII: “Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe *a priori* darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Bezie / hung zu betrachten; und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 [B 123 - B 124] gesagt wird, allein hinreichend sein kann.”

de los límites que pueden separar las dos deducciones.²³ Incluso algunos autores sugieren que es preferible prescindir de la distinción de deducción subjetiva y objetiva (Carl 1992, p. 50).

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la Deducción subjetiva comienza, según De Vleeschauwer,²⁴ en A 95, allí donde dice “Zweiter Abschnitt. Von den Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung”. Para ese autor, la deducción subjetiva consiste en la exposición “de la constitución del mundo intuitivo por medio de las funciones sintéticas del sujeto” o bien en la exposición de “las fases psicológicas de la constitución del objeto”. La deducción objetiva comienza, según De Vleeschauwer (1976, p. 320), en la “tercera sección” de la Deducción A (A 115). Consiste en la demostración de que la objetividad resulta de una referencia recíproca “del *a priori* mental y de los datos empíricos” (De Vleeschauwer 1976, p.326). Paton advierte que en la primera edición Kant no separa de manera explícita la deducción subjetiva de la objetiva (Paton 1970, vol 1 pág. 241); pero al comentar la deducción A procura establecer esa distinción. Según Paton, la deducción objetiva está en A 92s., aunque aclara que no queda confinada en ese único pasaje (Paton 1970, vol. 1, p. 241) y aparece de nuevo, p. ej., en A 96s.. La deducción subjetiva empieza en A 94 (Paton 1970, vol. 1, p. 341n.). Describe la Ded. objetiva como aquella en la que se trata de demostrar que las categorías son condiciones sólo bajo las cuales algo puede ser pensado como un objeto. Paton sigue el texto del prólogo de

23 Carl (1989), p. 250, nota 8: “The interpretation of this distinction is controversial. B. Erdmann, *Kants Kritikismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig, 1878, rpt. Hildesheim, 1973), p. 24; and R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass., 1963), p. 85, relate the distinction in different ways to the different sections of the second chapter of the *Analytic*. According to H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 1 (London, 1961), the subjective deduction consists in the enumeration of the “three original powers” of the soul at A 94 (p. 345) which, in fact, is not a deduction at all. He freely admits that he can't make much sense of the distinction (p. 241). A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1, 2d. ed. (Leipzig, 1908), p. 504, gives the today prevailing interpretation that the subjective deduction is some kind of speculative psychology so dominant in the first edition and fortunately removed in the second edition of the second edition of the first *Critique*. I follow M. Heidegger's thesis, but not his argument for it, that the subjective deduction is the most important one; cf. his *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt, 1977), p. 331. – In my opinion, the subjective deduction is based on the consideration of “the subjective sources which form the a priori foundation of the possibility of experience in their transcendental constitution” (A97) and consists essentially in the argument given in the fourth paragraph of the “Preliminary Explanation” (A111 – 12) and is developed, from different points of view, in the third section of the second chapter of the *Analytic* (A115 – 28).”

24 De Vleeschauwer (1976) vol. 2, p. 221.

A cuando afirma que la deducción objetiva es la esencial para la deducción, aunque la deducción subjetiva tenga también gran importancia (Paton 1970, p. 240). Carl (1989, 17), presenta la deducción objetiva como la demostración de que las categorías se refieren necesariamente y a priori a objetos de la experiencia. Esa demostración se basa en que sólo por medio de las categorías se puede pensar un objeto de la experiencia. Pero es la Deducción subjetiva la que forma la argumentación más importante de la Deducción A. Carl sostiene que la Deducción subjetiva es “el proyecto más importante y ambicioso de la Deducción de las categorías” (Carl 1989, 18. Nótese la diferencia con Paton). La Deducción subjetiva no consiste, según Carl, ni en la explicación de facultades cognoscitivas, ni en la exposición de la “parte psicológica” de la Deducción (Carl 1992, 52). Lo esencial de la Deducción subjetiva es, según Carl, su propósito: “explicar la conexión de las representaciones que pertenecen a una conciencia, y la aplicación de las categorías a esas representaciones”.²⁵ La deducción subjetiva tiene que explicar cómo es posible la experiencia: tiene que explicar a) la conexión necesaria de las representaciones (que las hace objetos) y b) que esa conexión se explica por la necesidad de que todas las representaciones pertenezcan a una conciencia (ya no se explica por la unidad de una substancia pensante, ni de un sujeto pensante) (Carl 1989, 19). La deducción subjetiva es más ambiciosa que la objetiva, porque no presupone que haya experiencia; sólo esta deducción subjetiva conduce a la conexión de aperccepción y conocimiento de objetos. En cambio, la deducción objetiva no ofrece ninguna explicación de la posibilidad de que el entendimiento se refiera a objetos (Carl 1992, 51). Por otra parte, la deducción objetiva es más clara. Por eso será que Kant dice que es preferible a la otra. (Carl 1992, 53). Para Carl La *deducción objetiva* está en A 92/93 y se desarrolla o se repite en A 96 y en A 111. La *deducción subjetiva* está desarrollada en las secciones segunda y tercera y en las reflexiones añadidas en A 94/95, en A 115s., y en A 124/125.

Allison (2015, 201) hace notar que la deducción subjetiva se encuentra también en A 96s., donde está explicada con mayor claridad. El alcance y la importancia de la deducción subjetiva no se limitan, según Allison, al argumento de la deducción transcendental, sino que la

25 Carl 1989, 18f.: “What is essential to a subjective deduction is its aim: to explain a connection between representations that belong to one consciousness and the application of the categories to them.[...] Unlike an objective deduction, such an explanation cannot take for granted the fact that we have experience.”

deducción subjetiva es una pieza de argumentación indispensable para la *Crítica de la razón pura* en su totalidad (Allison 2015, 199).

Por todo esto, el tercero de los problemas que me proponía señalar es el problema de explicar el concepto de Deducción objetiva y subjetiva, de establecer su función y su localización en el texto de la Deducción A.

4) El objeto. Se podría agregar a los tres problemas expuestos un cuarto, que es la definición y explicación del concepto de objeto que se emplea en las dos deducciones (A y B) de la *Crítica de la razón pura*. Carl dedica un apartado especial al tratamiento de “Der Gegenstand der Erkenntnis” en las páginas 71 a 79 de su libro. Para Carl sólo hay dos posibilidades de pensar el objeto de las categorías: como cosas en sí o como fenómenos. Carl entiende el objeto al que se aplican las categorías (al que deben aplicarse las categorías, según la Deducción) como un *fenómeno*. (Carl 1992, 71s.). Pero Paulo Licht ha señalado que conviene entender el objeto tratado en la Deducción como *forma de objeto*, antes que como fenómeno.²⁶ Lo que las categorías constituyen sintéticamente es la forma de objeto. Sólo después se demuestra que las categorías y esa síntesis de ellas no son vacías, a pesar de configurar o constituir ellas esa forma, sin tomarla de nada existente fuera de la mente. Para demostrar esa no-vaciedad se aplican a fenómenos o a objetos dados en la sensibilidad.

Si se toma el camino de Carl (que, como veremos, es también el de Allison) y se considera que la Deducción procura establecer la aplicación de las categorías solamente a fenómenos, se impide la comprensión de la Revolución Copernicana. Ésta consiste (como lo muestran los párrafos 16 y 17 de la Ded. Transc. B) en reconocer que son los objetos los que se rigen por el pensamiento, y no es el pensamiento el que se rige por los objetos. Si bien es cierto que el pensamiento no produce objetos efectivamente existentes (no les da existencia efectiva a sus objetos con sólo pensarlos), es cierto también que produce la forma de la objetividad, y en ese sentido es verdad que produce todo objeto en cuanto que es objeto. Esa forma de objeto, que es un producto del pensar, se encuentra tanto en los objetos empíricos como en cualquier objeto del pensamiento. En eso consiste la concepción del objeto de acuerdo con la Revolución Copernicana del modo de pensar. Además de tener esa forma universal, los objetos empíricos son dados en la sensibilidad. Como ellos son

²⁶ Licht (2015).

los únicos objetos de los que tenemos experiencia, resulta que las categorías deben aplicarse a ellos, si han de ser algo más que formas vacías. Precisamente se aplican a ellos, porque son las categorías las que constituyen (producen sintéticamente) la forma-objeto que esos objetos empíricos presentan.

En resumen: Para Carl sólo hay dos posibilidades de pensar el objeto de las categorías: como cosas en sí o como fenómenos. Carl descuida una tercera posibilidad, que es pensar el objeto como *forma categorial*, que no incluye (todavía, en la Ded. Transc.) la sensibilidad, aunque la incluirá en seguida, cuando se trate de demostrar que además de constituir, con sus síntesis, la forma-objeto, las categorías se aplican a los objetos efectivamente existentes, y por eso no son vacías.²⁷

De una manera análoga interpreta Allison el concepto de objeto en el pasaje de A 97 de la Deducción A, que dice que la deducción de las categorías debe demostrar que “sólo por medio de ellas puede ser pensado un objeto”. Allison dice que al escribir esa frase “lo que Kant verdaderamente quiso decir no era simplemente ‘pensado’, sino ‘pensado’ como un objeto realmente posible”.²⁸ No advierte Allison que para que algo sea pensado como “objeto realmente posible” (es decir, como objeto que puede ser dado en la experiencia) antes debe ser pensado como objeto; y que es precisamente esa forma a priori de objeto lo que es constituido a priori por las categorías.

Las categorías son funciones de una síntesis necesaria; su síntesis es necesaria para que haya unidad de la apercepción, sin la cual no habría conciencia. Esa necesidad es lo que le presta objetividad a la síntesis

27 Carl (1992, 75) parece adoptar, sin embargo, precisamente esta interpretación que estoy exponiendo como crítica a él. Allí dice que “Begriffe a priori dem Inhalt nach als Begriffe der Form von etwas angesehen werden.” Pero cuando explica esto vuelve a decir que por “conceptos de la forma” ha de entenderse “conceptos de la forma de objetos de conocimiento”, forma en la que incluye Carl las “condiciones subjetivas” del conocimiento, entre las que se cuenta también la intuición sensible. Con eso, sin darse cuenta, Carl abandona el terreno de los conceptos puros (Carl 1992, 76). Para él, o bien las categorías se refieren a cosas en sí (lo que queda excluido), o bien se refieren a fenómenos; eso es correcto, pero falta todavía considerar que la forma-objeto de esos fenómenos (forma que no es todavía un fenómeno, ni es tampoco una cosa en sí) es precisamente aquello a lo que las categorías se refieren de manera inmediata, porque son ellas las que producen, con su síntesis pura intelectual, esa forma. Ésa es la forma-objeto. Por eso, digo que es prematuro decir que aquello a lo que las categorías se refieren son “die vertrauten Gegenstände oder Tatsachen, denen eine Erkenntnis Rechnung tragen muss, die auf gegebene Anschauung angewiesen ist” (Carl 1992, 78). Ese objeto fenoménico efectivamente existente y dado en la intuición se encuentra en la segunda parte de la Deducción B, y está tratado más extensamente en el Esquematismo.

28 “[W]hat Kant really meant was not simply thought, but thought as a really possible object.” Allison 2015, 205.

categorial. Por eso, las categorías son conceptos de un objeto en general, antes de ser conceptos de un objeto realmente posible.

Estos son los temas problemáticos que quería plantear aquí. Como ya he dicho, no tengo respuestas satisfactorias para los tres primeros. Los propongo solamente para instruirme yo mismo con la discusión a la que puedan dar lugar.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Deduction*. Oxford: University press, 2015.

BONNET, Christian. *La fable du psychologisme de Fries*. In: *Revue philosophique*, 2, p. 147-159, 1997.

CARL, Wolfgang. *Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*. In: *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. FÖRSTER, Eckart (ed.). Stanford: Stanford University Press, pp. 3 – 20, 1989.

_____. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Ein Kommentar. Frankfurt: Klostermann, 1992.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. (Antwerpen, Paris, 's Gravenhage, 1936) New York & London: Garland, 1976.

FERRARIN, Alfredo. *Lived Space, Geometric Space in Kant*. In: *Studi Kantiani*, XIX, pp. 11 – 30, 2006.

GUYER, Paul. *Psychology and the Transcendental Deduction*. In: Eckart Förster (Editor) *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford, California: University Press, pp. 47 – 68, 1989.

HOPPE, Hans Georg. *Die Bedeutung der empirie für transzendente Deduktionen*. In: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.) Frankfurt, Suhrkamp, pp. 114-134, 1998.

LA ROCCA, Claudio. *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Specialmente capitolo terzo: “Deduzione trascendentale e teoria del giudizio”, pp. 87-140. La Rocca Pisa: ETS, 1999.

_____. *Psicologia*. In: Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli: *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 391 – 435.

PALLENBERG, Olivia. *Kant nel dibattito sulla psicologia*. In «Mind» (1876 – 1891). In: Studi Kantiani, XIX, pp. 81 – 99, 2006.

SANTOS, Paulo Licht dos. *A questão da dedução transcendental na Crítica da razão pura*. Texto inédito leído en la Academia de Ciencias de Buenos Aires el 5 de junio de 2015.

SHADDOCK, Justin B. *Kant's Transcendental Idealism and his Transcendental Deduction*. In: Kantian Review, 20, 2, pp. 265-288, 2015.

STRAWSON, Peter F. *Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer*. In: Eckart Förster (Editor) *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford, California, University Press, pp. 68 – 78, 1989.

TETENS, Johann Nicolas. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Erster Band. Leipzig, bey M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777. (Nachdruck Hildesheim – New York, Olms, 1979).

ÜBERWEG. Max Frischeisen; Köhler und Willy Moog. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts* (In: Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, dritter Teil). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

VAIHINGER, Hans. *Die transcendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V*. In: Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern. Halle: Niemeyer, 1902.

_____. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Raymund Schmidt. Dos tomos (Stuttgart, 1922) Aalen: Scientia, 1970.

Un árbol engendra a otro árbol, pero una rueda no produce a otra rueda: el concepto de ‘fin natural’ (Naturzweck) en los §§ 64 y 65 de la Kritik der Urteilskraft¹

Matías Oroño
(UBA – CONICET)

En los §64-65 de la *Kritik der Urteilskraft* Kant introduce el concepto de *fin natural* (*Naturzweck*) y le atribuye una función medular (aunque sólo regulativa) en la investigación de la naturaleza viviente. La introducción de este concepto se debe fundamentalmente a la tesis kantiana según la cual el modelo de la naturaleza comprendido como un mero mecanismo es insuficiente para que podamos juzgar a los seres organizados (*organisierte Wesen*). El modesto objetivo de este trabajo es realizar un comentario de los parágrafos de la KU antes señalados con el fin de identificar los diferentes pasos de la argumentación que llevan a Kant a introducir el concepto de ‘fin natural’ (*Naturzweck*).

1. *ein Ding nur als Zweck* [una cosa sólo como fin] (KU, AA 5: 279)

En el §64 Kant comienza explicando bajo qué condiciones un objeto puede ser representado sólo como fin (*Zweck*). Una cosa es posible como fin sólo cuando su forma no puede ser comprendida en virtud del mecanismo de la naturaleza. Esto significa que existen cosas naturales, cuya forma no

¹ El trabajo que aquí presento constituye el punto inicial de un complejo proyecto de investigación que espero profundizar a futuro. Dado el carácter germinal de este trabajo, es posible que los lectores encuentren más preguntas que respuestas satisfactorias. Agradezco a la Dra. Natalia Lerussi por las valiosas referencias bibliográficas que me ha sugerido (por el momento sólo las he consultado de manera parcial).

puede ser comprendida a partir de las leyes que conocemos únicamente al aplicar el entendimiento a los objetos que son dados de manera sensible. Podríamos afirmar que el mecanismo remite a la interconexión de leyes causales constituidas, en última instancia, por la aplicación de las categorías o conceptos puros del entendimiento. Según los resultados de la teoría del conocimiento forjada en la KrV, todo evento de la naturaleza debe ser conocido como algo necesario, como una pieza perteneciente a una cadena de leyes causales interconectadas.² Sin embargo, en el § 64 de la KU aparecen ciertas cosas cuyas formas son *contingentes* con respecto a las leyes del entendimiento, en la medida en que no pueden ser juzgadas si únicamente se considera la constitución categorial. Esta *contingencia* (*Zufälligkeit*) que presentan las formas de ciertos objetos constituye “[...] un fundamento para admitir la causalidad de ese objeto *como si* [*als ob*] [...] sólo fuese posible mediante razón; pero ésta [...] es la facultad de actuar con arreglo a fines (una voluntad)” (KU, AA 5: 370)³. Por este motivo el objeto que nos ocupa sólo podría ser representado como posible en tanto fin. Es decir, nos hallamos ante ciertas formas de la naturaleza que deben ser juzgadas *como si* (*als ob*) fuesen el resultado de ciertos propósitos o fines llevados a cabo por alguna voluntad.

A modo de ejemplo, Kant señala que “si alguien percibiese en un lugar que le parezca deshabitado una figura geométrica, acaso un hexágono regular, dibujada en la arena, su reflexión, al trabajar en el concepto de ése, llegaría a comprender, aunque oscuramente, la unidad de su principio de producción, por medio de la razón [...]” (KU, AA 5: 370), ninguna causa meramente mecánica –desprovista de finalidad— podría dar cuenta de tal figura geométrica. En este caso, sólo el concepto de tal figura (provisto por la razón) podría contener la causalidad de tal objeto. Un hexágono regular podría ser “[...] considerado como fin, mas no como fin natural, sino como producto del *arte* (*vestigium hominis video*) [veo la huella del hombre]” (KU, AA 5: 370).

2 La identificación sin más entre el mecanismo de la naturaleza en la KU y la ley de la causalidad en la KrV ha sido cuestionada. McLaughlin, P. (1989: 138) y Euler, W. (1995: 435) –ambas referencias las he tomado del trabajo de Lerussi, N. (2011: 83)— señalan esta diferencia que según mi opinión merece un estudio detallado y aquí sólo menciono. A los fines de este trabajo basta con señalar que el mero mecanismo se encuentra desprovisto de finalidad, pero excede los límites del presente trabajo indagar en qué sentido la noción de mecanismo tal como aparece en la KU modifica la noción de causalidad tal como es presentada en la KrV.

3 El uso de *bastardillas* es propio.

Hasta este punto de la argumentación, el filósofo sólo ha presentado la insuficiencia del modelo mecanicista para dar cuenta de la forma de ciertas cosas. Dicha forma resulta *contingente* para el entendimiento y requiere la introducción de una nueva perspectiva que exige considerar una cosa sólo como fin (*ein Ding nur als Zweck*).

2. *ein Ding existiert als Naturzweck* [una cosa existe como fin natural] (KU, AA 5: 370)

Ahora bien, si juzgamos algo como producto natural (*Naturprodukt*) –según causas de eficacia meramente mecánica– y como fin –según la causalidad de un ser racional– nos hallamos ante un *fin natural* (*Naturzweck*). Vemos aquí tres perspectivas que deben ser distinguidas: a) juzgar la cosa como *producto natural* remite al objeto que es considerado únicamente en su inserción dentro de la interconexión necesaria de leyes causales provistas por el entendimiento; b) juzgar la cosa como *fin* implica considerar algo como producto del arte (*als Produkt der Kunst*), haciendo abstracción de su inserción en el entramado de leyes causales del entendimiento y pensando tal producto como un efecto de una causalidad racional que pensó tal producto en un concepto y lo creó en vistas a dicha regla; c) juzgar algo como *fin natural* implica una suerte de síntesis de las dos perspectivas anteriores. Es importante destacar que ya en este punto de la exposición Kant indica que la cosa es pensada como producto natural y como fin natural. Es decir, al introducir la contemplación de la cosa en tanto fin natural no se anula la constitución de dicha cosa en tanto producto natural –en tanto objeto fenoménico constituido en virtud de la cooperación entre el entendimiento y la sensibilidad–. De hecho, resulta difícil comprender de qué manera la cosa podría ser pensada como un fin si dicha cosa no estuviese constituida como objeto categorial. Es decir, representarse algo como un fin no extrae a la cosa del engranaje causal de leyes mecánicas del cual ella forma parte. Producto natural y fin natural son dos perspectivas sobre la cosa que no se excluyen recíprocamente. Sin embargo, como veremos más adelante, en el marco de la KU el mero mecanismo es reformulado en términos de un *instrumento* de una causalidad que opera según fines.

Con el concepto de fin natural, Kant comienza a introducir de manera gradual y cautelosa una novedad absoluta que incluso podría implicar una contradicción, ya que si algo es natural, debería obedecer a la necesidad de las reglas del entendimiento, pero si algo es un fin sólo es posible mediante la razón y como Kant ya lo señaló, la razón es “[...] la facultad de actuar con arreglo a fines (una voluntad) [...]”. Debido a esta suerte de síntesis entre la perspectiva de la cosa en tanto producto natural y la cosa en tanto fin es que el filósofo advierte que aquí podría residir una contradicción –la cual posiblemente se deba a que desde el punto de vista del entendimiento si una cosa obedece a la necesidad de la naturaleza no puede al mismo tiempo ser el efecto de una voluntad. Creo que por este motivo, se afirma en el siguiente pasaje que el fin natural remite a algo que puede ser pensado (*gedacht*) sin contradicción, pero no concebido (*begriffen*):

Yo diría provisoriamente: una cosa existe como fin natural *cuando es de suyo causa y efecto* (si bien en un doble sentido); pues hay aquí una causalidad tal que no puede ser enlazada con el simple concepto de naturaleza sin atribuirle un fin a ésta, pero que puede, entonces, y sin contradicción, ser pensada, mas no concebida (KU, AA 5: 270-271).

Lo que puede ser pensado sin contradicción, pero no concebido es la idea de un fin natural. ¿Qué significa ello? A modo de ensayo, considero que la razón en tanto facultad que aspira a la totalidad puede pensar ambas perspectivas en simultáneo: la que inserta la cosa en la cadena causal de leyes del entendimiento y la que juzga esa misma cosa según la perspectiva de las causas finales (*como si* fuese efecto de una voluntad). Asimismo, por el contexto demarcado en la KU sabemos que al juzgar una cosa como fin natural, no determinamos el objeto, pues aquí nos encontramos en el plano de los juicios reflexionantes. Podemos recordar que en las primeras páginas de la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” Kant sostiene que:

[...] se emplea con derecho el enjuiciamiento teleológico, al menos de modo problemático, para la investigación de la naturaleza; pero sólo para someterla, por *analogía* con la causalidad según

fines, a principios de observación e indagación, sin atreverse a *explicarla* de acuerdo con ello. Pertenece aquél, pues, a la facultad de juzgar reflexionante, y no a la determinante. Pero el concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es al menos *un principio más* para traer los fenómenos de aquella bajo reglas, allí donde las leyes de la causalidad según su mero mecanismo ya no llegan. (KU, AA 5: 360).

Tras este breve *excursus* podemos retomar el estudio del § 64. Con el objetivo de clarificar la compleja y novedosa noción de fin natural, Kant introduce un extenso (y por momentos oscuro) ejemplo que consta de tres partes y análisis en la siguiente sección.

3.1. Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum [En primer lugar, un árbol engendra a otro árbol] (KU, AA 5: 371)

En primer término, un árbol engendra a otro árbol según una conocida ley natural. Y el árbol que engendra es de la misma especie, de suerte que se engendra a sí mismo según la especie, en la cual, por una parte como causa, por otra como efecto, siendo producido incesantemente por sí mismo y, de igual modo, produciéndose a sí mismo reiteradamente, se conserva como especie de manera constante (KU, AA 5: 371)

El texto comienza describiendo el engendramiento de un árbol a partir de otro árbol. Inmediatamente añade que el árbol engendrado es de la misma especie [*Gattung*] que el árbol engendrador. Dado que la causa (el árbol progenitor) y el efecto (el árbol engendrado) pertenecen a la misma especie, Kant deduce que el árbol en realidad se engendra a sí mismo desde el punto de vista de la especie. Por un lado, el árbol es causa. Por otro lado, el árbol es efecto. Podría objetarse lo siguiente: dado que el árbol *padre* es un individuo diferente del árbol hijo, la causa y el efecto no se aplican a la misma cosa. Es decir, una misma cosa (en tanto individuo) no es causa y efecto, ya que el árbol engendrador se identificaría con la causa, mientras que el árbol *engendrado* con el efecto. Ahora bien, el ejemplo quizás apunta a pensar el funcionamiento de los procesos naturales vivientes, en los cuales

los individuos forman un todo con otros individuos de la misma especie. En ese sentido, una manera plausible de analizar el ejemplo implicaría adoptar un cambio de perspectiva desde el individuo hacia la especie. Desde esta nueva perspectiva, la especie árbol es, por un lado, causa, y por otro, efecto. Es decir, la especie como un todo posee miembros que en un determinado momento cumplen el rol de causa y otros miembros aparecen como efectos. Pero desde el punto de vista de la especie, el árbol es causa y es efecto, produciéndose a sí mismo y conservándose en tanto especie. En suma, esta primera parte del ejemplo señala que el árbol se engendra a sí mismo como especie. Cabe destacar que el comienzo del ejemplo por esta perspectiva de la especie, estaría señalando que en los organismos vivientes prima la supervivencia de la especie (por contraposición a la del individuo aislado). De allí que se afirme: „*Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum*” (KU, AA 5: 371).

3.2. Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum [En segundo lugar, un árbol se engendra a sí mismo como individuo] (KU, AA 5: 371)

En este segundo momento el árbol se engendra a sí mismo como individuo, lo cual se denomina *crecimiento* (*Wachstum*). Entiendo la expresión *zweitens* en sentido lógico y no temporal, pues en términos temporales un individuo primero debe desarrollarse a sí mismo, para luego estar en condiciones de engendrar a otro individuo; mientras que en sentido lógico Kant parece estar señalando que prima el desarrollo del todo (de la especie) por sobre los individuos particulares. Este crecimiento del individuo no debe ser comprendido como un mero *aumento del tamaño* (*Größenzunahme*) según leyes mecánicas. Kant no ilustra este aumento de tamaño meramente mecánico, pero podríamos conjeturar que se trata de aquellas expansiones en las cuales no están implicados procesos vitales de autoproducción. Un ejemplo de aumento de tamaño meramente mecánico puede ser el que experimenta un cuerpo elástico (por ejemplo, un globo) al ser inflado por una máquina. En contraposición con lo que sucede con el mero *aumento de tamaño*, el *crecimiento* del árbol implica

que este vegetal elabora previamente la materia que agrega a sí mismo hasta otorgarle a dicha materia una cualidad específicamente peculiar (*spezifisch-eigentümlicher Qualität*). A su vez, en virtud de este material (que es un producto del propio vegetal), el individuo continúa formándose. Es decir, esta materia que posee una cualidad específicamente peculiar es, por un lado, un efecto, y por otro, una causa.

Kant advierte que en esta producción de la materia que el individuo produce intervienen elementos que son tomados de la naturaleza exterior. Estos componentes son considerados como un mero *educto* (*Edukt*), pero subsiste cierta capacidad de disociación y formación (*Scheidungs und Bildungsvermögen*) del individuo (en este caso el árbol) que no puede ser imitada por constructos que obedezcan meramente a leyes mecánicas (tales como máquinas, pues si en éstas se hace abstracción de su carácter *artificial* y de su origen a partir de un ser humano que las creó con determinados fines en mente, funcionan obedeciendo a un mero mecanismo):

[...] en la disociación y recomposición de este material bruto se encuentra, sin embargo, tal originalidad de la facultad de disociación y formación [*Scheidungs und Bildungsvermögens*] de esta especie de seres naturales, que todo arte permanece infinitamente alejado de él [...] (KU, AA 5: 371).

Por tanto, podemos concluir que, por un lado, el árbol presenta ciertos rasgos que no pueden ser explicados mediante un modelo puramente mecanicista. Por otro lado, el árbol posee cierta capacidad auto-formadora que no puede ser imitada por medios mecánicos. Con respecto a esta incapacidad de las leyes mecánicas para dar cuenta de los seres organizados podemos citar las esclarecedoras palabras de E. Molina:

[...] el propio Kant ya había establecido en su primera *Crítica* que todos los objetos están sometidos a las leyes mecánicas, pues ellos solo son posibles según estas. Pero entonces hay que recordar un aspecto de esta doctrina en el que ya he insistido anteriormente: es solo la naturaleza *formaliter spectata* la que está sometida necesariamente a los principios del entendimiento; su materia, en cambio, e incluso sus formas particulares, siempre conllevan

un elemento irreductible al poder del entendimiento, elemento que no puede ser totalmente anticipado por la capacidad conformadora del sujeto.⁴

3.3. *Drittens erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst* [En tercer lugar, también una parte de esta creatura se engendra a sí misma] (KU, AA 5: 371)

El tercer momento (insisto en que debe leerse en sentido lógico) se refiere a la engendración de partes dentro de la creatura. En este proceso, la conservación (*Erhaltung*) de las partes se hallan en relaciones de dependencia recíproca. Cada rama u hoja puede ser considerada como un injerto, “[...] como un árbol existente por sí mismo, que sólo se engancha a otro y se nutre parasitariamente” (KU, AA 5: 371). Aquí, se pone en tela de juicio la noción de individuo desde el punto de vista biológico, pues si las ramas y hojas pueden considerarse como pequeños árboles, de los cuales a su vez el árbol mayor depende, pareciera que en los organismos vivos todas las partes se comportan de manera parasitaria debido a las relaciones de dependencia recíproca, donde las mismas partes son causa y efecto (productos).

El comportamiento organizado de las distintas partes de las creaturas orgánicas da lugar a la autosuficiencia (*Selbsthilfe*), donde por ejemplo:

[...] la falta de una parte que corresponde a la mantención de la vecina es suplida por las restantes; los abortos o deformidades del crecimiento, en que ciertas partes, debido a que se presentan carencias o impedimentos, se forman de manera completamente nueva para conservar lo que hay y producir una creatura anómala [...] (KU, AA 5: 372).

Hay dos aspectos que me interesa destacar de estas propiedades que Kant menciona. Por un lado, queda subrayada la primacía del todo por sobre las partes. Se ha visto que una rama y sus hojas pueden ser juzgadas como un pequeño árbol parasitario. Pero debido al fascinante modelo causal mediante el cual juzgamos los seres organizados, las mismas partes

4 Molina, E. (2009:54).

son vistas como causas y como efectos, de modo que todas las partes de un ser organizado podrían ser consideradas en su carácter parasitario. Esto pone de relieve que la naturaleza tiende a conservar el todo, no las partes. Este todo puede ser pensado como un gran individuo que está compuesto por pequeños individuos.

Por otro lado, me interesa destacar que la especie misma está en un proceso de transformación a fin de subsistir. Por ello, Kant menciona los abortos y deformidades que surgen para conservar lo que hay, de tal modo que se producen creaturas anómalas. Es decir, pareciera que el surgimiento de estas creaturas anómalas que aparecen con el fin de conservar lo que hay indica un camino para pensar en alguna suerte de evolución (en el sentido de adquisición de nuevos rasgos) de la especie. Esta idea es interesante en la medida en que podría pensarse como una versión germinal de al menos algún aspecto del darwinismo –más adelante, retomaré parcialmente esta cuestión—.

En suma, la facultad de juzgar teleológica se representa ciertas cosas como si sus partes se orientaran hacia un fin: la conservación del todo del cual forman parte y eventualmente, la transformación paulatina de ese todo a partir del surgimiento de creaturas anómalas (o al menos la aparición de seres que sufrieron algún tipo de desvío respecto del ejemplar que caracteriza a la especie). En los seres organizados hay una primacía de la especie sobre el individuo (de allí que sucedan los abortos de la naturaleza) y la especie misma subsiste (aunque modificándose al menos en algunos de sus miembros) dando lugar a creaturas anómalas.

Hasta aquí he analizado el ejemplo del árbol mediante el cual es introducida la idea de fin natural. En el §65 se presenta dicha noción de manera *abstracta*, donde se introduce de manera precisa la definición de fines naturales como seres organizados (*organisierte Wesen*).

***4. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen* [Las cosas, en cuanto fines naturales, son seres organizados] (KU, AA 5: 372)**

En este punto de su exposición, Kant intenta aclarar el significado de aquella idea según la cual una cosa, en tanto fin natural, se comporta “[...] con respecto a sí misma recíprocamente (*wechselseitig*) como causa y

efecto [...]” (KU, AA 5: 372)⁵. Para lograr tal clarificación se introduce, en primer lugar, el contraste entre causas eficientes (*nexus effectivus*) y causas finales (*nexus finalis*).

Por un lado, cuando la serie de causas y efectos es pensada a través del entendimiento, emerge como una serie descendente donde “[...] las cosas mismas que, como efectos, presuponen a otras como causas, no pueden simultáneamente ser a su turno causas de estas últimas” (KU, AA 5: 372). Supongamos una serie descendente compuesta por cuatro miembros (A-B-C-D), donde A es causa de B, B es causa de C y por último, C es causa de D. En este modelo causal no es posible que a su vez B sea causa de A, C sea causa de B o D sea causa de C. Es decir, en el recorrido de la serie no es posible que se invierta el sentido de la causalidad (si A causa B, B no puede causar A).⁶

Por otro lado, puede pensarse un enlace causal “[...] con arreglo a un concepto racional (de fines) [...]” (KU, AA 5: 372). Este es el modelo de las causas finales (*nexus finalis*), donde en el recorrido de la serie A-B-C-D puede observarse tanto una dependencia descendente (B es efecto de A), como una dependencia ascendente (B es causa de A). Kant señala que las causas eficientes (*nexus effectivus*) pueden denominarse *causas reales*, mientras que las causas finales pueden llamarse *causas ideales*. Tal vez se comprenda esta caracterización si identificamos las causas eficientes con la causalidad tal como aparece en la KrV. Allí, la causalidad es una categoría bajo la cual se subsume un material sensible dado a la intuición, constituyendo de esa manera la objetividad. Quizás por ese motivo Kant afirme que las causas eficientes son causas reales. Por su parte, el modelo de las causas finales es pensado como una idea que permite indagar la naturaleza. No podemos afirmar que los objetos están constituidos según causas finales. Lo

5 Oyarzún traduce *wechselseitig* como *alternativamente*. Creo que esta elección introduce una connotación temporal: como si en un momento t1 x fuese causa y en un momento t2 x fuese efecto. Creo que el modelo causal que Kant está introduciendo debe ser comprendido de modo tal que x sea causa y efecto de manera simultánea. Esta simultaneidad se comprende con el ejemplo del árbol: las hojas son un producto y *al mismo tiempo* constituyen una causa en relación con la mantención de otras partes del árbol (por ejemplo, el tronco).

6 Este modelo causal probablemente remita al que es desarrollado en el marco de la “Segunda Analogía de la Experiencia” (KrV, A189/B232-A211/B256). Jáuregui afirma: “cuando un estado es determinado por otro estado precedente, la relación causal es unidireccional (segunda analogía) [...]” Cfr. Jáuregui, C. (2017: 421).

único que podemos afirmar es que nosotros sólo podemos comprender la forma de ciertos productos naturales, juzgándolos *como si (als ob)* estuviesen sometidos a causas finales. Sin embargo, no queda claro en qué sentido “[...] con esta denominación se concibe al mismo tiempo que no puede haber más que estas dos especies de causalidad” (KU, AA 5: 373). Considero que se trata de una inferencia injustificada –o que en el mejor de los casos se estaría suponiendo una referencia a otras partes del *corpus* kantiano-. Creo que a partir del análisis del pasaje que estamos estudiando no se comprende por qué sólo son posibles estos dos modelos causales: el de las causas eficientes (*nexus effectivus*) y el de las causas finales (*nexus finalis*).

El requisito fundamental que permite juzgar a una cosa como un fin natural radica en que “[...] las partes (según su existencia y forma) sólo sean posibles a través de su relación con el todo.” (KU, AA 5: 373). Si bien nos hallamos ante un requisito fundamental (necesario) para considerar una cosa como fin natural, el mismo es insuficiente en la medida en que este requisito, considerado por sí mismo, es el mismo que cumplen las cosas consideradas como fines (y no necesariamente como fines naturales). Tal vez con el propósito de elucidar el alcance de este primer requisito, Kant primero aborda la perspectiva de la cosa en tanto fin. Pareciera que este es el caso de aquellas cosas que son pensadas como fines en relación con una voluntad externa que las produjo según un concepto (por ejemplo, una silla cumple con determinados fines en la medida en que sus partes se vinculan con un todo -el concepto de silla- que orientó al artesano en su fabricación de la silla y en la disposición de sus partes). La cosa misma es un fin que está comprendida bajo un concepto o idea que determina *a priori* lo que la cosa debe ser. De ese modo, las partes se relacionan con el todo, según el concepto que indica lo que la cosa debe ser. Ahora bien, en la medida en que la cosa sólo puede ser pensada de esa manera, es una obra del arte (*Kunstwerk*), es decir, el producto de una causa racional que determina la idea de ese todo.⁷

7 Sobre la noción de “todo” en la KU puede consultarse el clásico trabajo de Driesch, H. (1924: 365-376). Allí sostiene este autor que la noción de todo (*das Ganze, die Ganzheit*) no es asimilable a ninguna de las categorías del entendimiento y sólo se aclararía haciendo referencia a la noción de entendimiento intuitivo tal como aparece en el §77 de la KU, donde dicho entendimiento posee la intuición de un todo en tanto tal.

Ahora bien, como ya lo he anticipado el requisito anterior no basta para que la cosa sea un fin natural. Además, se debe cumplir un segundo requisito: las partes deben estar enlazadas en la unidad de un todo, estableciendo relaciones recíprocas de causa y efecto. Únicamente de este modo, la idea del todo puede ser el fundamento de que la cosa sea juzgada a partir de la unidad sistemática, en la cual las partes son recíprocamente causas y efectos. La idea del todo no está supuesta como causa de la cosa (ya que en ese caso nos hallaríamos ante una obra de arte y no ante un fin natural), sino como fundamento de nuestra capacidad para juzgar la unidad sistemática que presentan ciertos producto de la naturaleza.

Este segundo requisito implica que si un cuerpo es juzgado como fin natural (es decir, como si obedeciera a causas finales según sus posibilidades internas y no por referencia a una voluntad exterior que la haya creado o que haga uso de ella), sus partes deben producirse unas a otras de manera recíproca, tanto en su forma como en su enlace. Ante una cosa que es juzgada como fin natural, explicamos sus formas específicas y los enlaces contingentes entre las partes como si obedecieran a causas finales de manera recíproca. De este modo, las partes pueden producir “[...] por propia causalidad un todo, cuyo concepto (en un ser que poseyese la causalidad según conceptos adecuada a un producto semejante) pudiera ser juzgado, a su vez y a la inversa, causa de aquél con arreglo a un principio [...]” (KU, AA 5: 373). En aquellos seres que al menos pueden pensar el concepto según el cual pueden crearse semejantes productos, el concepto del todo puede ser juzgado como causa de tal entidad. Es decir, ciertos seres pueden pensar en la posibilidad de producir tales productos a partir de la representación conceptual que se tiene de ellos. Kant agrega que en ese caso, las causas eficientes podrían ser juzgadas como efectos por medio de causas finales. Es decir, en la medida en que es posible pensar tal producto natural como efecto de una *creación* a partir de determinado concepto de un todo, las causas eficientes (mecánicas) que rigen tal producto serían una mera consecuencia del fin pensado en el concepto.⁸ Podría pensarse que aquí Kant está aludiendo a un hipotético

8 Aquí emerge la compleja tesis según la cual en el análisis de los seres organizados presente en la KU el mecanicismo cumple un rol importante, pues los seres organizados también están sujetos a leyes mecánicas. Pero en este contexto, el mecanicismo es interpretado como un *instrumento* de una causa operando de acuerdo a fines. Cfr. Rosas, A. (2008:19).

entendimiento intuitivo que tiene la capacidad de intuir sus objetos.⁹ Sin embargo, creo que no es necesario incorporar tal referencia para comprender este pasaje, pues basta con tener previamente el *concepto* del todo –el cual debe ser distinguido de la *intuición* del todo- y a partir de allí pensar en la posibilidad de crearlo (como hace un artesano con sus productos). En el caso de los seres naturales, los cuales son juzgados como fines naturales, basta con que los seres que juzgan tales cosas cuenten con el concepto de un todo en virtud del cual se organizan las partes. Aquí hay que subrayar que el ser natural es juzgado como un fin natural sólo mediante una analogía con nuestra causalidad (humana) según fines.

En los fines naturales no es suficiente con que las partes sean pensadas como un instrumento (órgano) para las otras partes y para el todo. Pues eso mismo sucede con los productos que son meras obras de arte. Así pues, para que algo sea juzgado como fin natural es preciso que las partes sean juzgadas como recíprocos órganos productores. Por este motivo, “[...] puede un producto semejante, como ser *organizado* y *organizante de sí mismo*, ser denominado *fin natural*.” (KU, AA 5: 374). Queda así puesta de manifiesto la tesis según la cual en los seres naturales la finalidad es interna a la cosa misma (aunque ello sólo pueda afirmarse como un principio regulativo que orienta nuestra facultad de juzgar en la investigación de la naturaleza).

Habíamos visto que el árbol puede engendrar a otro árbol, engendrarse a sí mismo como individuo y engendrar sus partes, repararse e incluso desviarse respecto de cierto modelo ejemplar en caso de que las circunstancias lo requieran (Kant se refiere a los abortos o deformidades que dan lugar a creaturas anómalas con el fin de conservar lo que hay —Cfr. KU, AA 5: 372). Todo ello no sucede en un reloj, donde si bien las partes existen para las otras partes, no pueden producirlas, ni producirse a ellas mismas. Kant resume los contrastes entre una máquina y un ser orgánico en los siguientes términos:

9 Di Sanza ofrece un estudio detallado sobre esta cuestión y afirma que la idea de un entendimiento intuitivo (que se identifica con el sustrato suprasensible de la naturaleza) constituye el efectivo punto de enlace entre la causalidad mecánica y la teleológica. La contraposición entre entendimiento intuitivo y entendimiento discursivo se desarrolla en los §§76-78 de la KU. Cfr. Di Sanza, S. (2014: 183-201).

Un ser orgánico, pues, no es mera máquina, que tiene exclusivamente fuerza *motriz* [*bewegende Kraft*], sino que posee en sí fuerza *formadora* [*bildende Kraft*], y una que él comunica a materias que no la tienen (las organiza); posee pues una fuerza formadora que se propaga, la cual no puede ser explicada por la sola facultad de movimiento (el mecanismo). (KU, AA 5: 374).

Aquí Kant identifica el mecanismo con la mera facultad de moverse (las agujas de un reloj, suponiendo determinados artilugios por parte del relojero, tienen la facultad de moverse; una rueda tiene la facultad de moverse; un cuerpo celeste inerte tiene la capacidad de moverse; etc). Pero un ser orgánico además de la facultad de moverse, cuenta con una *fuerza formadora* [*bildende Kraft*]¹⁰ que tiene efectos incluso en la materia inorgánica. El ser orgánico puede apropiarse de los materiales inertes y organizarlos (piénsese en procesos vitales como la respiración) y también puede propagar su fuerza formadora. Tal vez Kant esté señalando aquí cierta tendencia a propagarse por parte de los seres orgánicos, lo cual implica que aparezcan formas de vida allí donde sólo había mero mecanismo.¹¹

10 Tal como lo indica Lerussi, N. (2011: 74), Kant distingue entre *fuerza formadora* (*bildende Kraft*) aplicable por ejemplo a árboles y *fuerza motriz* (*bewegende Kraft*) referida a máquinas (por ejemplo, relojes). Sin embargo, el uso de la terminología no se encuentra fijado con precisión en la KU, pues en el §81 hallamos la distinción entre “impulso formador” (*Bildungstrieb*) que actuaría en la reproducción y formación de los seres organizados y “fuerza formativa” (*Bildungskraft*) que es meramente mecánica (KU, AA 5: 424). De este modo, “fuerza formativa” y “fuerza formadora” poseerían significados opuestos en el marco de la KU.

11 Goy, I. (2014: 43-60) ha investigado minuciosamente el vínculo que estos pasajes de la KU guardan con las teorías epigenéticas –de raigambre aristotélica– que comenzaron a emerger a mediados del siglo XVIII. En términos generales, las teorías epigenéticas sostienen que la vida comienza con una fuerza natural auto-organizante que inhiere en la materia desestructurada. Las primeras teorías epigenéticas modernas, durante los siglos XVII y XVIII, comprendían las fuerzas epigenéticas en términos mecánicos. Algunos representantes de este paradigma fueron Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) y John Turberville Needham (1713-1781). Por su parte, Caspar Friedrich Wolff (1734-1794) marcó la transición hacia un enfoque vitalista dentro de las teorías epigenéticas. Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) fue uno de los representantes del enfoque vitalista dentro de las teorías epigenéticas. El punto medular que distingue ambas versiones de la epigénesis radica en que los mecanicistas explicaban los procesos vitales en términos newtonianos (utilizando conceptos como “atracción” y “repulsión”, mientras que los vitalistas explicaban los organismos vivos a través de categorías irreductibles al modelo newtoniano, algunas de las cuales son: sensibilidad, irritabilidad, espontaneidad. Cfr. Goy, I. (2014: 43). Por su parte, Lerussi (2014: 122) indica que hay evidencia –a partir del *Nachlass*– de que hacia la década de los 70's Kant se encontraba familiarizado con alguna versión de la teoría de la epigénesis.

A continuación, Kant realiza una serie de observaciones que pueden ser resumidas del siguiente modo: 1) la naturaleza y sus productos orgánicos no pueden ser juzgados por analogía con el arte, pues ello supone un ser racional exterior a ella (el artista) que la organiza. Por el contrario, los seres organizados de la naturaleza poseen la capacidad de auto-organizarse e incluso de desviarse (dando lugar a creaturas anómalas que se desvían del ejemplar) a fin de asegurar la autoconservación; 2) tampoco puede pensarse a la naturaleza como un análogo de la vida, pues ello implicaría dotar a la simple materia de cierta propiedad hilozoísta (lo cual, según Kant, va contra la esencia de la materia en tanto simple); 3) tampoco es conveniente pensar la naturaleza orgánica en comunidad con un alma, pues ello implicaría o bien que la materia ya está organizada como un instrumento del alma -con lo cual se supone lo que debía ser explicado: ¿cómo es que la naturaleza presenta ciertas formas organizadas?- o bien que el alma es una suerte de *artífice* -lo cual va contra la finalidad *interna* que juzgamos (con propósitos heurísticos) en los seres organizados-.

En suma, la naturaleza organizada presenta formas que no son análogas con otras formas ya conocidas. Sólo podemos pensar estas formas presentes en los productos naturales *como si* fuesen fines que la naturaleza se impone a sí misma. Este modo de enjuiciamiento se basa en una lejana analogía con nuestra causalidad según fines. La analogía podría formularse mediante el siguiente ejemplo: la naturaleza es a sus productos (seres organizados), lo que el ser humano es a sus productos (obras del arte humano).

Es importante remarcar una vez más que el concepto de fin natural no es constitutivo de objetos sino un mero concepto regulativo para que la facultad de juzgar pueda orientarse en su investigación de la naturaleza.¹² Este concepto de fin natural tan solo admite una débil analogía con nuestra causalidad de acuerdo con fines en general: así como nosotros en tanto seres racionales somos libres y podemos actuar proponiéndonos fines instaurando de ese modo un tipo de causalidad por libertad, la naturaleza se organizaría a sí misma como si se propusiera ciertos fines, lo cual da

12 Contra esta lectura que cuenta con un sólido apoyo en la letra kantiana, Driesch ha sostenido que el concepto de teleología podría ser considerado como una condición de posibilidad de la experiencia con respecto a ciertas partes de la naturaleza. Cfr. Driesch, H. (1924: 374).

lugar la introducción de causas finales que sólo cumplen un rol regulativo. Es la naturaleza misma la que parece seguir ciertos fines cuando se organiza en determinados productos orgánicos (*fines naturales*) cuyas formas son contingentes para el entendimiento que concibe la realidad a partir de un mero mecanismo. Hacia el final del § 65 Kant señala que los seres organizados son los únicos que considerados en sí mismos pueden ser pensados como fines de la naturaleza y de ese modo le suministran a la ciencia de la naturaleza un fundamento para introducir un modo de juzgar teleológico que de otro modo sería introducido de manera ilegítima.¹³

Breve conclusión

He analizado algunos aspectos de los párrafos §§64 y 65 de la KU. Como resultado provisorio de este estudio quisiera destacar los siguientes aspectos:

1. el concepto de “fin natural” (*Naturzweck*) que Kant introduce debe ser interpretado como un principio regulador en la ciencia de la naturaleza a fin de orientar a la facultad de juzgar en aquellos aspectos que exceden el alcance de un modelo causal mecánico. Parafraseando a Kant: *un árbol engendra a otro árbol, pero un reloj jamás podrá engendrar a otro reloj*;
2. en tanto principio regulador de la facultad de juzgar frente a seres organizados (*organisierete Wesen*), el concepto de “fin natural” debe ser estudiado prestando atención no sólo a su formulación *abstracta* –tal como aparece en el §65– sino también a los ejemplos empíricos –como el análisis del árbol que aparece en el §64—. El análisis de los ejemplos empíricos resulta relevante al menos por dos motivos: a) permiten arrojar luz sobre

13 Cubo Ugarte, O. (2012: 108) sostiene que si bien el concepto de ‘fin natural’ posee un carácter meramente subjetivo y reflexionante (es decir, no podemos afirmar que los seres naturales están determinados de manera objetiva según causas finales), ello no impide afirmar que se trata de un concepto *a posteriori* en el sentido de que supone una experiencia directa con la naturaleza. Asimismo, cabe destacar el trabajo de Lerussi, N. (2011: 69-92) quien sostiene que el concepto de ‘fin natural’ no puede justificarse de manera empírica y que la prueba completa que permite justificar la introducción del concepto de ‘fin natural’ en la ciencia de la naturaleza sólo se completa teniendo en mente los aportes de los §§74, 75 y 77 de la KU. En este sentido, una de las tesis defendidas por Lerussi consiste en subrayar que la introducción del uso crítico de ‘fin natural’ requiere que se tome en consideración, por un lado, el alcance (*Umfang*) y las limitaciones (*Schranken*) del entendimiento humano y, por otro, su carácter discursivo.

aquellas formas *contingentes* que exigen este modo de enjuiciamiento reflexionante, b) permiten elucidar de qué manera Kant concebía la “ciencia biológica”. En este trabajo, en mi interpretación del ejemplo del árbol, he sugerido cierta primacía del todo sobre las partes (y con ello de la especie sobre el individuo). Asimismo, ha emergido una referencia a *modificaciones* que podría sufrir la especie (o algunos de sus miembros) en virtud de ciertas desviaciones que acontecen en los seres orgánicos;

3. considero que un campo de investigación promisorio del cual el presente trabajo es simplemente un disparador lo constituye el estudio pormenorizado de la facultad de juzgar teleológica en relación con el paradigma científico de las ciencias biológicas de los siglos XVII y XVIII (teorías epigenéticas). Asimismo, creo que puede ser fructífera una futura indagación que explique los puntos de continuidad y de ruptura entre ciertos tópicos presentes en la KU y la teoría de la evolución de Darwin¹⁴.

Bibliografía:

DI SANZA, S. *La presuposición trascendental de un entendimiento intuitivo: “el punto más interesante del sistema kantiano”*. In: Caimi, M. (comp.), *Temas Kantianos*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 183-201, 2014.

DRIESCH, H. *Kant und das Ganze*. In: *Kant-Studien*, 29/2, pp. 365-376, 1924.

EULER, W. *Zur Problematik des Verhältnisses von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit in Kant*. In: *Proceeding of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, Vol. II, 1, Sección 1-9, 1995.

GERHARDT, V. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.

¹⁴ A modo de ejemplo, algunos antecedentes importantes de esta cuestión se encuentran en Lovejoy, A. (1911 [1959]) y en Gerhardt, V. (2002). Mientras que el primero es un representante de la línea de interpretación que rechaza la posibilidad de concebir la teoría filogenética kantiana —presente en los §§80 y 81 de la KU— como un antecedente del darwinismo, el segundo sostiene la tesis de cierto darwinismo kantiano *avant la lettre*.

GOY, I. *Epigenetic Theories: Caspar Friedrich Wolff and Immanuel Kant*. In: Goy, I and Watkins, E. (Eds.), *Kant's Theory of Biology*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2014.

JÁUREGUI, C. *Acción recíproca y unidad necesaria de la experiencia. Sobre la interpretación de E. Watkins del modelo causal kantiano*. In: *Tópicos*. Revista de Filosofía, 52, pp. 403-423, 2017.

KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índice: Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.

_____. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

LERUSSI, N. *Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión "epigénesis de la razón pura" en Kritik der reinen Vernunft B §27*. In: Caimi, M. *Temas Kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 113-136, 2014.

_____. *Sobre la justificación para introducir el concepto de 'fin natural' (Naturzweck) en la investigación de la naturaleza según la Kritik der Urteilkraft*. Kant e-Prints, 6, pp. 69-92, 2011.

LOVEJOY, A. *Kant and Evolution*. In: Glass, B. (ed.), *Forerunners of Darwin 1745-1859*. Baltimore: The John Hopkins Press, pp. 173-206, ([1911] 1959).

MCLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilkraft*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

MOLINA, E. *Natura materialiter spectata. Naturaleza, finalidad y organismo en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant*. In: *Revista de Filosofía*, 65, pp. 43-56, 2009.

ROSAS, A. *Kant y la ciencia natural de los organismos*. In: *Ideas y Valores*, 137, pp. 5-23, 2008.

UGARTE, O. Cubo. *Excurso: finalidad de la naturaleza y fin natural*. In: Ugarte, O. Cubo. *Kant. Sentido Común y subjetividad*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2012.

Una revisión de las lecturas kantianas del proyecto lógico hegeliano

Miguel Alejandro Herszenbaun
CONICET/UBA/CIF/GEK

Introducción

La *Ciencia de la lógica* es una obra que por su complejidad y profundidad tolera y ha tolerado una gran variedad de enfoques e interpretaciones. Entre estos diversos enfoques, hay quienes han entendido que la lógica hegeliana suponía un intento de retorno a la metafísica dogmática pre-kantiana. También se cuenta con intérpretes que han entendido que debe vincularse la *Lógica* con la filosofía de Spinoza. Desde una perspectiva un poco más contemporánea, se ha desarrollado una fuerte corriente interpretativa que se propone vincular la obra de Hegel con la de Kant. Esta vigorosa corriente interpretativa se ha propuesto leer la filosofía teórica de Hegel y, particularmente, la *Ciencia de la lógica* en clave kantiana. Esta corriente interpretativa goza de buena salud por buenas razones. En primer lugar, en el núcleo fundamental de la propuesta teórica de Hegel se encuentran varios motivos kantianos. Entre ellos, la conversión de la *metafísica* en *lógica*, la reivindicación del descubrimiento del giro copernicano y el carácter constituyente del pensar respecto de los objetos de la experiencia, la tarea de una determinación de los elementos fundamentales del pensar. A través de estos motivos kantianos, la obra de Hegel puede ser en cierta medida esclarecida por medio de su comparación con la filosofía de Kant.

A pesar de las buenas razones para abrazar esta estrategia interpretativa de la filosofía teórica de Hegel, hay una serie de escollos que impiden que estas lecturas lleguen a buen puerto o, al menos, que puedan dar una interpretación íntegra de la propuesta teórica hegeliana. Entiendo que estos escollos son, esencialmente, dos: el objeto de estudio de la investigación lógico-especulativa y el problema del método o estrategia emprendida en ella. El presente trabajo tiene por objetivo indicar (a modo de un programa interpretativo a seguir) los aspectos fundamentales que hacen que esta lectura sea insuficiente. Para indicar esta insuficiencia, comenzaré con una breve exposición de los puntos centrales de la interpretación kantiana de la *Ciencia de la lógica*. Luego pasaré a considerar los límites de esta interpretación.

La Ciencia de la lógica y una propuesta interpretativa en expansión

En la presente sección, quisiera considerar algunas de las obras más influyentes en lo que se refiere a la interpretación de la filosofía teórica de Hegel desde una perspectiva kantiana. Como es de esperarse, la lectura kantiana de la filosofía teórica hegeliana no se acota a la *Ciencia de la lógica*. El influyente libro de Pippin, *Hegel's Idealism. The satisfactions of Self-Consciousness*, aborda tanto la *Fenomenología del espíritu* como la *Ciencia de la lógica*. En su libro *The opening of Hegel's Logic*, Houlgate no puede dejar de hacer una pequeña referencia a la *Fenomenología*. En *On Hegel. The Sway of negativity*, de Boer se ocupa tanto de la *Lógica* como de la *Enciclopedia*. Aquí nos ocuparemos prioritariamente de la lectura kantiana de la *Ciencia de la lógica*, aunque será necesario hacer una breve referencia a la *Fenomenología*.

El primero de los puntos de esta lectura kantiana de la filosofía teórica de Hegel sobre el que debemos ocuparnos es el alegado parentesco entre la lógica trascendental y la lógica especulativa o, dicho de manera más general, entre los proyectos lógicos de Kant y Hegel. Este parentesco se alega invocando la conocida afirmación de Hegel en la que evalúa positivamente la conversión kantiana de la *metafísica* en *lógica*: “En verdad la filosofía

crítica ya transformó la *metafísica* en *lógica*”¹. Aunque el pasaje al que aquí hacemos referencia no se limita a indicar únicamente el parentesco entre el idealismo crítico y la *Ciencia de la lógica*, sino que, por el contrario, también señala los límites del idealismo trascendental, semejante pasaje nos sirve como punto de partida. Se advierte en él que el proyecto lógico hegeliano no pretende ser –ni *podría* pretender ser– una metafísica precrítica. La *crítica* kantiana, en consecuencia, conservaría su autoridad al menos en lo que respecta a su pretensión de objetar la metafísica dogmática. Esto no significa que Hegel deba adoptar el programa crítico kantiano, como podremos ver más adelante. Sin embargo, establece un punto en común en lo que se refiere a la reelaboración kantiana y hegeliana de la metafísica tradicional.

La lógica trascendental kantiana puede ser vista como un intento de suplantación o desplazamiento de la *ontología* y una supresión de las metafísicas especiales. De Boer y Fulda explícitamente afirman que la analítica trascendental tiene como objetivo reemplazar la metafísica general u ontología²; esta disciplina metafísica sería reemplazada por la ontología de los objetos de la experiencia, constituida por las actividades conceptuales del entendimiento humano. Junto a este desplazamiento de la ontología clásica por la analítica trascendental, contamos con la dialéctica trascendental como *crítica* de las metafísicas especiales y consecuente supresión de la posibilidad de conocimiento metafísico de los objetos trascendentes. Desde esta interpretación de Kant, la propuesta lógica hegeliana sería, en primer lugar, una reelaboración de la analítica

1 A continuación, citamos el pasaje *in extenso*. “En verdad la filosofía crítica ya transformó la *metafísica* en *lógica*, pero, como ya se recordó, al igual que el idealismo posterior, dio a las determinaciones lógicas, por miedo al objeto, un significado esencialmente subjetivo; por este medio dichas determinaciones quedaban afectadas a su vez por el objeto, al que rehuían; y quedaba en ellas como un más allá, una cosa en sí y un obstáculo infinito. Pero la liberación de la conciencia con respecto a la oposición, liberación que la ciencia debe poder presuponer, eleva las determinaciones del pensamiento por encima de estos puntos de vista temerosos e incompletos, y exige su examen, tal como son en sí y por sí, sin semejante limitación y miramiento, esto es, como lo lógico y lo racional puro”, *Ciencia de la lógica*, tomo I, p. 67. En adelante citado como *CL* seguido por el número de tomo y página. Junto a ésta, se cita la edición de Felix Meiner como *WL* seguido por el número de tomo y página.

2 Fulda “Ontologie nach Kant und Hegel”, pp. 48-53, 60. De Boer, “The dissolving force of the concept: Hegel’s ontological logic”, p. 789.

trascendental. Una reelaboración tal que ofrecería una *ontología* en el sentido aquí atribuido a Kant³.

Ahora bien, esta reelaboración hegeliana de la ontología o analítica trascendental se realiza por medio de una superposición entre *analítica* y *dialéctica* o entre *metafísica general* y *metafísica especial*⁴. La analítica aportaría la conformación de una ontología de los objetos cognoscibles constituidos por el pensar, mientras la dialéctica aportaría el carácter contradictorio, dinámico y sistemático en el desarrollo de estos conceptos y sus respectivas relaciones⁵. En este desarrollo dinámico y sistemático, la contradicción, negación y oposición entre categorías cumplen un rol fundamental, en tanto denuncian o evidencian el carácter *finito* de las categorías involucradas. Esta finitud significa la insuficiencia conceptual de tales categorías para la constitución de los objetos. Por otra parte, este carácter dialéctico jugará un papel fundamental en el método desplegado y los alcances del proyecto lógico hegeliano. Nuevamente, sobre este punto volveremos más adelante.

Siguiendo con esta línea de lectura, la *Ciencia de la lógica* de Hegel abandonaría toda pretensión de reivindicación del conocimiento de las ramas de la metafísica especial. Contra esta interpretación, se expresa Theunissen al entender que todo a lo largo de la *Lógica* hegeliana hay un tratamiento de las tres ramas de la metafísica especial⁶. Las lecturas kantianas rechazan la existencia de esta reelaboración positiva de la metafísica especial al convertir a la lógica en una revisión crítica de las

3 Cfr. Houlgate, "Thought and Being in Kant and Hegel," pp. 132-133, 140 y Houlgate, *The opening of Hegel's Logic*, p. 436.

4 De Boer, "Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic," p. 812 y de Boer, *On Hegel*, p. 44.

5 "[L]lamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de estar separados] se elimina". CL I, 135-136, WL I, 92. "Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo *negativo*, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico. [...]" CL I, 73, WL I, 40. "Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior" CL I, 71, WL I, 38.

6 Theunissen, *Sein und Schein*, pp. 39-41.

categorías fundamentales de la ontología (es decir, de las categorías de la analítica trascendental). Aunque esta revisión crítica se debe realizar dialécticamente –en virtud de la propia naturaleza del pensar–, esto no deja de implicar un abandono o desplazamiento de la metafísica especial en prevalencia de un pensar dirigido a la constitución de los objetos de la experiencia⁷.

La reelaboración hegeliana de la ontología (en el sentido que Kant daría a este término, esto es, como una *analítica trascendental* o, si se quiere, una ontología de la experiencia), supone la apropiación del giro copernicano, de la identidad descubierta por Kant entre sujeto y objeto. Más aun, Pippin pone esta identidad en el centro de todo el desarrollo del idealismo alemán posterior a Kant y por supuesto también de la filosofía hegeliana⁸. Se trata, en todo caso, de una radicalización del giro copernicano. Dicha radicalización consiste fundamentalmente en ampliar lo que se entiende por el carácter constituyente del pensar sobre el objeto. Tal ampliación pretende superar la distinción fenómeno-noúmeno, suprimir toda postulación de un ámbito incognoscible y extender el carácter constituyente del pensar a lo absoluto. Estas son las líneas directrices que

7 Como hemos indicado, los intérpretes kantianos parecen considerar fundamental que en la *Lógica* Hegel abandone la intención de incorporar o integrar los objetos característicos de las metafísicas especiales. Creo que tal rasgo de las interpretaciones aquí estudiadas se debe a la manera en que estos especialistas entienden el proceder de la dialéctica trascendental. Por ejemplo, de Boer y Koch indican que en la *Enciclopedia* de Hegel (cfr. *Enc.* §28), podemos ver que el autor explica el proceder de la metafísica dogmática (y su consecuente insuficiencia) (véase de Boer, *On Hegel*, pp. 37-38, Koch, "Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität", p. 214). El proceder de la metafísica dogmática sería el siguiente: predicar los conceptos ontológicos a los objetos incondicionados. La filosofía hegeliana (particularmente, su lógica) procedería demostrando las reiteradas insuficiencias a la hora de atribuir un cierto concepto ontológico a lo incondicionado. Todo parecería indicar que estos intérpretes entienden que la dialéctica trascendental de Kant procede con el mismo método que Hegel atribuye a la metafísica dogmática (y, además, que Hegel incluye a Kant en esta acusación). Esto conduciría a pretender excluir de la *Lógica* a los objetos característicos de la metafísica especial. Lo cierto es que, a excepción de los parallogismos, difícilmente se podría decir que la dialéctica procede predicando, sin más, categorías a un objeto incondicionado (léase *mundo* o *Dios*).

Por otra parte vale atender a lo que Hegel expresamente indica sobre el vínculo entre lógica, metafísica general y metafísica especial: "La lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. [...] Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender [...] el alma, el universo, Dios; [...] Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos" *CL I*, 83, *WL I*, 48-49.

8 Pippin, *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, pp. 6, 17, 35.

proponen también Sedgwick y Ameriks⁹. En este sentido, el proyecto lógico hegeliano sería un claro heredero del giro copernicano kantiano. Matizando un poco esta posición, puede señalarse la opinión de de Boer, para quien Pippin se extralimita al atribuir demasiada importancia al yo trascendental, toda vez que el proyecto hegeliano no pretende estudiar las aptitudes gnoseológicas de la subjetividad finita¹⁰.

Ahora bien, el tratamiento hegeliano del yo trascendental aparece en el marco de la “doctrina del concepto”, tercera y última sección de la *Lógica*. Es en este momento de la *Lógica* donde se ponen sobre el tapete algunos puntos fundamentales del proyecto lógico hegeliano. Particularmente, es allí donde debemos buscar una respuesta a la pregunta por el alcance del concepto en relación con el objeto de conocimiento. Sin embargo, no debe olvidarse un importante pasaje ofrecido por Hegel en la introducción de la *Lógica*, en el que el filósofo caracteriza al pensar concebido en esta obra:

“Esta actividad objetivadora [del yo sobre el objeto], liberada de la oposición de la conciencia, representa más precisamente lo que puede ser considerado en general *pensamiento* como tal. Pero dicha actividad no debería ser llamada más conciencia; la conciencia encierra en sí la oposición entre el yo y su objeto, que no se encuentra en aquella actividad originaria. La denominación ‘conciencia’ da a esta actividad la apariencia de subjetividad aún más que la expresión ‘pensamiento’, que aquí, sin embargo, tiene que ser entendida esencialmente en el sentido absoluto de pensamiento *infinito*, no afectado por la limitación de la conciencia, es decir, en el sentido de *pensamiento como tal*” CL I, 82, WL I, 47-48.

Como puede apreciarse, Hegel indica que en la *Lógica* se pretende liberar al pensar de la forma finita que le diera Kant. Evidentemente, la finitud que se atribuye a Kant tiene que ver con la separación entre lo conceptual

9 Ameriks “Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, pp. 26-29 y ss. y Sedgwick, “Hegel’s strategy and critique of Kant’s mathematical antinomies”, p. 434 y ss.

10 De Boer, “The dissolving force of the concept”, pp. 806-807. Es de la misma opinión, Arndt, “Die Subjektivität des Begriffs”, p. 15.

y el objeto, esto es, la falta de plena identificación entre ser y pensar. Esta separación se traduce, primero, en la necesidad de un múltiple intuitivo ajeno al pensar, segundo, en la distinción entre un objeto de la experiencia y una cosa en sí incognoscible y, finalmente, en el carácter subjetivo de las formas conceptuales del entendimiento. En este sentido, la *Lógica* pretende estudiar las determinaciones conceptuales del pensar puro, no los conceptos de las facultades de la subjetividad finita. En consecuencia, debe entenderse que la *Lógica* ofrecerá un estudio del pensar puro y el despliegue interno de dicho pensar, lo que supone excluir todo objeto exógeno al pensar¹¹, pero también supone no ocuparse de la exposición de los requisitos subjetivos del conocimiento (i.e. los elementos de una facultad humana). Veamos entonces cómo puede concebirse el pensar mismo y su objeto en la *Crítica* de Kant y en la *Lógica* de Hegel.

Con buen criterio, indica Longuenesse que en el *yo trascendental* Kant habría abordado el estudio del pensar y su objeto¹². Hegel, por su parte, señala en la “doctrina del concepto” –donde la *Ciencia de la lógica* alcanza el estudio conceptual de su objeto más propio, el pensar mismo– que en el tratamiento del *yo trascendental* Kant habría dado con la verdadera concepción del *concepto*¹³. Es decir que en la doctrina del concepto, allí donde Hegel debería presentarnos la concepción íntegramente desarrollada de los elementos del pensar mismo –en otras palabras, allí donde el pensar se piensa a sí mismo de manera más plena–, encontramos una referencia a uno de los núcleos temáticos fundamentales del idealismo trascendental. Y no sólo eso, sino que se cataloga a tal elemento –el *yo trascendental*– como la debida caracterización del concepto: lo que Kant presenta como *yo es*,

11 “Ella [la ciencia pura] contiene el *pensamiento*, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el *pensamiento puro*. Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de *sí mismo*, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí. Este pensamiento objetivo constituye el contenido de la ciencia pura” CL I, 65, WL I, 33-34. “El verdadero método de la ciencia filosófica [...] es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido. [...] Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior. [...] [E]ste método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante” CL I, 70-71, WL I, 37-38.

12 Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, pp. 20, 23.

13 Véase CL I, 270, WL I, 200; CL II, 257-258-259, WL II, 17-18-19; CL II, 264, WL II, 22; CL II, 270, WL II, 27.

en verdad, la naturaleza misma de lo conceptual. El yo trascendental como síntesis originaria y productora de la diferencia interna y de la identidad de dichas diferencias es el verdadero concepto de *concepto*¹⁴.

Ahora bien, la concepción kantiana del yo trascendental y del objeto que el pensar produce internamente es, a criterio de Hegel, sumamente limitada. El entendimiento produce la representación del objeto trascendental, produce un objeto interno al pensar. Pero lo produce como un elemento puramente formal, carente de todo contenido y determinación. Por medio de él, pensamos la mera estructura lógico-ontológica de lo que es un objeto, pero no somos capaces de conocer por medio suyo objeto determinado alguno. En tanto Kant ha definido a la verdad como la correspondencia del pensamiento con el objeto, puede decirse que los propios criterios epistemológicos kantianos conducen a una objeción contra la lógica general y la lógica trascendental. En la reelaboración hegeliana de la noción de *verdad* encontramos la crítica fatal tanto a la lógica formal como a la lógica trascendental: el carácter formal de ambas supone que ellas mismas carecen del objeto necesario para conformar la verdad de su propio conocimiento (según el propio criterio de verdad utilizado por Kant, i.e. la verdad como correspondencia)¹⁵. En otras palabras, la analítica trascendental postula conocimiento a priori respecto del objeto trascendental, conocimiento que, según su propio criterio de verdad, le resulta imposible. Carece de tal objeto y, por tanto, carece de la concordancia y consecuente verdad de su presunto conocimiento del objeto.

Para enfrentar esta falencia de la lógica trascendental (consistente en que su carácter puramente formal le impide ajustarse al criterio de verdad), Hegel se propone reelaborar el criterio de verdad. La verdad será la correspondencia o concordancia del pensar consigo mismo. Esto, por su parte, conduce a una reelaboración de la noción de objeto: el objeto del pensar aquí considerado es el pensar mismo. Ahora bien, resulta fundamental tomar

14 Por otra parte, se puede reflexionar sobre el concepto de *concepto* y advertir que en él se concibe o se presupone, por un lado, la naturaleza del pensar y, por otro, la naturaleza del objeto (el contenido pensado por el concepto). Esto quiere decir que en el *concepto*, Hegel concibe al pensar mismo y al vínculo del pensar con su objeto. No es, entonces, incongruente que Hegel concluya que el *yo trascendental* kantiano es, en verdad, el *concepto* mismo.

15 CL II, 270-271, WL II, 26-27.

una posición sobre cómo interpretar esta reelaboración. En primer lugar, puede decirse que esta fórmula expresa que en la *Lógica* el pensar piensa el pensar. En segundo lugar, puede agregarse que esta fórmula debe tener como consecuencia la supresión de muchas de las distinciones kantianas. Si el pensar se toma a sí mismo como objeto de investigación, debe suprimirse la distinción entre el objeto conocido (fenómeno) y una entidad incognoscible (cosa en sí). El pensar se piensa a sí mismo, y, en consecuencia, no hay una entidad trascendente por detrás de aquello conocido. Sin embargo, aunque el pensar produzca su propio objeto de conocimiento, las lecturas kantianas insisten en no entender esta afirmación en un sentido radical, no resignan la necesidad del múltiple intuitivo para la conformación del conocimiento. Aun quienes, como Pippin, reconocen en Hegel un intento de *radicalización* del giro copernicano (constitución de lo absoluto, no de lo meramente fenoménico) parecen no admitir que el pensar genere íntegramente a su objeto. Por el contrario, la concordancia entre el pensar y el objeto es entendida como la reflexión del pensar sobre sí mismo¹⁶.

Esto nos lleva, por último, al objeto de estudio del proyecto lógico hegeliano y a la metodología por medio de la cual tal estudio se lleva a cabo. El proyecto lógico hegeliano tiene por objeto de estudio al pensar puro mismo. El pensar puro como objeto de investigación de sí mismo conduce a la identificación entre sujeto y objeto: es el pensar pensante el que se piensa a sí mismo como objeto. Esta caracterización del objeto de investigación es comparable con la definición de *concepto*, como unidad que genera sus diferencias en sí misma y reintegra tales diferencias en sí misma, esto es, como pensar que genera sus sucesivas determinaciones y diferenciaciones hasta llegar a la determinación del objeto en él pensado.

Como veremos un poco más adelante, en el concepto de ‘concepto’ se articula al mismo tiempo el pensar –que concibe al concepto– y el objeto concebido –el contenido temático del concepto, lo que se piensa en él–. En

16 Un ejemplo de esta ambigüedad o tensión a la hora de determinar con precisión el alcance de lo conceptual en la *Lógica* de Hegel puede encontrarse en la obra de Longuenesse. Por un lado, la autora vincula expresamente la radicalización del alcance del pensar con la supresión de la necesidad de un múltiple intuitivo dado. No obstante, por el otro lado, hace reiteradas referencias a cierto múltiple que sería unificado por la actividad conceptual, aunque queda sin precisar la naturaleza de tal múltiple. Cfr. *Hegel's Critique of Metaphysics*, pp. 23 y ss., pp. xx, 40, 90-91, 95-96, 104.

el caso de la *Ciencia de la lógica* –al menos, según las lecturas kantianas– la concordancia del pensar y el objeto se daría en virtud de que la *Lógica* es fundamentalmente un acto de reflexión: el objeto pensado es el pensar que (se) piensa. Pero esta vía de lectura supone de manera más o menos implícita una importante distinción que hay que hacer evidente y que juega un papel fundamental en el programa interpretativo aquí analizado. Se trata de la distinción entre un ‘pensar objetivizante’ –entiéndase un pensar referido inmediatamente a los objetos, esto es, un pensar que concibe y constituye los objetos de la experiencia– y un ‘pensar recursivo’ o ‘reflexivo’ –un pensar que piensa o tematiza al ‘pensar objetivizante’–. Tener en cuenta esta distinción resulta fundamental para comprender la manera en que autores como de Boer y Pippin leen la *Ciencia de la lógica*, tanto en lo que se refiere a los objetivos de esta obra como en lo que se refiere al método desplegado en ella. En el caso de Karin de Boer, la autora entiende que la *Lógica* consiste en una tarea de explicitación de las condiciones implícitas operantes en el pensar objetivizante. En otras palabras, la *Lógica* es el despliegue de una reflexión que lleva a cabo el pensar sobre su propia actividad constitutiva de la objetividad a fin de explicitar lo que opera en ella de manera implícita¹⁷. En el caso de Robert Pippin, el autor entiende que la *Lógica* brinda las determinaciones conceptuales requeridas para la constitución de una experiencia objetiva diferenciable¹⁸. En otras palabras, la *Ciencia de la lógica* no se ocupa de la aplicación efectiva del pensar al objeto, de la efectiva constitución del objeto por medio del pensar, sino de las determinaciones conceptuales de dicho pensar que permiten tal aplicación. La *Lógica* sólo reflexiona sobre el pensar que piensa objetos para establecer las condiciones que hacen posible dicho pensar objetivo. Leyendo así la *Ciencia de la lógica* se deja sin considerar explícitamente si el concepto necesita o no del múltiple intuitivo para la constitución efectiva del objeto. De esta manera, se deja abierta la puerta a que el pensar no produzca íntegramente al objeto, sino sólo la estructura conceptual necesaria para pensarlo, no el múltiple intuitivo que seguiría siendo necesario y ajeno al pensar.

17 De Boer, “The dissolving force of the concept”, pp. 803-804.

18 Pippin, *Hegel’s idealism. The satisfactions of self-consciousness*, pp. 37-38.

Por supuesto, esta interpretación sobre cuál es la tarea o meta de la *Lógica* tiene consecuencias en la forma de interpretar el método aplicado en ella o el modo en el que se desarrolla la obra. Ahora bien, para aclarar la metodología de la *Lógica*, pareciera necesario tomar en consideración otras obras hegelianas. En particular, Pippin se apoya en la *Fenomenología del espíritu*. Pippin diferencia el método y los objetivos de la *Ciencia de la lógica* de los de la *Fenomenología*. El objetivo de la *Fenomenología* es acreditar que el pensar es aplicable al ser, esto es, que el objeto es plenamente cognoscible y determinable por el pensar. En consecuencia, la *Fenomenología* es entendida como una suerte de deducción trascendental que tiene por finalidad demostrar la validez objetiva de las categorías del pensar. Acreditada esta validez, la *Ciencia de la lógica* no requiere abordar la aplicación de las categorías al objeto, sino simplemente llevar a cabo una “deducción inmanente” (expresión que el propio Hegel usa para caracterizar su *Lógica*¹⁹). Es inevitable preguntarse qué quiere decir esta expresión. En principio, uno debe entender que el pensar objeto de estudio de la *Ciencia de la lógica* se despliega por sí mismo y sin introducir en esta investigación elemento exógeno alguno al pensar. Aunque correcta, esta caracterización de la deducción inmanente es demasiado general. En tanto Pippin entiende que en la *Lógica* sólo deben presentarse las notas distintivas conceptuales necesarias del pensar puro para pensar objetos diferenciados, en tanto de Boer entiende que en la *Lógica* no se hace sino la explicitación de las determinaciones conceptuales implícitas operando en el pensar objetivizante²⁰, la deducción inmanente debe ser entendida por estos autores como una suerte de deducción metafísica de las categorías del pensar puro, esto es, una exposición y despliegue de las determinaciones conceptuales del pensar puro (y de su contenido semántico) que permiten la constitución de objetos determinados cognoscibles. Aunque los autores mencionados evitan utilizar dicho término, llamo a esto “deducción metafísica” en tanto su tarea es: presentar los conceptos puros del pensar. En este caso la deducción sería inmanente en tanto procede desde el pensar mismo y sin suponer –como en el caso de Kant– un dato exterior como hilo conductor: la tabla de los juicios brindada por la lógica general.

19 Cfr. CL II, 256, WL II, 16.

20 De Boer, “The dissolving force of the concept”, p. 808.

A modo de recapitulación, podríamos decir que la lectura kantiana de la *Ciencia de la lógica* se compromete con las siguientes posiciones: la investigación hegeliana elabora una ontología entendida como analítica trascendental u ontología de los objetos de la experiencia. Esta ontología se vería modificada por algunos elementos característicos de la dialéctica (la contradicción entre las categorías, la pretensión de conocer lo incondicionado), pero excluiría la intención de conocer objetos trascendentes. El objeto de la investigación lógica hegeliana es, fundamentalmente, el pensar puro, esto es, el estudio de las condiciones necesarias para el pensar dirigido a objetos. Es decir, la *Lógica* es una reflexión sobre el pensar objetivante. En tanto aquí no nos importa su aplicación a objetos, esta reflexión es un pensar del pensar: atendemos exclusivamente a las determinaciones conceptuales del pensar que hacen posible su pensamiento de objetos. Finalmente, aquí se trata de una deducción metafísica inmanente, desplegada dialécticamente a través de las referencias recíprocas e internas entre los conceptos.

El problema del tema de la investigación lógica hegeliana

Luego de haber visto los puntos fundamentales de las lecturas kantianas de la *Ciencia de la lógica*, podemos pasar a una revisión crítica de tales propuestas interpretativas. Entiendo que nuestra atención debe recaer fundamentalmente sobre uno de los puntos desarrollados: El objeto de la investigación lógica, esto es, el tema sobre el que versa el discurso reflexivo de la *Lógica*, es decir, aquello que es pensado en la *Ciencia de la lógica*. Creo, en este sentido, que analizar lo que Hegel entiende por concepto, es decir, la naturaleza de lo conceptual, nos permitirá acercarnos a comprender la relación entre *lógica*, ontología y objeto –o dicho en otras palabras, significará un aporte a la hora de comprender la relación entre aquello sobre lo que versa la ciencia que estudia el pensar y el pensar mismo, esto es, cómo se relaciona el pensar (y su ciencia) con el ser y con el objeto de la experiencia–. Sostendremos que la *Lógica* no puede pasar por alto la constitución efectiva de la ontología de los objetos. Ahora bien, tendremos que especificar qué queremos decir con esta expresión. Por lo pronto, puede

indicarse que no se trata de que la *Lógica* lleve a cabo la constitución efectiva de objetos singulares (en la totalidad de sus rasgos), aunque tampoco puede admitirse que la meta de la *Lógica* sea sólo la exposición de los presupuestos conceptuales del pensar constituyente de objetividad.

Volvamos a las interpretaciones kantianas de la *Ciencia de la lógica* y comparemos esta obra con la *Crítica de la razón pura* en lo que respecta a los aspectos metodológicos. La *Crítica de la razón pura* procede a través de un método sintético. Este método consiste en presentar una facultad cognoscente de la subjetividad humana, esclarecer su concepto (y sus elementos), para luego advertir la necesidad de integrar esta facultad junto con otra, cuyo concepto pasa a ser esclarecido y expuestos sus elementos. En este modelo, la analítica trascendental se ocupa de la exposición de los elementos del entendimiento, necesarios para el conocimiento objetivo. Como vemos, la *Crítica* presenta las condiciones subjetivas necesarias para el conocimiento objetivo, pero no brinda conocimiento efectivo de ningún objeto en particular. La *Crítica* ofrece las condiciones necesarias para la aplicación del pensar al ser, pero no es un acto en el que esta aplicación se haga efectiva y se conozca algo concreto. Tal aplicación efectiva sólo podría darse en tanto se presentara efectivamente el múltiple intuitivo necesario para el conocimiento de un objeto empírico determinado. Con lo cual, tanto la dación efectiva del múltiple intuitivo como la aplicación de lo conceptual a lo intuitivo estarán a cargo de los sujetos cognoscentes concretos.

Como hemos podido ver, al hacer una distinción entre el *pensar objetivizante* y el *pensar reflexivo*, los intérpretes kantianos de la *Lógica* pueden hacer extensiva esta característica de la *Crítica* a la obra lógica hegeliana. En otras palabras, consideran que en esta obra no se da la constitución efectiva de entidades objetivas, sino que se presentan las condiciones conceptuales necesarias de dicha constitución. Es decir, los discursos expresados en la *Crítica de la razón pura* y en la *Ciencia de la lógica* reflexionan sobre el conocimiento de objetos y expresan sus condiciones subjetivas, pero no brindan conocimiento efectivo de un objeto determinado concreto, efectivamente existente.

Sin embargo, la noción de ‘concepto’ que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la lógica* induce a pensar que esta equiparación con la *Crítica de*

la razón pura no es del todo justa. Recordemos que Hegel había indicado que el yo trascendental kantiano presentaba el verdadero concepto de *lo conceptual*. Congruentemente, Hegel caracteriza al concepto como una unidad originaria y originante de diferencias. Hegel cree que del interior de cada concepto emergen sus propias distinciones conceptuales, esto es, que del propio concepto universal surgen sus subclases o especies. Esta diferenciación interna al concepto se expresa adecuadamente bajo la forma de los juicios. El juicio es la separación, la distinción de dos elementos que, no obstante, están vinculados, equiparados a través de la cópula. Así, podríamos decir, desde la perspectiva de Hegel, Kant no habría errado al vincular las categorías (conceptos puros del entendimiento) con juicios sintéticos a priori, es decir, con juicios que imponen una unidad necesaria a elementos extraños. Esta actividad del yo trascendental expresada en los juicios brinda –a los ojos de Hegel– lo propio de lo conceptual. Finalmente, la diferencia interna al concepto y desplegada bajo la forma de los juicios, es reintegrada y recuperada en el silogismo. El silogismo articula los juicios que contienen las diferencias desplegadas, conformando una unidad que las integra sin suprimirlas. De esta manera, vemos que el concepto parece ser una actividad productiva, generadora de sus propias diferencias y se despliega él mismo bajo otras formas lógicas²¹.

Aunque se parta de un tratamiento formal del concepto, el juicio y el silogismo, lo cierto es que el desarrollo de la diferencia al interior del concepto conduce a la constitución del propio objeto tematizado en él. El desarrollo interno de esta diferencia implica que el concepto no piensa sólo el género y la especie del objeto pensado, sino que en él se piensa al singular como *singular*²². De lo contrario, si el concepto no concibiera lo singular mismo, sería imposible que el objeto singular sea constituido como individuo concreto y sería insalvable la brecha entre el concepto (universal) y el caso singular.

21 Sobre la naturaleza del concepto y el despliegue de sus diferencias internas puede verse CL II, 257, 258, 259, 264, WL II, 17, 18, 19, 22. CL I, 270, WL I, 200. Cfr. de Boer, *On Hegel. The sway of the negative*, pp. 43, 47. Taylor, *Hegel*, pp. 298-301, 304. Arndt, "Die Subjektivität des Begriffs", p. 12. Sobre el enriquecimiento del concepto a través de las formas del juicio y silogismo cfr. Utz, "Alles Vernünftige ist ein Schluß: Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken", pp. 184-185; Iber, "Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels", p. 120; Sans, "Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs", pp. 216-217.

22 Cfr. CL II, 277, 280-281, WL II, 32, 34-35. Cfr. Taylor, *Hegel*, p. 302.

Expliquémonos de manera un poco más detenida. El pensar debe pensar no sólo la clase a la que el objeto pertenece, sino lo singular mismo que efectivamente existe. Nuevamente, aquí no se trata de analizar cómo un sujeto (finito) piensa un objeto efectivamente real. Se trata de indicar que el propio pensar puro debe pensar al objeto como un *singular* perteneciente a cierta clase (género, especie) para que éste sea tal cosa (el individuo de una especie y género). Con lo cual, su determinación y constitución como *singular* es potestad del pensar puro aquí considerado. En el caso de Kant, los conceptos puros del entendimiento son siempre formales y universales; aunque las categorías de cantidad puedan pensar lo unitario (por ejemplo, la categoría de unidad), lo cierto es que aquí se trata de un mero concepto universal. Con tal categoría pura, no se piensa de forma inmediata algo singular, efectivamente existente en una única ubicación del tiempo y del espacio. En el caso de Kant, lo singular no es dado por el pensar, sino por el múltiple intuitivo. Se podría decir que mientras las categorías aportan formas universales, la sensibilidad aporta la materia singular.

Por el contrario, si en la *Ciencia de la lógica* la constitución de lo singular como *singular* está a cargo de lo conceptual y, en consecuencia, debe desdibujarse –sino suprimirse– la distinción entre lo conceptual y lo intuitivo, entonces la *Lógica* debe ofrecer (por medio del puro pensar conceptual) la efectiva constitución de una ontología de los objetos en general: la tarea ejecutada en la *Lógica* debería incluir la constitución general de los objetos *qua* singulares, con determinaciones cualitativas, cuantitativas, etc. En otras palabras, la concepción hegeliana de lo conceptual implica a nuestro criterio que la *Lógica* no puede conformarse en este punto con el mero pensamiento de un objeto singular que no es, él mismo, un singular, sino que es lo absolutamente general, lo singular en general (el mero pensamiento universal de ‘un objeto singular’). O dicho de otra forma, la *Lógica* no puede encontrar la concordancia del saber con su objeto si el concepto concibe sólo un singular en general –cuando el objeto, en todo caso, será un singular propiamente dicho–. En primer lugar, la concepción de lo singular exige la articulación de los siguientes tres momentos: género, especie, individuo. Pero con esto no basta. Por medio de conceptos puramente universales podemos pensar esta relación

o articulación, sin dejar de concebir ‘lo singular’ como un *universal*, es decir, el mero concepto universal de ‘lo singular’. El verdadero resultado del pensar que piensa lo singular debe ser un algo singular. Dicho pensar debe pensar un singular concreto, no universal. De lo contrario, se trataría de un concepto que tiene una contradicción en su propio contenido semántico: se trataría de un pensamiento de *algo singular*, pero que a la vez no lo concibe como *singular*, sino como *algo universal*.

Esta caracterización de lo conceptual nos conduce a objetar la lectura kantiana de la *Ciencia de la lógica*. Por otro lado, nos llevará más adelante a algunas objeciones al proyecto lógico hegeliano. Comencemos por revisar las lecturas kantianas de la *Lógica* de Hegel teniendo en cuenta la caracterización hecha del concepto.

Como pudimos ver, los intérpretes kantianos de la *Lógica* conciben a esta obra como un camino de explicitación de aquello que se encuentra implícito en el pensamiento objetivante, es decir, en aquel pensamiento dirigido inmediatamente a los objetos. Así, la *Lógica* no sería sino una “deducción metafísica” mejorada, que presenta las categorías conceptuales requeridas por el sujeto finito para la constitución de los objetos. Ahora bien, si resulta que el pensar concebido en la *Lógica* debe llegar a determinar a su objeto como *singular*, es decir, debe llegar a una determinación del objeto del pensar como *individuo particular*, entonces debe afirmarse que la *Lógica* no ofrece únicamente la exposición de las categorías conceptuales que operan en un sujeto finito cognoscente, sino que brinda la efectiva constitución del objeto de conocimiento. Es en este sentido que Longuenesse afirma que:

“Un enunciado carece de la concordancia entre el concepto (lo universal) y su objeto (lo singular), a menos que se llegue a un universal, un concepto, capaz de dar cuenta de todas las determinaciones del objeto singular y, al revés, se llegue a un objeto singular capaz de ser pensado enteramente en términos conceptuales”²³.

Ahora bien, en este punto, hay que precisar con más cuidado qué queremos decir al afirmar que el pensar puro estudiado en la *Lógica*

23 Longuenesse, *Hegel's Critique of metaphysics*, p. 25. La traducción es nuestra.

constituye la objetividad. Vale aclarar que no estamos diciendo que la *Lógica* estudia o debería estudiar la efectiva constitución de este o aquel objeto concreto con la totalidad de sus rasgos particulares. Si la *Lógica* abarcara el momento de aplicación efectiva del pensar sobre un individuo singular plenamente diferenciado, la *Lógica* ofrecería conocimiento de objetos singulares, concretos y, consecuentemente, Krug habría estado en lo cierto al requerir a Hegel la deducción de su pluma²⁴. Para decirlo en otras palabras, si la *Lógica* hegeliana abarcara incluso la aplicación efectiva del pensar sobre un objeto singular plenamente determinado (es decir, si encontráramos en la *Lógica* la constitución efectiva de este o aquel objeto), legítimamente podríamos exigir a Hegel que su obra lógica brinde conocimiento no sólo sobre las estructuras ontológicas de los objetos en general, sino que brinde conocimiento efectivo sobre este o aquel objeto en sus particularidades. Nuevamente, en palabras de Krug, que se deduzca este o aquel objeto por medios puramente conceptuales.

Como hemos podido ver, es necesario que la *Lógica* posea una referencia al objeto singular, una conceptualización del objeto singular *qua* singular. Sin semejante conceptualización de lo singular, resultaría imposible su eventual constitución como una entidad singular. No obstante, no debe caerse en el error de creer que la constitución de lo singular *qua* singular da por resultado un objeto plenamente determinado en sus rasgos casuales y aleatorios. En otras palabras, la conceptualización (y constitución) de un objeto como *singular* no da por resultado *eo ipso* la constitución de un objeto concreto con todos sus rasgos particulares. El resultado al que debería llegar la *Lógica* es la constitución de una región ontológica, es decir, la constitución de la totalidad de los objetos en sus rasgos ontológicos generales. Esto es, la conformación efectiva de los objetos como objetos; incluso como individuos singulares, pertenecientes a una especie y un género; pero no necesariamente con rasgos casuales, cognoscibles por el sujeto finito. Es en este sentido en que nos oponemos a admitir aquellas lecturas que hacen de la *Lógica* una mera exposición de

24 El conocido desafío que Krug lanzara a Hegel consistió en que el pensar puro sea capaz de deducir (por sus únicos medios) una pluma. En este sentido, véase Hoffmann, *Hegel. Una propedéutica*, pp. 134 y ss.

los conceptos que actuarían implícitamente en el sujeto cognoscente finito al constituir sus objetos de la experiencia. Esto no significa que esta lectura sea errónea, sino antes bien, insuficiente.

Como vemos, la *Lógica* pareciera tener que permanecer en un terreno intermedio, sin caer en ninguno de los siguientes extremos: limitarse a ser una mera exposición de categorías eventualmente aplicables por la subjetividad finita, o pretender la efectiva constitución de cada objeto en su integridad. Esta delicada línea en la que entendemos la *Lógica* debe permanecer supone, por supuesto, sus dificultades. De hecho, es probable que el proyecto lógico no sea capaz de alcanzar estas elevadas expectativas. A modo de recapitulación, sostenemos: la *Lógica* alcanza en el estudio del concepto su verdadero objeto. Tal objeto sería el pensar mismo, la *Lógica* estudia el pensar, ella consiste en un pensar que piensa al pensar. Sin embargo, la concordancia entre el objeto del pensar y el pensar no sólo supone que el pensar se tome a sí mismo como objeto, sino supone también que el objeto pensado sea íntegramente determinado por el pensar (al menos en sus rasgos ontológicos generales). Esto se encuentra en el progresivo desarrollo del concepto y su pasaje a las secciones siguientes (juicio, silogismo). El resultado de la *Lógica* no es, claramente, el conocimiento de objetos concretos. Con lo cual, no se trata aquí de la determinación íntegra de objetos particulares efectivamente existentes (lo que recaería en el quehacer de un sujeto finito). Pero tampoco se trata sólo de disponer la estructura conceptual sin la cual no se puede pensar objetos determinados. En efecto, sin estas determinaciones conceptuales no se podrá pensar objeto determinado alguno. Pero el pensar aquí considerado piensa efectivamente a sus objetos como singulares concretos, íntegramente determinados en sus rasgos ontológicos. Esto hará posible, posteriormente y para un sujeto empírico, el conocimiento de objetos concretos, singulares, pero también conduce a la constitución efectiva no de este o aquel objeto en particular (en sus rasgos casuales), sino de la totalidad de los objetos como objetos singulares, pertenecientes a algún género y alguna especie, como determinados por una serie de cualidades cuantitativamente determinadas, etc. El resultado de la *Lógica* es –o pretende ser– un sistema de conceptos y una ontología efectivamente existente.

Ahora bien, como adelantamos, es posible que esta pretensión no pueda ser satisfecha. Las lecturas kantianas parecen suponer constantemente que en la *Lógica* resulta necesario integrar o conservar el múltiple intuitivo. En otras palabras, por más que a lo largo de la *Lógica* Hegel invoque que aquí no hay algo más allá del pensar, las lecturas kantianas terminan por considerar que para la efectiva constitución del objeto determinado se necesitaría el dato intuitivo que no se encuentra en la *Lógica*. La *Lógica* ofrecería la íntegra determinación conceptual del objeto, pero no puede producir el contenido último, concreto, por medio del que se nos brinda el objeto efectivo de conocimiento. Nosotros hemos alegado que la *Lógica* pretende haber alcanzado la constitución efectiva de la realidad aunque sólo en sus rasgos generales²⁵. Es decir, en otras palabras, la *Lógica* pretende poder constituir lo singular, aun sin el dato intuitivo (y aunque esto implique que el objeto singular constituido carece de los rasgos azarosos). Sin embargo, hay motivos para dudar de que tal pretensión pueda ser satisfecha.

Permítaseme retornar a un tema que habíamos mencionado anteriormente: la caracterización de la *Lógica* como una deducción metafísica. En oposición a esta lectura, Longuenesse entiende que la *Ciencia de la lógica* debe ser entendida a la vez como una deducción metafísica y

25 Por un lado, Hegel presenta a la *Lógica* como anterior a la creación de lo efectivamente existente: "La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*" CL I, 66, WL I, 34. Sin embargo, otros pasajes indicarían algo distinto: "tal es el concepto total, que una vez ha de ser considerado como concepto *existente*, y otra como *concepto*; en el primer caso, sólo es concepto *en sí*, concepto de la realidad o del ser; en el segundo, es concepto como tal, concepto *que existe por sí* (como existe en general para mencionar formas concretas, en el hombre que piensa; y en general también en el animal sensible y en la individualidad orgánica, aunque, sin duda, no como concepto *consciente* y menos todavía como concepto *conocido*; pero sólo en la naturaleza inorgánica es concepto *en sí*). En consecuencia la lógica se dividiría primeramente en lógica del *concepto como ser* y del concepto como *concepto* o bien [...] en lógica *objetiva* y *subjetiva*" CL I, 79-80, WL I, 45-46. Según estas palabras, la *Lógica* es el pensamiento antes de la creación de la existencia efectiva. Pero, a la vez, la lógica objetiva es la lógica del concepto como *ser* y en la naturaleza inorgánica encontramos al concepto *en sí*, es decir, como *existente*. En consecuencia, la *Lógica* no puede dar a lo real en su efectiva existencia, pero tampoco puede simplemente exponer las condiciones subjetivas para su conocimiento. La *Lógica* parece pretender caminar en un terreno intermedio, el cual, entiendo, es la constitución efectiva de una ontología.

una deducción trascendental²⁶. Esto significa que en la *Lógica* no sólo se explicita y se desarrolla el significado de las categorías, sino que también se alega a favor de su validez objetiva, se demuestra la efectiva constitución de los objetos por medio de las categorías. Desde nuestra perspectiva, la *Lógica* es caracterizada más adecuadamente si se la concibe como una tarea que incluye ambas clases de deducción, tal como propone Longuenesse.

Ahora bien, la deducción trascendental kantiana es exitosa porque demuestra, entre otras cosas, la efectiva aplicación de las actividades sintéticas del entendimiento al múltiple intuitivo y, más concretamente, a la forma del sentido interno, i.e. el tiempo. Como se sabe, la *temporalidad* es una de las notas que distinguen a la sensibilidad del entendimiento. Kant distingue tajantemente entre lo temporal y lo atemporal. Esta distinción atraviesa a su vez otras distinciones: fenómeno-cosa en sí, objeto de la intuición-objeto del entendimiento. La temporalidad no sólo distingue a la intuición del entendimiento como forma característica de la primera, sino que también distingue a nuestro objeto de conocimiento de la cosa en sí, y al objeto tal como es dado en la intuición del objeto puro del entendimiento. El pensar puro tiene su propio objeto (objeto trascendental), puramente formal, indeterminado, general y *atemporal*. Las actividades de síntesis del entendimiento involucradas en la constitución del objeto de conocimiento y en la conformación de la representación del objeto en general son atemporales (y pueden incluso conformar la representación de objetos incondicionados que jamás se darían en la experiencia –esto es, en el tiempo y en el espacio–²⁷).

26 "Hegel's Logic is inseparably a *metaphysical* and a *transcendental* deduction of the categories of metaphysics: a justification of claims concerning their content as concepts [...] and a justification of claims concerning their relation to objects [...]. The main goal of this twofold "deduction" is to put an end definitively and radically to all representational illusions, according to which thought could be gauged by any measure other than itself. Thought, and particularly metaphysical thought, is not the mirror of nature. And yet it is neither arbitrary nor subjective [...]" Longuenesse, *Hegel's critique of metaphysics*, p. 5.

27 Por ejemplo, en el caso de las ideas cosmológicas vemos que las categorías puras pueden ser ampliadas a fin de conformar una representación de lo incondicionado. Esta representación de lo incondicionado se produce por medios puramente conceptuales, atemporales, y no encuentra un objeto acorde en la experiencia, es decir, en el terreno de lo fenoménico, i.e. lo temporal. Sobre este punto pueden verse mis trabajos "Sobre el surgimiento de las ideas cosmológicas y la antinomia", p. 34 y "Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura", pp. 40 y ss.

La misma brecha que separa a la sensibilidad del entendimiento es la que separa al ser (temporal) del pensar (lógico, conceptual, atemporal). Al considerar en la deducción trascendental la aptitud del entendimiento para aplicar sus categorías a la temporalidad, Kant logra subsanar la brecha que separa al pensar de la intuición, que separa al pensar puramente conceptual, atemporal, del objeto sensible y temporal. La deducción trascendental prueba, entonces, que el pensar puro, atemporal, puede aplicarse al tiempo, y siendo un primer paso destinado a subsanar la heterogeneidad entre entendimiento y sensibilidad, es también un camino dirigido a subsanar la heterogeneidad entre la temporalidad de la experiencia y la atemporalidad del pensamiento conceptual. En otras palabras, los objetos de nuestra experiencia son temporales; el pensar carece de temporalidad; en tanto el tiempo es forma de nuestra subjetividad (intuición) y el pensar puede aplicarse sobre dicha forma, se subsana la brecha entre el pensar (atemporal) y el ser (temporal).

En este sentido, la *Lógica* hegeliana no ofrece un argumento análogo. En ella no se encuentra argumento alguno que demuestre la aplicación del pensar al tiempo. En la “doctrina del concepto” no hay prueba alguna que pretenda acreditar la aplicación de lo conceptual a lo temporal, o que lo temporal pueda ser deducido de lo conceptual. Por el contrario, hay indicaciones expresas que señalan que la temporalidad recién aparecerá en el terreno de la filosofía real: “Sin embargo, estas formas concretas no pertenecen a la ciencia lógica más que las formas concretas, que las determinaciones lógicas adquieren en la naturaleza, y que serían el *espacio* y el *tiempo*”²⁸.

Ahora bien, si esto es así, si la *Lógica* no cumple uno de los fines fundamentales de la deducción trascendental, nos vemos conducidos a la conclusión de que el proyecto lógico hegeliano fracasa. No importa cuán lejos pueda llegar la determinación conceptual del objeto, no importa cuán lejos llegue el concepto en la constitución y creación de su objeto, en el desarrollo y despliegue de su contenido semántico, lo cierto es que si lo conceptual no puede constituir el tiempo (y el espacio), si no puede conformar el carácter fluyente, cambiante del objeto, se conserva una heterogeneidad tal entre el ser y el pensar, entre el concepto y el objeto que

28 Cfr. CL II, 261, WL II, 20. En igual sentido, véase CL II, 268 y 583, WL II, 25 y 253.

derriba todo intento de acoplamiento entre estos dos polos, es decir, que objeta definitivamente el intento de que el pensar constituya los objetos concretos en sus rasgos ontológicos generales.

Como puede apreciarse, si el objetivo de la *Lógica* es, entre otros, la efectiva constitución de un terreno ontológico, entonces el despliegue dialéctico del pensar puro que encontramos en ella no es sólo el desarrollo semántico de las categorías, esto es, no es sólo una “deducción metafísica”, sino también una “deducción trascendental”. Dicho en otras palabras, el desarrollo semántico de los conceptos del pensar puro deja de ser una mera deducción metafísica para volverse una deducción trascendental en el momento en que este desarrollo semántico produce o constituye lo singular mismo. En estas dos tareas simultáneas, se produce la determinación semántica de lo pensado en el concepto y el alegato a favor de su legítima aplicación al ser a través de la conformación general de los rasgos ontológicos. Más allá de cuál sea la suerte de la *Lógica* en la consecución de sus metas, el método o la estrategia en ella desplegada debe pretender valer como una deducción trascendental. Quizá el fracaso en la consecución de sus objetivos haya conducido a los intérpretes a pensar que en la *Lógica* no se trata sino de una deducción metafísica.

Bibliografía

AMERIKS, Karl. *Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, nº1, pp. 1-35, 1985.

ARNDT, A. *Die Subjektivität des Begriffs*. In: Arndt, Andreas; Kruck, Günter; Iber, Christian. *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

DE BOER, K. *The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, Jun., pp. 787-822, 2004.

DE BOER, K. *On Hegel. The sway of the negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

FULDA, H. F. *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: HENRICH, D. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. 2 tomos. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

_____. *Wissenschaft der Logik*. 3 tomos. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999 y ss.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

HERSZENBAUN, M. *Sobre el surgimiento de las ideas cosmológicas y la antinomia*. Órdenes, Paula, Alegría, Daniela, Kant y el criticismo. Pasado, presente, ¿futuro? Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. *Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura*. *Studia Kantiana*, 16, pp. 38-51, 2014.

HOFFMANN, T. S. *Hegel*. Una peculativa. Biblos: Buenos Aires, 2014.

HOULGATE, S. *Thought and Being in Kant and Hegel*. *The Owl of Minerva*, 22, no. 2 1991.

_____. *The opening of Hegel's Logic*. Indiana: Purdue University Press, 2006.

IBER, C. *Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels*. In: Arndt, Andreas; Kruck, Günter; Iber, Christian. *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. *Kants Gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vols 1–29. Berlin: de Gruyter, 1902.

KOCH, A. F. *Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität*. In: Arndt, Andreas; Kruck, Günter; Iber, Christian. *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PIPPIN, R. Hegel's idealism. *The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SANS, G. *Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs*. In: Arndt, Andreas; Kruck, Günter; Iber, Christian. *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

SEDGWICK, Sally. *Hegel's strategy and critique of Kant's mathematical antinomies*. *History of philosophy quarterly*, vol. 8, n°4, Hume and Kant Issue, pp. 423-440, (Oct. 1991).

TAYLOR, Ch. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.

UTZ, K. *Alles Vernünftige ist ein Schluß. Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das speculative Denken*. In: Arndt, Andreas; Kruck, Günter; Iber, Christian. *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

O conceito de Estado em Kant e sua relação com a “liberdade crítica” como critério de legitimação democrática do Direito

Newton de Oliveira Lima¹

‘Só há um direito inato. A liberdade (a independência ao arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este o direito único, originário, que corresponde a todo homem em virtude da sua humanidade.’² Immanuel Kant.

Resumo

A legitimidade do Direito pode ser pensada a partir da moral, o respeito às normas jurídicas realizado pelo cidadão como analogia com as leis morais e o uso de sua capacidade valorativa e produtora de normas, mas a analogia com a moral exige do sujeito a capacidade de publicizar seus próprios juízos de valor reflexivos sobre o Direito, o que somente se justifica à luz do pensamento kantiano dentro da publicidade das máximas de sua motivação de agir. O exercício do juízo reflexivo sobre o Direito implica na capacidade de uma liberdade “crítica” ao Estado, na medida em que possa favorecer a construção de uma dialogicidade do espaço público e da possibilidade de propor instrumentos de linguagem que legitimem discursivamente a adesão ao Direito no uso público da razão, revalorizando o papel crítico do sujeito como cidadão da democracia constitucional kantiana e seu compromisso com o Estado de Direito.

Palavras-chave: legitimidade; Estado; cidadania; “liberdade crítica”

1 Professor Adjunto do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN. Bolsista CAPES PPCP-MERCOSUL (2014), modalidade Doutorado Sandwich junto à Universidad de Buenos Aires.

2 KANT, I. (AA 06:237). *RL, A Metafísica dos Costumes. Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.56.

Perspectivas de legitimação do Direito: a analogia com a moral

A defesa de valores políticos relativos ao sujeito e a primazia de uma liberdade qualificada racional e eticamente na tradição política kantiana, buscam mostrar que o conceito kantiano de liberdade política é o de uma racionalidade qualificada, inserido no contexto da tradição liberal, mas dialogando na medida de sua apropriação crítica e normativista com a tradição republicana de política estatal e de valores políticos coletivos.

A “liberdade crítica” é uma proposição que representa a radicalização e ampliação do sentido kantiano de que a liberdade inata é o único direito que antecede o Estado. Essa proposição é uma hipótese para direcionarmos o papel de fundamentação da liberdade do indivíduo no Estado de Direito kantiano. A partir da hipótese da “liberdade crítica” se desenvolverá nossa argumentação de reconstrução da autonomia do cidadão perante o ordenamento jurídico na linha de Kant aqui proposta.

Inicialmente devemos colocar a pergunta: o que é o Estado para Kant; e se em Kant existe um Estado de Direito. Uma interpretação direta do §45 RL (KANT, AA 06:313), pode-se conceber que para Kant a reunião de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas remete ao conceito de contrato formador do Estado; um contrato entre os indivíduos e sua capacidade de projetar fins exteriores, prático-rationais com sentido político, deliberativo, sobre a vida de uma dada comunidade.

O que os indivíduos projetam como acordo racional antes do Estado é o contrato, a forma exterior de um acordo de vontades, o que necessariamente remete ao conceito fundamental de que a fonte desse acordo é tão somente a vontade exterior individual discursivamente acordável, uma pura possibilidade da razão em vista de um fim externo que é o contrato político. O contrato se vincula ao conceito de Direito: um querer (individual) limitado e regulado pela lei prática universal.

A finalidade do Direito é a proteção da liberdade política dos contratantes, que são todos os que se colocam como aderentes pela razão à lei fundada por uma dada comunidade. A lei prática dessa comunidade vale em um sentido interno (imanente ao sistema normativo) para todos os que anuíram ao contrato e num sentido externo (transcendente ao sistema

normativo) a todos os que ela dispor que a devam respeitar, mesmo que seja a todos os indivíduos em um sentido universal (*erga omnes*), como é o caso em geral do direito à propriedade.

A lei da razão pura prática é acordada externa e publicamente, e todo o Direito só existe mediante uma forma pública “todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e com a política” (KANT, AA 08:386), que é a exteriorização institucional do Direito através da lei, que mediante sua aplicação gerará estabilidade na sociedade³:

Com efeito, se tão-só pela publicidade elas podem alcançar o seu fim, devem então adequar-se ao fim universal do público (a felicidade), e a tarefa própria da política é a consonância com esse fim (fazer que o público esteja contente com a sua situação). Mas se este fim só pela publicidade, isto é, através da eliminação de toda a desconfiança quanto às máximas, se pode alcançar, então estas devem estar também em concordância com o direito do público, pois só no direito é possível a união dos fins de todos. – O desenvolvimento e a explicação subsequentes deste princípio deixá-los-ei para outra ocasião; digo apenas que é uma fórmula transcendental e que se deve depreender a partir da eliminação de todas as condições empíricas (da teoria da felicidade) enquanto matéria da lei, e partir da simples consideração da forma da legalidade em geral.

Então se pode conceber que a lei jurídica universal passe a ser aquilo que transcendentemente é posto somente a partir do contrato, o Direito nesse processo de formação construtivo é algo que independe de qualquer fato moral prévio à racionalidade do pacto⁴.

A política em Kant deve ter um fim que é a obtenção da paz, mas trabalhando com o conflito dentro do exercício dos direitos no procedimento jurídico autorizado para tal, e a ideia de uma publicidade como princípio jurídico-moral (através do qual há a concordância do direito com a política) norteador das ações envolvendo qualquer relação com o setor público.

3 KANT, I. *ZeF, A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p.52.

4 RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.279.

O que Kant chama “eliminação de desconfiança sobre as máximas” é a ideia de que não se pode faltar com a verdade nas relações contratadas, a procedimentalização ético-jurídica das demandas subjetivas com motivações de ação (máximas) que devem ser efetivadas mediante procedimentos não escusos ou enganadores, o dever de cumprir os pactos e a ideia de uma publicidade (esclarecimento discursivo) do que for acordado para conhecimento de todos (“Toda a pretensão jurídica deve ter a possibilidade de ser publicada”⁵).

Não existe conteúdo do Direito anterior ao contrato racional, produto da reflexão dos indivíduos que fundam o Direito. Assim, qualquer pretensão de fundar a juridicidade antes do contrato público e racional não vinga: moral (em um sentido de práticas de regulação de conduta e não de reflexão racional sobre a lei moral), política ou cultura não podem fundamentar o Direito.

A possibilidade de um Direito positivo decorre do conceito racional de Direito, produzir normas significa aplicar a forma conceitual do Direito como instrumento regulador da produção jurídica, só é Direito aquilo que segundo uma lei cogente respeitar as liberdades em uma relação recíproca. Por esse raciocínio a relação do imperativo jurídico com o imperativo ético deve ser de separação e não de dependência do Direito para com a ética. O raciocínio que funda o Direito não depende da racionalidade prática que fundamenta a obrigação moral universal (o imperativo ético categórico).

O Direito como produto do acordo sobre normas é racional e formal. Nada assegura seu conteúdo para além da justificação racional e sua forma pública. Em Kant, o conceito de Direito está sempre a nortear qualquer compreensão sobre a ontologia (natureza) do Direito: acordo de árbitrios em vista a uma lei universal de liberdade. A natureza do Direito é sua forma pública que emerge do contrato racional firmado livremente como campo de acordo dos indivíduos através do exercício externo de uma liberdade pressupostamente inata.

Para Bonaccini⁶, o conceito de liberdade ética em Kant se subdivide em liberdade negativa, quando o indivíduo não se inclina às suas paixões,

5 KANT, I. (AA 08: 381). *ZeF, A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p.46.

6 BONACCINI, J. A. Kant e o problema da analogia na avaliação das ações humanas. In: TRAVESSONI GOMES, A. (Org.). *Kant e o Direito*, Belo Horizonte, Mandamentos, 2009, p.117.

e positiva, quando a essa independência se acresce a consciência racional de se conceder um motivo universalmente válido para agir, sendo assim um indivíduo autônomo. Só podemos avaliar uma ação se a observarmos empiricamente e universalizarmos o motivo da conduta.

Mas podemos julgá-la moralmente se utilizarmos o princípio universal do imperativo categórico, uma voz da consciência interna capaz de ouvir a razão e preservar nossa autonomia⁷. A lei moral obriga, pois, nossa consciência internamente, como consciência ética. Já a lei jurídica obriga de um ponto de vista externo, na medida em que o Direito coordena arbítrios externos em função de uma lei (externa) universal de liberdade⁸.

A base moral do direito é o dever de reciprocidade universal, mas com liame obrigacional garantido externamente pela coerção exercida com base na lei (pública) jurídica⁹. O Direito é comparado a uma lei natural de ação e reação por Kant na Introd. da RL, *um sujeito age em um sentido e pode sofrer uma reação no mesmo âmbito em sentido contrário, o que reduz o âmbito moral da liberdade, quando juridicamente considerada, a uma classe específica de arbítrios coordenados entre si ligados a obrigações externas garantidas coercitivamente, que é o Direito*¹⁰.

Creemos, portanto, utilizando o uso da analogia no pensamento jurídico kantiano proposto por Bonaccini, que a consideração moral individual não deixa de existir em absoluto no âmbito do Direito, que é cumprido como norma jurídica, mas em analogia com um “direito moral”, cumprindo o direito como se fosse um ato moral. Isso remete ao próprio fundamento processual da justiça kantiana: garantia de procedimentos legais a fim de se buscar igualdade e liberdade dentro da lei e o uso de um juízo de valor por um juiz se inspirando, se quiser, na moral para decidir, mas fundamentando a decisão nas normas do sistema jurídico do qual faz parte seu poder de decidir.

É possível cumprir o Direito moralmente, com analogia moral na deliberação decisória, mas utilizando a norma jurídica como parâmetro específico da decisão.

7 BONACCINI, J. A. Op. Cit.p.118.

8 BONACCINI, J. A. Op. Cit.p.136.

9 BONACCINI, J. A. Op. Cit.p.140.

10 BONACCINI, J. A. Op. Cit.p.140.

Todavia, qualquer obrigação puramente moral universal (uma virtude absoluta ou universal) que pudesse ser tomada como superior à obrigação jurídica estatal, não poderia interferir na relação interna de validade do Direito que se estabelece somente com a normatividade jurídica fundada por uma dada comunidade¹¹.

Essa obrigação moral universal poderia ser pensada como uma exigência mundial por respeito aos direitos humanos, e teria que contar com a anuência de uma moralidade universal pensada do mesmo modo por todos os povos¹², ou seria a criação de uma meta-norma jurídica para além dos Estados nacionais, o que Kelsen¹³ já observou que careceria de coercibilidade jurídica universal, aliás concordando com Kant, pois este defendeu um Direito Cosmopolita tendo como fonte um acordo de vontades através de uma “federação de nações” entre Estados.

Nada asseguraria a possibilidade de tal coerção moral universal, a não ser um costume moral que não susteria um Direito como produto da razão universal e produtor de uma racionalidade universal enquanto validade jurídica normativa.

O que justifica moralmente uma ação é na perspectiva kantiana o significado prático-racional da mesma e não seu conteúdo, não existe conteúdo moral antes dos procedimentos racionais de construção da moralidade, a qual se dá como perspectiva da fundamentação racional da ação moral do sujeito.

O procedimento moral se constrói pela utilização de nossa reflexão racional.¹⁴ A auto-autenticação da razão depende do conjunto de membros que enquanto serem racionais se pronunciam publicamente sobre questões de interesse coletivo, inclusive com reflexões sobre a moral política. A razão pública de uma sociedade é constituída na publicidade do uso dos juízos particulares e

11 Como diz Kersting, a obrigação jurídica implica uma autovinculação a fim de formar a lei jurídica dos sujeitos de uma comunidade. Cf. KERSTING, W. O fundamento de validade da Moral e do Direito em Kant. In: TRAVESSONI GOMES, A. (Org.). *Kant e o Direito*, Belo Horizonte, Mandamentos, 2009, p.169.

12 BIELEFELDT, H. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução Dankwart Bernsmüller. Porto Alegre: Unisinos, 2000, p.32.

13 Kelsen frisa o caráter consuetudinário e não racional da norma cogente de Direito Internacional Público, embora não descarte a eficácia de tratados jurídicos transnacionais, mas de eficácia limitada ao pactuado. Cf. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.348ss.

14 RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.273.

pelo exame crítico de suas perspectivas de fundamentação, ou seja, de projeção de normas de conduta em um espaço público criticável por todos¹⁵.

A razão no Direito se apresenta como ordenação pública de normas, onde o indivíduo atua como ser introdutor de proposições racionais e mantém vivo o pacto racional de criação do Estado. Ele o faz de modo direto no voto e aceitação das decisões normatizadoras do parlamento. Através da “liberdade crítica” ao Estado, de modo reflexivo enquanto cidadão. Tal publicismo é concebido no âmbito do Direito Racional de Kant.

Para Habermas¹⁶, Kant coloca na igual liberdade pré-política inata o fundamento da política. Em Kant, o Estado cria condições de tutela da política, do exercício do poder sobre as pretensões de legitimação dos sujeitos. O Estado de Direito existe por causa da liberdade e da forma de organização do conjunto normativo, que se organiza a partir da razão.

A teoria do Direito de Hans Kelsen, partindo do formalismo do Direito kantiano, dele se afasta *a posteriori*, pois pensou um Direito igual ao Estado, querendo controlar a política através do Estado de Direito¹⁷, por seguir uma fundamentação a-histórica, tecnicista, onde se aprova o estatuto estatal sem uma discussão sobre a manutenção da legitimidade do Estado.

Para Kervégan, querer controlar a política através da ordem estatal e pressupor a pureza do Direito na autopoiese dessa ordem, significa querer fixar a própria realidade que o circunda pela construção de um Direito estático, que realiza decisões através de seus agentes ao pressupor uma realidade política estável¹⁸. Na prática, Kelsen se aproxima de Schmitt: é um decisionista que busca pôr ordem em uma sociedade que é tudo, menos estática¹⁹.

Para Kervégan, a decisão é a condição primeira de validade jurídica: uma linha de interpretação política da fundamentação da *Grundnorm* (norma fundamental) de Kelsen. Existe o ‘fato da força’ promovido pela autoridade soberana decisionista, a qual para se impor como soberana

15 RAWLS, J. Op. Cit. p.300.

16 HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol.1, p.44.

17 HELLER, H. *Teoría del Estado*. Tradução Luis Tobío. Cidade do México: FCE, 1998, p.84.

18 KERVÉGAN, J. F. *Hegel Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p.34.

19 KERVÉGAN, J. F. Op. Cit.p.34.

decide com a lei, mas não em favor da lei – portanto, não favorável ao bem comum e sem pressupor um contrato racional.

Kelsen fundamenta o Estado na força coercitiva asseguradora da norma fundamental. Já Kant fundamenta o Direito na liberdade inata com capacidade racional anterior ao Estado. Quando o povo não possui a última palavra sobre a legitimidade, pois o Direito não decorre da sua liberdade, mas da autoridade abstrata da norma garantida pela força coercitiva, toda interpretação e decisão política sobre o Direito é possível, até mesmo as antidemocráticas.

Da legitimação jurídica: da analogia com a moral à força da autonomia jurídico-política do sistema jurídico

A fundamentação do Estado em Kant se dá em um desdobramento do direito inato à liberdade objetivando racionalizá-lo com a justificação contratualista, segundo Kersting²⁰: “a lei do Direito racional de Kant é uma lei formal universal da liberdade de ação.” A articulação do Direito kantiano afasta pretensões substancialistas de fundo ético ou político e confere a função da liberdade aos sujeitos e seus mecanismos de acordos racionais de vontades políticas.

O importante em Kant na fundamentação do Direito é manter sua legitimidade política, portanto, a reconstrução do entendimento livre entre os indivíduos em prol da formação de um consenso jurídico coativo assegurado por normas jurídicas universais. Kersting aponta um problema nessa perspectiva, como conciliar liberdade de ação e lei universal de liberdade, que é o próprio princípio de existência do Direito?

Para Kant, o domínio do direito de propriedade é o paradigma central de como se pode garantir a liberdade civil, enquanto pretensão de agir autorizada legalmente para a defesa de interesse particular, “a autorização da coerção como permissão para defesa de domínios universalmente compatíveis com a liberdade é um elemento constitutivo do conceito de Direito.”²¹

20 KERSTING, W. *Política, liberdade e ordem. A Filosofia Política de Kant. In: GUYER, P.(Org.). Kant, Aparecida, Ideias & Letras, 2009, p.414.*

21 KERSTING, W. *Política, liberdade e ordem. A Filosofia Política de Kant. In: GUYER, P.(Org.). Kant, Aparecida, Ideias & Letras, 2009, p.415.*

Para Kersting, se não existir possibilidade de defesa do poder individual através do Direito, não existirá propriamente Direito, pois o poder de conferir a ação jurídica ao cidadão é o que assegura a existência do próprio Direito, e se configura na posição de um direito subjetivo à propriedade como corolário externo defesa da individualidade – sem direito à propriedade não haverá direito subjetivo defensável²².

Para Kersting, existe um direito natural à propriedade conectado diretamente à liberdade como uma garantia e instrumentalização da mesma. Frisa Kersting que “o direito da razão, fundamento na liberdade, exige a propriedade privada”²³.

Uma doutrina que negue tal consequência jurídico-racional é possivelmente comunista, porque não assegura a propriedade do indivíduo, abrindo a possibilidade teórica de se pensar um “não-direito” à propriedade²⁴. Para Kersting, Kant é “anticomunista” e frisa a capacidade de autotutela do proprietário como etapa de consolidação do Direito Racional. Se existe apropriação e ela se legitima com a formalização jurídica e se estabiliza pela concessão do título de propriedade²⁵, é preciso que se possa defendê-la com os mecanismos do próprio Direito. É o que se expressa nos §1 ao §23 da *RL*²⁶ como sistema de proteção aos direitos patrimoniais.

Agora, saber de uma justiça pública sobre a propriedade com consequências distributivas, depende de uma distribuição dos direitos e deveres que foge ao sistema de determinação formal do Direito. É uma questão política e de governo a escolha sobre como aplicar o Direito e limitar o uso da propriedade. Não dependeria diretamente do sistema jurídico pensado racionalmente por Kant. Nesse sentido, Kersting²⁷ proclama:

22 KERSTING, W. Op. Cit. p.417.

23 KERSTING, W. Op. Cit. p.417.

24 KERSTING, W. Op. Cit. p.417.

25 KERSTING, W. *Política, liberdade e ordem. A Filosofia Política de Kant*. In: GUYER, P. (Org.). *Kant, Aparecida, Ideias & Letras*, 2009, p.419.

26 KANT, I. (AA 06: 245-277). *RL, A Metafísica dos Costumes. Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Tradução José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 67-119.

27 KERSTING, W. O fundamento de validade da Moral e do Direito em Kant. In: TRAVESSONI GOMES, A. (Org.). *Kant e o Direito*, Belo Horizonte, Mandamentos, p.147-182, 2009.

A ordem de liberdade da razão jurídica e o mecanismo recíproco de coerção indicam os mesmos momentos estruturais da igualdade e da reciprocidade. A coerção recíproca é o meio racional no qual se apresenta a ordem de liberdade da razão do Direito, através do que ela se torna realidade.

Podemos concordar com Kersting em que o sistema do Direito racional contratualista de Kant se baseia na concessão de um direito de defesa à propriedade e da garantia de titularidade da mesma através do sistema jurídico. Mas no campo do Direito Público a defesa da cidadania republicana apresenta outra dimensão, que é a dimensão normatizadora jurídica da vontade política do cidadão.

Pensando na linha de reflexão kantiana é preciso implementar os valores republicanos através do sistema de direitos subjetivos (explicitados no §1 ao §23 da *RL*)²⁸ como sistema de proteção aos direitos patrimoniais; nos § 24 ao §30 da *RL*²⁹ como sistema de proteção ao direito familiar; e nos §31 ao §40 da *RL*³⁰ como sistema de proteção aos direitos contratuais, esses setores seriam de proteção a direitos privados; implementando também valores republicanos no campo publicista: proteção da cidadania no § 50 e o ‘direito das gentes’³¹ no § 53 e seguintes da *RL*³².

Afora o direito de votar, ser votado, ir e vir e expressar-se publicamente (§43 ao §49 da *RL*)³³ cabe, ainda, como corolário do Direito racional, a perspectiva da liberdade em um sentido crítico como uso da razão pelo próprio cidadão. Como frisa Maus³⁴, Kant não se rendeu ao poder estabelecido, ele sempre pensou que o sentido do ‘Direito da Razão’ é a *res publica noumenon*, o Direito como ideal de autonomia de defesa de direitos. Como se mostrou acima, o sistema de direitos autoriza seu uso

28 KANT, I. (AA 06: 245-277). *RL*, Op. Cit. p.67-119.

29 KANT, I. (AA 06: 277-284). *A Metafísica dos Costumes. Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Tradução José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.120-130.

30 KANT, I. (AA 06: 284-305). *RL*, Op. Cit. p.130-167.

31 KANT, I. (AA 06: 337-338). *RL*, Op. Cit. p.219.

32 KANT, I. (AA 06: 343-344). *RL*, Op. Cit. p.226-227.

33 KANT, I. (AA 06: 311-337). *RL*, Op. Cit. p.175-218.

34 MAUS, I. *Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p.278.

crítico por parte dos cidadãos: “Kant pressupõe cidadãos ativos que não compreendem a comunidade dissociada deles: estes tomam consciência de seu direito ao participar do processo decisório geral.”³⁵

Para Maus, a teoria de Georg Jellinek de um *status* ativo (votar e ser votado, se manifestar e ir e vir) e um *status* passivo (respeitar a ordem jurídica pública), deve ser criticada de uma perspectiva kantiana: não existe uma forma de poder institucionalizado que possa negar ao cidadão o direito de se insurgir mesmo contra o legislativo, porque as formas de poder são instituídas pelo próprio Estado³⁶.

O §46 da RL (AA 06: 313-314) *define a cidadania a partir da capacidade de voto*. Kant não pensou em uma acepção de democracia análoga ao direito revolucionário francês do séc. XVIII³⁷ com uma desconfiança ampla no executivo. Aceitamos a posição de Maus no referente a uma possível contestação ao legislativo “na ideia de Kant, de que somente o próprio “povo” pode fazer frente à vontade do legislador³⁸, mas acreditamos mais em vias racionais reformistas e institucionais de cidadania. Diz Kant (AA 06:313-314) na RL, §46³⁹:

O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que dele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça a absolutamente ninguém (...).

Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*cives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis de sua natureza como cidadãos são : liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum outro superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral que ele em relação a

35 MAUS, I. Op. Cit.p.278. MAUS, I. Op. Cit.p.278.

36 MAUS, I. Op. Cit.p.280.

37 MAUS, I. *Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p.280.

38 MAUS, I. Op. Cit.p.280.

39 KANT, I. *A Metafísica dos Costumes. Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.179.

si tem de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil que consiste em dever sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro no povo mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da comunidade, por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não poder ser responsabilizado por nenhum outro nos assuntos jurídicos.

Só a capacidade de votar qualifica o cidadão como tal; mas essa capacidade pressupõe independência daquele que, no povo, não quer ser meramente parte da comunidade (...) ⁴⁰.

Para Maus, sempre é possível pensar e agir em prol da democratização do Estado; essa responsabilidade pertence a todos, mesmo a quem delegou seu poder de legislar ao parlamento, e ao judiciário cumpre controlar a aplicação da lei pelo executivo.

O argumento de Maus, todavia, é que para Kant esse controle seria mais eficaz se fosse exercido institucionalmente pelo próprio povo, e não através da instância judicial ⁴¹, mas para isso é preciso frisar a participação cidadão no processo legislativo, apenas com essa garantia as finalidades liberais e republicanas do Estado kantiano podem ser asseguradas ⁴²:

o legislador se legitima através da observância dos dispositivos procedimentais da Constituição, assim como através da vontade popular atual anterior a ele, mas não através de leis ordinárias que ele mesmo coloca.

40 Adiante na *Rechtlehre*, Kant excluirá da cidadania ativa os que não podem votar por incapacidade jurídica ou natural, portanto, não independentes: mulheres, aprendizes de artesãos ou de comerciantes, os menores, os serviçais em geral, aqueles que não possam prover ao seu sustento, Kant os define como cidadãos passivos, sujeitos às leis, mas com direito à liberdade e a igualdade como seres humanos que no seu conjunto constituem o povo. Cf. KANT, I. Op. Cit. p.180-181.

41 MAUS, I. *Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 280.

42 MAUS, I. Op. Cit. p.311.

Breve Conclusão: apontamentos para uma teoria da autonomia do sujeito político em Kant

O problema de uma autonomia do sujeito e dos valores construídos a partir da interpretação que o sujeito realiza da vida política, projeta valores que pretendem legitimar uma sociedade democrática assegurada por um Estado de Direito, que Kant denomina de República no §45 *da RL*, um conjunto de leis de liberdade que regem indivíduos autônomos que deram consentimento a esse ente estatal e erigem uma Constituição, que possui como cerne a ideia de autonomia como liberdade política e de igualdade como base de legitimação dos fins de um Estado, nos quais devem estar presentes os valores da paz, igualdade, liberdade, bem comum e segurança⁴³.

O parlamento assume a função da soberania e busca estabelecer uma lei pública que reforce o compromisso contratual. A lei é um produto da vontade indireta do povo e direta do parlamento, que está sujeito ao jogo dos interesses políticos, por isso diz Kant⁴⁴ (AA 06: 371): “quem alguma vez tenha nas mãos o poder não deixará que o povo lhe prescreva leis”.

A prática da política deve se limitar a princípios racionais, e isso não cessa com o Estado de Direito já estabelecido. Ao contrário, neste deve haver uma política moral que se desenvolva dentro dos princípios do Direito e não um “moralismo político” (interesses particulares em busca do poder), como diz Kant⁴⁵ (AA 06: 372).

Dessa dissociação prática entre o ideal legal-constitucional e o pragmatismo da ação política, emerge a necessária recomposição da legitimidade jurídica pela ação cidadã de exercitar juízos reflexivos sobre a Constituição e possivelmente contra o Estado. Daí pensarmos um modelo de cidadania jurídico-contestatória a partir dos princípios do Direito Racional de Kant.

43 Em Kant, a liberdade política juridicamente exercida fundamenta um liberalismo de base contratualista, em que o direito racional à liberdade é condição *a priori* de constituição de todo Direito e que a relação de força que protege as normas surgidas da liberdade são aplicadas somente com autorização legal, portanto, de acordo com o próprio conceito de Estado como ente coercitivo.

44 KANT, I. *Zef, A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p.35.

45 KANT, I. *Op. Cit.* p.36.

BIBLIOGRAFIA

BIELEFELDT, H. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução Dankwart Bernsmüller. Porto Alegre: Unisinos, 2000.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da analogia na avaliação das ações humanas*. In: TRAVESSONI GOMES, A. (Org.). *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol.1. HELLER, H. *Teoría del Estado*. Tradução Luis Tobío. Cidade do México: FCE, 1998.

KANT, I. (AA 06), RL, *A Metafísica dos Costumes. Princípios metafísicos da doutrina do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. (AA 08), ZeF, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KELSEN, H. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KERSTING, W. *O fundamento de validade da Moral e do Direito em Kant*. In: TRAVESSONI GOMES, A. (Org.). *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

_____. *Política, liberdade e ordem. A Filosofia Política de Kant*. In: GUYER, P. (Org.). *Kant*. Aparecida: deias & Letras, 2009.

KERVÉGAN, J. F. *Hegel Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

MAUS, I. *Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

La recepción kantiana de la *logica practica* propia de la Ilustración alemana y el concepto de dialéctica en la *Crítica de la razón pura*

Pablo Moscón
(UBA)

Uno de los principales rasgos de la lógica desarrollada por la Ilustración alemana es su orientación práctica. En términos generales, la lógica ya no es considerada aquí, como solía hacerse, un mero estudio teórico sobre las propiedades formales de los argumentos, de sus términos y proposiciones, sino, más bien, un medio para conducirse en el pensar ordinario, en cuanto ejercicio real de conocimiento. Los filósofos ilustrados alemanes expresan esta idea incluyendo en la lógica, como complemento de su parte “teórica” dedicada a las reglas del pensar, una segunda parte “práctica” dirigida a enseñar, concretamente, el uso de la mente como instrumento para conocer. Su propósito es brindar una instrucción respecto del ejercicio mismo del pensar, y ello tanto para favorecer la obtención de conocimiento, como para proteger la mente frente a los eventuales errores a los que ella pueda conducirse. Esto hace que esta lógica ilustrada lejos de reducirse a una disciplina formal y vacía de contenido, propia del ámbito erudito y del pensar sutil, se constituya como una herramienta útil para orientar la conducta de los seres humanos en la vida mundana, hacia la realización de los fines de la humanidad.¹

1 Sobre la lógica ilustrada y su orientación práctica, Scheinders explica que frente a la lógica meramente formal de la escolástica, en la Ilustración “la intención de instruir al entendimiento tuvo que implicar la necesidad inmediata de una teoría general de la razón utilizable y beneficiosa” (Schneiders 1980, p. 76). Los filósofos ilustrados disconformes con una lógica que sólo se queda en el plano de la teoría, fundan entonces una “lógica práctica”, entendida —según Schneiders— como una “ilustración a través de la lógica y una lógica como ilustración” (Schneiders, 1980 p. 78). Con respecto a ello, Fabbrizi precisa que dicha “lógica práctica” aboga por la idea de que “la lógica también pueda ser un instrumento, por ejemplo, para el descubrimiento de la verdad o para la purificación de los errores y los prejuicios” (Fabbrizi 2012, pp. 12-13).

A finales del siglo XVIII, en el transcurso de la que se considera la última etapa del movimiento ilustrado alemán, la concepción peculiar de la lógica como disciplina práctica comienza a ser objeto de cuestionamientos. Un ejemplo paradigmático de ello puede encontrarse en la teoría lógica kantiana. En ella tiene lugar un distanciamiento manifiesto respecto de la perspectiva lógica heredada, que desemboca en un cuestionamiento expreso de la posibilidad de introducir una *parte práctica* en la lógica. Ciertamente, Kant concibe a la lógica en términos de una ciencia pura que abstrae todo contenido de conocimiento, y en consecuencia, como una ciencia que sólo es capaz de referirse a la forma del pensar en general. De ahí que considere que la intención de los lógicos ilustrados de su tiempo, que buscan introducir una parte práctica en ella, donde se enseñe a emplearla como un instrumento para conocer objetos, capaz de referirse por sí misma a alguna clase de contenido material, conlleva un absurdo evidente. Implicaría aquello que el propio Kant denomina una “*contradictio in adiecto*”.²

Cabe subrayarse, sin embargo, que Kant no pretende con ello suprimir por completo los desarrollos alcanzados bajo la perspectiva práctica de la lógica. Su propósito reside, más bien, en cuestionar la pretensión específica de aquéllos que procuran fundar a partir de esos desarrollos una disciplina que enseñe a servirse de la lógica como un instrumento legítimo de conocimiento. Pues la intención de Kant es posibilitar, a continuación, un abordaje diverso de tales desarrollos, en virtud del cual puedan ser rehabilitados sobre la base de lo que considera que es su sentido verdadero y el legítimo lugar que ocupan en el ámbito de la lógica. Ciertamente, en este respecto, lo que se encuentra en Kant es una suerte de caracterización novedosa de la “lógica práctica” basada en la inclusión de su orientación y de sus contenidos en el marco de ciertas disciplinas afines a ella, capaces de continuar, de una u otra manera, su perspectiva propia, sin implicar, empero, contradicción alguna.

La mayoría de los intérpretes señala que esa reelaboración de la “lógica práctica” tendrá lugar en el marco de dos disciplinas en particular.³

2 Cf. *Log AA* 09:17. “La lógica general que como mero *canon* se abstrae de todos los objetos, no puede tener ninguna parte práctica. Esto sería una *contradictio in adiecto*, puesto que una “lógica práctica” presupone el conocimiento de una cierta clase de objetos a los cuales se aplica”.

3 Téngase en cuenta, entre otros, Tonelli 1968, Conrad 1994, Rumore 2011, Fabbrizi 2012, Zinkstok 2013.

Por un lado, en el marco de la *Doctrina del método*, y, por otro lado, en el marco de la *lógica aplicada*. En el primer caso, la orientación práctica de la lógica sería rehabilitada en cuanto “técnica de la erudición en general” u “*organon* del método escolástico” (*Log AA* 09:18). Consistiría en una disciplina capaz de brindar preceptos generales para enlazar los conceptos según la unidad sistemática y para darle a los conocimientos la forma propia de toda ciencia. En este sentido, al ser una disciplina meramente formal que no supone conocimiento sobre ningún objeto, se descubriría como una disciplina pura capaz de formar parte de la lógica, sin por ello implicar contradicción alguna.⁴ En el segundo caso, la “lógica práctica” sería reformulada en cuanto disciplina que enseña la aplicación de la lógica a los casos particulares dados, en consideración de las condiciones empíricas implicadas en dicha aplicación.⁵ Puesto que no se trataría de una lógica en sentido estricto, sino más bien de una psicología que explica el modo en que se comporta el pensamiento de manera regular, cabría aquí admitir en ella consideraciones prácticas dirigidas a un cierto contenido material, sin que ello no conlleve alguna clase de contradicción.

Ahora bien, en el presente trabajo, empero, pretendo investigar un aspecto de la recepción kantiana de la “lógica práctica” escasamente explorado por los intérpretes. Me refiero al examen del papel que dicha recepción cumple en la evolución del concepto kantiano de *lógica*

4 Cf. *Log AA* 09:17-18. “La lógica general, considerada como práctica, no puede ser más que una *técnica de la erudición en general*; un *organon* del método escolástico. Con arreglo a esta división, la lógica contaría, entonces, con una parte *dogmática* y una parte *técnica*. La primera podría llamarse doctrina de los elementos, a otra doctrina del método”. En la *KrV*, respecto de la Doctrina del método, Kant afirma que “realizaremos, desde un punto de vista trascendental, aquello que, con el nombre de una *“lógica práctica”*, se busca en las escuelas con respecto al uso del entendimiento en general, pero se realiza de manera defectuosa, porque como la lógica general no está limitada a ninguna especie particular del conocimiento propio del entendimiento (p. ej. no [está limitada] al [conocimiento] puro) ni tampoco [está limitada] a ciertos objetos, ella no puede, sin tomar prestados títulos para métodos posibles y expresiones técnicas empleadas en relación con lo sistemático en toda clase de ciencias [títulos y expresiones técnicas] que familiarizan al estudiante, de antemano, con nombres cuyo significado y uso él sólo ha de aprender más tarde.” (*KrV* A708/B736).

5 Cf. *Log AA* 09:18. “La lógica aplicada considera al entendimiento en la medida en que está mezclado con otras facultades del ánimo, que influyen en sus operaciones desviando su rumbo, de modo que no procede según las leyes que él mismo reconoce como las correctas. La lógica aplicada no debiera llamarse propiamente lógica; es una psicología en la cual consideramos cómo suelen ocurrir las cosas en nuestro pensamiento, no como deben ocurrir.”

dialéctica,⁶ en tanto concepto referido a la lógica que denuncia el uso del mero pensar como instrumento de conocimiento, y en especial, que se dirige a establecer los límites de todo uso del entendimiento humano.

Con vistas a ello, en un primer apartado, me ocuparé de investigar cómo es entendida la lógica práctica en el contexto de la Ilustración alemana. En un segundo apartado, en atención a las *Reflexiones* y las *Lecciones de Lógica* de la década de 1770 y contemporáneas a la publicación de la primera edición de la *KrV* en 1781, analizaré el vínculo que existe entre el rechazo de Kant de introducir una parte práctica en la lógica y el establecimiento posterior de una parte dialéctica de ella, pretendiendo demostrar que de ahí surge el concepto mismo de esta última, según el significado particular que adquiere en la filosofía kantiana como “crítica de la apariencia ilusoria”. En un tercer apartado, examinaré específicamente el concepto de dialéctica presentado por Kant en la *KrV* con vistas a probar que se trata precisamente del mismo concepto estudiado en el apartado anterior, obtenido a propósito de su crítica al concepto de “lógica práctica” introducida por los lógicos de la época y de su posterior reelaboración. En un cuarto apartado, a partir de lo establecido en los apartados anteriores, presentaré el concepto de dialéctica propio de la Lógica trascendental como un concepto desarrollado sobre la base del concepto de dialéctica de la lógica general y, por ello, cuyo significado también supone una reelaboración de la orientación práctica de la lógica de la Ilustración alemana, si bien termina por adquirir, asimismo, por su pertenencia a una lógica trascendental, ciertos rasgos que lo distinguen del significado que posee en la lógica general. Por último, obtendré algunas conclusiones generales.

6 En un sentido similar, refiriéndose a la influencia que ejerce sobre Kant la noción de “horizonte de conocimiento” de Meier, como preparación del camino para su posterior teoría sobre la determinación del alcance y los límites del conocimiento filosófico, Pozzo afirma que “significativamente, Kant no escribió nada sobre “lógica práctica”, esto es, lógica epistémica, pero escribió la Dialéctica trascendental, que supone una reflexión sobre la *endoxa*” (Pozzo, 2015, p. 168).

I

En el contexto de la Ilustración alemana, quien populariza la división de la lógica en una parte teórica y una parte práctica, y hace de esta última su orientación fundamental, es Christian Thomasius.⁷ En consonancia con el proyecto de autores como Ramus, Bacon y con la Lógica Port-Royal, quienes refuerzan la idea de lógica como técnica, arte y metodología,⁸ y de la propuesta filosófica de Clauberg y Weise,⁹ Thomasius establece la necesidad de incluir en la lógica una parte especial, dirigida a ofrecer reglas mediante las cuales, como instrumentos de uso, los principios lógicos puedan aplicarse a diversos objetos. De esta forma, alejándose de toda teoría descriptiva y abstracta, incapaz de brindar por sí misma conocimiento útil, presenta la lógica como una disciplina que enseña concretamente cómo debe emplearse el entendimiento para conocer la verdad y para purificar la mente de los errores y los prejuicios.¹⁰

La verdadera lógica no debe ser otra que una doctrina [que enseña al hombre; P.M.] acerca de cómo debe servirse de manera correcta de su propia razón. ¿Qué cosa es más necesaria y útil en el mundo? (Thomasius, 1691b, 3).

Esta renovación decisiva de la lógica propuesta por Thomasius, que dirigido a enseñar el ejercicio mismo de la razón exige abandonar el punto de vista puramente teórico para adoptar uno práctico, implica, a su

7 Sobre el concepto de Ilustración alemana y la importancia de Christian Thomasius, véase: Schneiders 1979a/1979b; Ciafardone 1983. Y, en particular, sobre la lógica en dicho período, véase: Barone 1957; Capozzi / Roncagli 2009.

8 Para ampliar esta cuestión, véase, entre otros: Conrad 1994, pp. 75–100, Fabbri 2012, pp. 11ss.

9 Véase: Schneiders 1980, pp. 83–84.

10 En su investigación sobre el concepto de “lógica práctica” en la tradición de la Ilustración alemana, Fabbri señala precisamente que para Thomasius “[la lógica] no es una teoría de la corrección formal del pensamiento, sino una doctrina del uso correcto del intelecto para encontrar la verdad” (Fabbri 2012, p. 25). En un sentido semejante, Kuehn sostiene que la teoría lógica de Thomasius establece como objeto de ella enmendar el “entendimiento común” —aún no instruido— para permitir que pueda irradiar de él la luz natural que le es propia (cf. Kuehn 1987, p. 258). De tal forma el entendimiento podría eliminar todos los prejuicios y errores capaces de desorientarlo en el obrar, restaurándose en su salud y deviniendo un “sano entendimiento”, es decir, un entendimiento que se conduce de manera correcta y utilitaria con vistas a investigar la verdad y a obrar de manera prudente.

vez, un cambio respecto del sentido tradicional en el que se comprende su propósito. La “verdadera lógica” no debe tener ya por objeto el estudio del pensamiento humano para dar un conjunto de reglas formales a ser empleadas en el terreno académico, a fin de lograr la perfección en el conocimiento. La lógica ahora debe erigirse, más bien, como un conjunto de reglas útiles para regir la *praxis* humana en la vida común y ordinaria.¹¹

En la *Einleitugn zu der Vernunft-lehre* de 1691 —la parte teórica de su lógica—, Thomasius expone los lineamiento generales acerca de cuáles son las normas del pensar correcto, en cuanto criterios normativos para evaluar y corregir el uso mismo del entendimiento. Se trata de enseñar, obviando todo uso del razonamiento silogístico propio de la lógica formal escolástica, los principios para distinguir entre lo verdadero, lo probable y lo falso, e indicar el camino para descubrir la verdad, así como también para resguardarse de las posibles fuentes de error y de prejuicios.¹²

Pero Thomasius no cree que la lógica puede ser una mera teoría sobre las normas que prescriben el uso correcto del entendimiento. Ella debe aportar también los instrumentos concretos para que este uso sea alcanzado. En vistas de ello es que publica, también en 1691, el *Ausübung der Vernunft-lehre*; sobre el propósito de esta obra, sostiene lo siguiente:

Ejercitación de la lógica [*Ausübung der Vernunft-lehre*], o, en resumen, instrumentos claros y bien fundados sobre cómo ordenar la mente y preparar para investigar la verdad, transmitir

11 Sobre el propósito final y auténtico de la lógica de Thomasius, Pozzo afirma que reside, en última instancia, en cumplir con el destino moral del hombre a través del ejercicio de su “*prudentia*” (Pozzo 1989, pp. 138-139). Con ella, Thomasius pretendería capacitar al hombre para que esté en condiciones de servir a Dios y al mundo, actuando de modo justo en la sociedad civil y de manera honesta y distinguida en el plano individual. Schneiders da cuenta de la misma cuestión al indicar que lógica de Thomasius, a diferencia de la de Descartes y Leibniz, y luego la de Wolff, no se propondría corregir el uso del entendimiento en vistas de alcanzar la perfección lógica y metodológica del conocimiento, ampliándolo a éste con nuevas verdades, sino que, en verdad, se propondría reparar la mente en vistas de purificar la voluntad corrupta. Así pues, la purificación del entendimiento humano perseguida aquí por Thomasius comprendería una intención práctica o moral, a saber, perfeccionar el querer, para conducirlo por el camino de la virtud (Cf. Schneiders, 1979a, p. 9-10).

12 Esto es expresado en el título mismo de la *Einleitung zu der Vernunft-lehre*, que reza, de modo completo, de la siguiente manera: “Introducción a la lógica, en la que se muestra de manera sencilla, y comprensible para todo ser racional, cualquiera sea su posición social y sexo, y sin ayuda de silogismos, cómo diferenciar entre lo verdadero, lo probable y lo falso, y cómo encontrar nuevas verdades” (Thomasius, 1691a).

la verdad alcanzada a los demás, comprender a los otros e interpretarlos, juzgar las opiniones de otros y cómo se deben contradecir los errores con destreza. De tal manera, muchos errores que actualmente se hallan por todas partes serán indicados y respondidos con claridad (Thomasius, 1691, p.1).

Se está aquí entonces frente a una lógica que partiendo del establecimiento de instrumentos simples, instruye sobre el ejercicio mismo del entendimiento según los lineamientos dados en la parte teórica. Pues sólo así tales lineamiento teóricos pueden dejar de ser mera especulación para convertirse, de hecho, en algo concreto, en la medida en que vayan sedimentándose como hábitos de conducta.

Continuando esta perspectiva conceptual iniciada por Thomasius, Christian August Crusius suscribe expresamente la necesidad de que la lógica comprenda una parte “práctica”. En este sentido, en *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, de 1747, si bien incluye una primera parte teórica (*theoretische Theil*), dedicada a establecer los fundamentos mediante los cuales es posible que el entendimiento humano alcance el conocimiento de la verdad, introduce, a continuación, una segunda parte práctica (*praktische Theil*) donde explica cómo usar las facultades de conocimiento y cómo promover aquellas actividades intelectuales beneficiosas para encontrar la verdad.¹³

La necesidad de incluir una parte práctica en la lógica también es expresada por pensadores distantes a la filosofía de Thomasius como Christian Wolff. En contra de lo que suele afirmarse, la lógica de Wolff no representa, de modo categórico y absoluto, una drástica vuelta a la lógica tradicional de la filosofía escolástica. Pues si bien ella presta una especial atención a las cuestiones formales del pensar, puramente teóricas (en particular, a la teoría del silogismo), no prescinde por ello de las problemáticas prácticas de la lógica de la época. Ocurre que para Wolff la lógica debe ocuparse de la aplicación concreta de sus normas, a fin de brindar las herramientas necesarias para alcanzar la verdad en el conocimiento y para conducirse de forma correcta en la práctica cotidiana.

13 Cf. Crusius 1747, pp.91ss; pp.801ss. Véase, además, I §26.

Por este motivo, su lógica no se dirige exclusivamente a las escuelas, para la formación académica, sino que tiene un fin más alto, a saber, el de mejorar la vida de los seres humanos en general.¹⁴

Ahora bien, la introducción de una parte práctica de la lógica como complemento de una parte teórica es formulada expresamente por Wolff en la llamada *Lógica latina* (*Philosophia rationalis sive Logica*) de 1728.¹⁵ La parte teórica o *docens* es caracterizada allí como la parte que se ocupa de los conceptos, de los juicios y de los silogismos de la razón; es decir, de las leyes que rigen las operaciones formales del pensar. A la parte práctica o *utens*, en cambio, se la describe como aquella parte que ilustra la forma en que los principios teóricos son aplicados, y se compone principalmente por la doctrina del descubrimiento de la verdad y por la lógica del enjuiciamiento, de la refutación y de la disputa.

14 En el Prefacio a la Lógica latina, Wolff afirma: “Los que se esfuerzan por comprender la obra del modo en que lo hemos prescrito, al final de ella experimentarán el progreso feliz y rápido en todo los géneros de la ciencia, y no discutirán jamás que el uso de la Lógica es beneficioso para toda la vida” (Wolff 1728, *Praefatio*).

15 Cabe remarcar, empero, que esta división entre la “lógica teórica” y la “lógica práctica” no es presentada por Wolff a lo largo de toda su obra. En la llamada *Lógica alemana* (*Vernünftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit*), por ejemplo, publicada por vez primera en 1713, no se encuentra explícitamente esta división. Sin embargo, si se considera la obra en detalle, se observa que sólo sus primeros cuatro capítulos —dedicados al examen de los conceptos, de los vocablos, de las proposiciones y de los silogismos— tienen un contenido estrictamente teórico, mientras que los restantes constituyen una investigación de tipo práctico-pedagógica. En estos últimos, Wolff se ocupa de cuestiones propias de la “lógica práctica” tales como: el modo en el que debe conducirse en la búsqueda experimental y en el proceso deductivo, el modo en el que debe leerse y juzgarse un libro, las reglas, más retóricas que lógico-metodológicas, para a convencer, refutar y disputar (cf. Wolff 1713, capítulos V-XVI). Sobre la pertinencia de esta lectura de la *Lógica alemana*, cabe remarcar que en la obra titulada *Institutiones philosophiae Wolfianae*, el wolffiano Ludwig Philipp Thümmig presenta un compendio extraído de aquélla, dividido en una parte teórica (*De theoria logicae*) y una parte práctica (*De usu logicae*). Años más tarde, asimismo, en su obra titulada en su *Ausführliche Nachricht: von seinen Eigenen Schrifften, die er in Deutscher Sprache heraus gegeben*, Wolff aprobará esta distinción. Allí se lee: “Lo que he expuesto en la Lógica [alemana; P.M.] puede, como el señor profesor Thümmig ha hecho en su *Institutiones latina* [...] ser dividido en dos partes principales, la primera de las cuales se muestra la teoría, o las reglas de la lógica, mientras que en la otra muestra la praxis o los múltiples usos de tales reglas. [...] En la parte teórica me ocupo de las tres actividades del entendimiento, [las cuales son], según la denominación común, los conceptos, los juicios, y los silogismos de la razón; en la práctica muestro los usos de esta doctrina en el descubrimiento de la verdad, tanto a través de la experiencia según la utilización correcta de los sentidos, como por medio de la razón en virtud del uso correcto del entendimiento, luego [instruyo acerca de cómo se debe] juzgar la verdad, tanto en el juicio como en la lectura de libros, [acerca de cómo] convencer, refutar y disputar” (citado en: Zinkstok, 2013, p. 21).

Esta forma de distinguir la lógica en dos partes, con una dedicada a la “lógica práctica”, es ampliamente difundida en la generación posterior a Wolff. Sin embargo, la manera en que ella es presentada y el modo en que es entendida no es igual en todos los casos.¹⁶ En ocasiones, en lugar de ser formulada de forma expresa, conforme a lo establecido ya por el propio Wolff en su *Lógica latina*, esa distinción entre lógica teórica y práctica se encuentra presente de modo implícito, sobrentendida en el desarrollo argumental.

En *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae*, de 1747, por ejemplo, Martin Knutzen opta por dividir la lógica en una parte universal —referida a su aspecto teórico— y en una parte especial —referida a su aspecto práctico—. ¹⁷ La primera de ellas se halla integrada por un apartado sobre la facultad de conocimiento (respecto de las ideas y términos, de los juicios y proposiciones y de los raciocinios y silogismos), un apartado sobre el establecimiento de los criterios generales de la verdad y de la certeza en el conocimiento y un último apartado sobre la dirección del entendimiento en el conocimiento de la verdad. La segunda parte, en cambio, se concentra, principalmente, en dar remedios para el error y en enseñar distintos medios específicos para encontrar la verdad.

El caso de Hermann Samuel Reimarus es un tanto diferente. Su *Vernunftlehre* de 1756 se encuentra dividida en cuatro capítulos, ninguno de los cuales se titula lógica teórica o “lógica práctica”. Sin embargo, atendiendo al contenido de cada uno de ellos, bien pueden ser agrupados en dos partes: una primera “parte teórica”, integrada por el primer capítulo, donde se exponen las operaciones formales del pensar (es decir, los conceptos, los juicios y los silogismos), y una segunda parte práctica, integrada por los restantes capítulos, dedicados, entre otras cuestiones, al descubrimiento de la verdad, a las demostraciones, al error y al conocimiento probable.¹⁸

16 Véase: Fabrizzi 2012, pp. 27-35.

17 Cf. Knutzen 1747, *Prefatio*. Con respecto a la relación entre la división de la lógica en una parte universal y otra especial y la división de ella en una parte teórica y en otra parte práctica, Schneiders ha argumentado que ya Thomasius, en su *Philosophia aulica*, “distingue pues entre una parte teórica o universal y una parte práctica o especial” (Schneiders 1980, p.84). Asimismo, Fabrizzi afirma que se trata de dos divisiones paralelas (Fabrizzi, 2012, p. 41).

18 Cf. Reimarus 1756, 53 (§57). Al respecto, Risse argumenta que, en la *Vernunftlehre*, Reimarus

En la lógica de Alexander Baumgarten de 1761, titulada *Acroasis lógica*, en cambio, se sigue de manera fiel la teoría de Wolff. Baumgarten distingue expresamente una parte teórica entendida como una lógica artificial, adquirida, y a una parte práctica a la que caracteriza como “el habito de conocer según reglas” (Baumgarten, 1761, §12, 6), o más bien, como el uso o aplicación de las reglas brindadas por la parte teórica de la lógica.

En el *Auszug aus der Vernunftlehre* de 1752, Georg Friedrich Meier define a la “lógica práctica”, específicamente, como la parte de la lógica en la cual las reglas que conforman la lógica teórica son aplicadas.¹⁹

En la lógica, las reglas del conocimiento erudito o de la exposición erudita son o bien aplicadas a sus especies particulares, o bien no [son aplicados a ellas; P.M.]. El primero [es decir, si son aplicadas; P.M.] es la lógica práctica (*logica practica, utens*); el último [es decir, si no son aplicadas] es la lógica teórica (*logica theoretic, docens*) (Meier, 1752 §7, *Auszug* AA 16:02).

Entonces, mientras la parte teórica da las reglas del conocimiento y de la exposición erudita, haciendo abstracción de los casos a los que se aplican, la “lógica práctica” se encarga aplicar esas leyes a los casos específicos, enseñando la práctica misma del pensar en consideración de la clase de cosas particulares sobre las que ejercen.

En suma, se desprende de todo ello que la lógica de la Ilustración alemana se caracteriza, principalmente, por ser una teoría sobre reglas del pensamiento que pretende, por sobre todas las cosas, enseñar los medios para la obtención de conocimiento verdadero y para la eliminación de los errores y los prejuicios, en vistas de mejorar, en último término, el ejercicio mismo del pensar. En este sentido, puede decirse que enfrentándose a

añade implícitamente una parte práctica en la lógica, cuya tarea es la de explicar la aplicación de la lógica general, con vistas a establecer las fuentes del conocimiento y dar lineamiento para conocer la verdad (cf. Risse 1970, p. 657). Por su parte, Schneiders afirma que Reimarus no sólo introduce una parte práctica en este sentido. Además del aspecto positivo de la *praxis* lógica, abocado a enseñar, entre otras cosas, el origen del conocimiento, y a descubrir, examinar, fundar y proteger la verdad, Reimarus incluiría un aspecto crítico o negativa de esa *praxis*, dedicado al estudio de los grados de la verdad, los errores y la duda (Cf. Schneiders, 1980, p.187).

19 No obstante, cabe señalar que aunque en el *Auszug* Meier presenta expresamente esta distinción, dicha obra no se encuentra estructurada de modo bipartito, sino que ambas partes, la “lógica teórica” y la “lógica práctica”, se hallan entremezcladas, configurando un texto unitario. Cf. Meier, 1752.

las perspectivas meramente especulativas, conducentes a teorías inútiles, incapaces de aportar nada valioso para el conocimiento y la vida humana, los pensadores de la Ilustración alemana se esfuerzan por brindar una doctrina de la aplicación o del uso de las reglas de la lógica, en cuanto saber imprescindible para el ser humano en general. Pues al enseñarle a distinguir cuestiones fundamentales como la verdad del error o el bien del mal, lo prepara para conducirse de manera correcta en el pensar concreto y, a fin de cuentas, en el contexto de su propia existencia mundanal.

II

En las *Lecciones de lógica* de la década de 1770, en correspondencia con el *Auszug* de Meier, Kant afirma que lógica puede dividirse en una parte teórica y una parte práctica.²⁰ En la *Logik-Blomberg* (ca.1771), por ejemplo, sostiene que “la lógica puede subdividirse en: 1ero. lógica teórica 2do. lógica práctica” (V-Lo/Blomberg AA 24:38), para señalar a continuación que mientras “la lógica teórica sólo nos muestra las reglas del conocimiento erudito, [...] la práctica aplica estas normas a casos particulares” (Ibíd.). De manera semejante, en la *Logik-Philippi* (ca.1772), Kant señala que mientras lógica teórica es aquella que “se ocupa de mostrar las condiciones bajo las cuales un conocimiento es lógicamente perfecto [...] la lógica práctica muestra los medios por los cuales se cumplen con las condiciones de la perfección lógica” (V-Lo/Philippi AA 24: 318).

No obstante, en esta misma la *Logik-Philippi*, se halla formulada una primera objeción respecto de la posibilidad de fundar una “lógica práctica”, en la medida en que ésta detentaría un carácter meramente tautológico:

Es un error entre los especialistas que prescriben las condiciones bajo las cuales un conocimiento es perfecto [es decir, la lógica teórica; P.M.]; con las cuales creen que han dado los medios para alcanzar la perfección. Todas las lógicas prácticas son de ese

20 Conrad ha señalado que si bien en las primeras dos *Lecciones de lógica* (la *Blomberg* y la *Philippi*) hay algunas observaciones críticas sobre esa distinción, sin embargo, ambas aceptan esta distinciones, ya que son meros comentarios del *Auszug* de Meier. En cambio, Conrad ha indiciado que en las *Lecciones* posteriores (las *Lecciones Pöhlitz*, *Wien*, *Busolt* y *Dohna-Wundlacken*) contienen un rechazo total de esa distinción (cf. Conrad, 1994, pp. 87ss.).

tipo. Son tautológicas y en vez de brindar medios para resolver preguntas, repiten las mismas preguntas. No hay, sin embargo, otra forma en la lógica. La ejecución de las reglas no se puede enseñar, porque no puedo hacer eso, excepto ofreciendo reglas. (V-Lo/*Philippi* AA 24: 338-339).

La “lógica práctica” —seguida por aquellos “especialistas” que pretenden instruir sobre las aplicación de las reglas de la lógica teórica, y así obtener conocimientos perfectos— es tautológica pues se limita a reiterar las reglas de la lógica teórica cuya aplicación se propone enseñar. El motivo de esta reiteración reside en que la lógica, en cuanto tal, sólo puede dar reglas generales. Así pues, la “lógica practica” que pretende enseñar los medios para la aplicación de las reglas generales contenidas en su parte teórica, por tratarse también de una lógica, no puede más que brindar reglas lógicas semejantes. En consecuencia, no puede sino repetir las reglas generales de la parte teórica, sin aportar nada nuevo que enseñe el modo de aplicarlas.

Una segunda objeción a la “lógica práctica” puede ser hallada en las *Reflexiones sobre lógica* de mitad de la década de 1770. Se trata de una objeción derivada en parte de la primera. Ella afirma que la “lógica práctica”, en cuanto tautológica, no sólo repite las reglas de la lógica teórica, sino que lo hace con la ilegítima pretensión de que sirvan para enseñar el uso de la razón como un instrumento de conocimiento. Pero el problema es que esto —según afirma Kant— constituye un uso desmedido de las reglas de la lógica, pues su naturaleza general impide que sean usadas con vistas a tales fines.

Con respecto a ello, en la *Reflexión 1603* (ca. 1773-1775), se argumenta lo siguiente:

La lógica es una ciencia *a priori* de las leyes **generales**, puras, del entendimiento y de la razón en general, [pero] no del uso.

Por tanto, en cuanto tal, es aplicada en el conocimiento común y en las ciencia sin ninguna distinción.

Es un *canon* pero no un *organon*, es decir, una regla demostrable *a priori* para enjuiciar (*diuudication*), pero no para la construcción de nuestro conocimiento. [...] Es un *organon* [pero] no de la doctrina (no produce nada), sino de la crítica. [...] (*Refl* AA 16: 33).

La lógica, al abstraer toda particularidad del conocimiento y disponer sólo de principios generales, es —según este pasaje— una ciencia *a priori* de las “leyes puras del entendimiento y de la razón en general”. En este sentido, Kant explica que ella no hace distinciones respecto de los contenidos a los que pueda aplicarse. Consiste, más bien, en un *canon* para enjuiciar los conocimientos, criticarlos, estableciendo su legitimidad o ilegitimidad, según acuerden o no con dichas leyes formales.

Al mismo tiempo, la caracterización de la lógica como *general* (abstraída de todo contenido particular de conocimiento) impide incluir en ella una parte *práctica* que enseñe cómo emplearla en vistas de construir nuevos conocimientos. Ciertamente, por esa carencia de contenido, Kant termina negando la posibilidad de que la lógica se erija como *organon* para producir una ampliación de los conocimientos, constituyendo, más bien, un mero instrumento para la crítica de ellos.

En reflexiones contemporáneas a la reflexión recién mencionada, Kant vuelve a esta segunda objeción, pero con la particularidad de que allí vincula la cuestionada “lógica práctica”, como presunto *organon* de conocimiento, con la dialéctica. En este sentido, en las *Reflexiones 1613 y 1614* (ca. 1773-1775 — 1775-1777), él afirma:

La lógica general, cuando es práctica, como *organon*, es dialéctica (*Ref* AA 16:36).

Lógica teórica (<i>diuidication</i>)	y práctica (<i>construction</i>)
(el conocimiento en general)	(clase especial de conocimiento)

Lógica propedéutica o arquitectónica

<i>Canon</i> : 1era parte	<i>Organon</i> : segunda
---------------------------	--------------------------

Analítica (las formas del entendimiento)	Dialéctica [...] (<i>Ref</i> AA16: 37). ²¹
--	--

21 Sobre el vínculo entre la lógica o las reglas del entendimiento y la dialéctica, Kant afirma en la *Reflexión 1612* que “el *canon* de la razón en general es analítica; el *organon* del uso del entendimiento en general sería dialéctica (donde sin distinción del contenido se produce simplemente la forma del entendimiento y la razón, que puede dar tanto conocimiento verdadero, así como falsos conocimientos [...])” (*Ref* AA 16: 36). En la *Reflexión 1602*, asimismo sostiene que “la lógica general, considerada como canon, es la analítica del entendimiento común; considerada como *organon* es dialéctica” (*Ref* AA16:32).

Si se leen ambos pasaje de manera unificada, cabe distinguir, por un lado, un uso teórico de la lógica general, que puesto que se dirige a establecer, mediante el análisis de las formas del entendimiento, un *canon* para el enjuiciamiento de los conocimientos en general, constituye una analítica; y por otro lado, el uso práctico de la lógica general, que al hacer un uso desmedido de ella en cuanto *organon* de una clase especial de conocimiento, es decir, en cuanto instrumento para la producción de nuevas verdades referidas a objetos determinados, termina por constituirse en una dialéctica.²² Ambas clases de lógica, la analítica, como *canon* del entendimiento, y la dialéctica, como *organon* de conocimiento, son presentadas aquí como las dos partes que integran la lógica general: la analítica correspondería a su primera parte, mientras que la dialéctica a su segunda.

Ahora bien, en la Reflexión 1579 (ca. 1772-1775),²³ Kant no sólo vincula la “lógica práctica” con una parte dialéctica de la lógica —a la que distingue de la parte analítica, vinculada a la lógica teórica—, sino que le otorga a dicho concepto de dialéctica un significado ya no meramente negativo —referido a la ilegitimidad que tal uso supone en cuanto *organon* de conocimiento—, sino positivo:²⁴ ella será descripta aquí específicamente como una *lógica de la apariencia ilusoria*.

22 Kant anota al respecto, en la Reflexión 2131, que “desde el punto de vista lógico, un conocimiento puede ser correcto, pero no por eso todavía verdadero; donde no hay como garantía nada más que la forma lógica, el conocimiento es sólo dialéctico” (Refl AA 16: 247[ca. 1772, 1773 – 1775]).

23 Para la datación de esta Reflexión me remito a lo establecido por Pinder (cf. Pinder, 1987 p. 92)

24 Ya Carbonici y Finster han señalado que la caracterización que hace Kant de la lógica dialéctica comprende tanto un sentido negativo como positivo. Mientras, en ocasiones, de manera positiva, la dialéctica remitiría a un uso posible de la lógica que incluso tendría un provecho cuando se la utiliza para la construcción de conocimiento (aun cuando éste sea aparente), en otras, de manera enteramente negativa y en oposición a lo anterior, daría cuenta de un uso completamente ilegítimo (cf. Carboncini/Finster 1982, p. 47). En lo que sigue, empero, defenderé que no es necesario concebir ambos significados como contrapuestos. El hecho de que Kant sostenga que la “lógica práctica”, al usar la lógica como *organon* de conocimiento, es una parte dialéctica, y por ende, una que trata de argumentos sofísticos, no niega que ella pueda describirse positivamente, en tanto *organon*, como capaz de “construir” alguna suerte de conocimiento. Ciertamente, la “lógica práctica”, entendida como un *organon* de razonamientos dialécticos, podría ser de gran utilidad para la lógica. Pues como fuente de una clase de conocimientos aparentes y lógicamente inválidos, exponen el uso ilegítimo de las reglas lógicas, determinando los límites en el uso de ella y, en consecuencia, protegiendo al entendimiento para que no se desvíe en el ejercicio en concreto de él.

[La lógica] es teórica o práctica. Aquella contiene las reglas del *enjuiciamiento*, y prescribe las condiciones de un conocimiento perfecto. Ésta contiene las reglas de la *ejecución* y prescribe los medios para lograrla.

(Ésta es en parte universal: dialéctica, en parte *órganon*)

[...]

1. analítica: de los elementos de la razón.

2. dialéctica: de la producción de los conocimientos conforme a las reglas de la razón (del uso).

Aquella es la prescripción, ésta la ejecución. [...] La dialéctica es la doctrina de las leyes subjetivas del entendimiento en tanto son tenidas por objetivas.

Es o bien sofística o bien crítica; [...]

La lógica práctica general es la lógica del tener por verdadero o de la apariencia ilusoria: dialéctica [...] (*Refl AA 16:20*).

El pasaje comienza con la distinción entre la parte teórica y la parte práctica de la lógica: la parte teórica establece reglas para enjuiciar los conocimientos y fija los criterios para la perfección en el conocimiento; la parte práctica, en cambio, establece las reglas de la ejecución de la lógica teórica, estableciendo los medios para alcanzarla. Ahora bien, mientras la parte teórica, como la “prescripción”, constituye la parte analítica y se dirige a proporcionar los elementos necesarios del pensar, la parte práctica, encargada de la “ejecución”, entendida en términos de la producción de conocimientos según las leyes lógicas, es la parte dialéctica. Con respecto a esta última, Kant afirma además que ella es la doctrina por la que las leyes subjetivas del entendimiento son tenidas por objetivas; es decir, por la que los principios que legislan sobre el propio sujeto, como leyes que rigen el uso del entendimiento, son tomados equívocamente por principios válidos para la determinación de los objetos, capaces de ser empleados para una ampliación del conocimiento verdadero.

Con respecto a esto último, la dialéctica bien puede describirse como aquella parte de la lógica que hace uso de ella desconociendo el hecho de que

la mera conformidad de un presunto conocimiento con las leyes formales del pensar no es suficiente para establecer la verdad de dicho conocimiento. Esto se debe a que esa conformidad del conocimiento con las leyes formales del pensar garantiza solamente la validez formal del conocimiento, sin poder hacerlo con respecto al contenido. Ella representa nada más que una exigencia dirigida al propio sujeto, y por tanto, que nada dice sobre los objetos mismos. Es en este sentido que Kant entiende que las leyes formales del pensar no son leyes objetivas, que puedan emplearse como medio para descubrir aspectos desconocidos de los objetos, sino meras leyes subjetivas; es decir, que ellas son simples leyes que rigen únicamente sobre el propio entendimiento, determinando al sujeto que piensa y dejando íntegramente indeterminado todo lo que corresponda al objeto de conocimiento.

Pero cabe señalar también que la desatención por la que se toma a leyes subjetivas del pensar por leyes objetivas de la que se ocupa la dialéctica no es aquí una confusión sin más, sino que involucra una apariencia ilusoria lógica que surge de la persuasión producida por el acuerdo con la mera forma racional. En efecto, Kant sostiene que la simple conformidad de un presunto conocimiento con las leyes formales del pensar es capaz de originar en el sujeto la apariencia de que ese conocimiento es verdadero. Esto hace que esas leyes fácilmente sean tenidas, de manera equívoca, por leyes objetivas, determinantes respecto de los objetos mismos, que pueden emplearse para producir una ampliación del conocimiento de ellos. El objeto de la lógica dialéctica será precisamente —según Kant— ese arte sofístico que, con vistas a hacer pasar por verdaderos conocimientos inciertos, se dispone a suscitar esa ilusión; y la dialéctica será, en este sentido, la *lógica de la apariencia ilusoria*.

No obstante, sobre el significado de esta definición en particular, en este mismo pasaje Kant indica que la dialéctica puede ser o bien sofística o bien *crítica*, sin precisar cuál de estas dos determinaciones (sofística o *crítica*) es la que se halla mejor capacitada para expresar el sentido más propio de ella. Así pues, de ser el primer caso, como sofística, la dialéctica sería una lógica dirigida a la producción de razonamientos aparentes capaces de engañar a los incautos. En cambio, de ser el segundo caso, como *crítica*, ella sería un *enjuiciamiento* a esta clase de lógica, orientada a evitar que engañe y que produzca errores en el uso de la facultad de pensar.

Ahora bien, en las *Lecciones de lógica* contemporáneas a la publicación de la primera edición de la *KrV* se encuentra una exposición más precisa del concepto estrictamente kantiano de dialéctica, novedoso respecto del sentido tradicional del término, como disciplina *crítica* opuesta a toda sofística.²⁵ De este modo, en la lección titulada *Logik-Wiener* (ca. 1780-1782), Kant afirma que “no hay parte práctica en la lógica [...][, de] lo contrario la dialéctica sería pura ilusión” (*V-Lo/Wiener* AA 24:784). Ciertamente, él sostiene aquí que si la lógica contara con una parte práctica donde se enseñase que sus reglas sirven como *organon* de conocimiento, la lógica admitiría una parte dialéctica en términos puramente sofísticos, como una ciencia dirigida a suscitar la mera ilusión y el engaño. Pero según la *Logik-Pöhlitz* (ca.1780-1782) “nada es más indecente que esa ciencia” (*V-Lo/Pöhlitz* AA 24: 507). Por ello es que Kant sostiene allí que la dialéctica no es un arte sofístico, sino, más bien, “el arte de diferenciar la falsa apariencia ilusoria de la verdad” (*Ibíd.*), y en un mismo sentido en la *Logik-Wiener* indica que, en verdad, lejos de identificarse con el arte practicado por los sofistas, la lógica dialéctica “es sólo un purgante” (*V-Lo/Wiener* AA 24:794).

Con ello se deja en claro que si bien el tema de la dialéctica es el uso de la lógica como instrumento capaz de producir ilusiones, ella no se propondría promover dicho uso. En lugar de ello, la dialéctica kantiana se ocuparía de *criticarlo*, con un propósito correctivo, dirigido a determinar los límites del uso legítimo del entendimiento humano en general.²⁶ Sólo en este sentido podría ser admitida como parte de la lógica, erigiéndose, incluso, como una parte fundamental de ella. Pues la determinación de dichos límites representa una condición imprescindible para que el propósito mismo de la lógica kantiana, que busca constituirse en una propedéutica para las ciencias, pueda ser alcanzado.²⁷

25 Sobre la discusión acerca del carácter novedoso del concepto kantiano de dialéctica en relación con la tradición, véase: Tonelli 1962, Pinder 987, Pozzo 1998, Sgarbi 2009. En este trabajo se sigue la interpretación de Moledo de que dicho concepto es un concepto novedoso, original de Kant, en tanto refiere a la *crítica* de la apariencia ilusoria dialéctica. (Cf. Moledo 2014).

26 Sobre este significado del concepto kantiano de dialéctica como “crítica de la apariencia ilusoria”, véase: Moledo 2014.

27 Sobre la lógica como “propedéutica de las ciencias”, véase: *V-Lo/Blomberg* AA 24: 26, *V-Lo/Wiener* AA 24: 794ss., *Log* AA 09: 15ss, entre otros.

En definitiva, es posible concluir aquí que, en principio, en las *Reflexiones y Lecciones de Lógica* de la década de 1770 y en aquellas otras contemporáneas a la publicación de la primera edición de la *KrV*, Kant adopta una perspectiva crítica respecto del carácter práctico de la lógica de la Ilustración alemana. Resulta que la pretensión contenida en esta clase de lógica de enseñar a hacer un uso de ella como instrumento de conocimiento es incompatible con el concepto mismo con el que Kant la define, en términos de una doctrina general de las reglas del pensar. Pero se ha visto también que esta crítica de Kant a la parte práctica de la lógica de su tiempo, no supone un abandono completo de ella por parte de él. La “lógica práctica”, entendida como un arte capaz de producir conocimiento cierto, es descubierta como una fuente de apariencias ilusorias que simulan ser juicios verdaderos. En este sentido es que Kant estima que a ella conviene describírsela, más bien, como a una parte dialéctica de la lógica, encargada de la *crítica* de las apariencias ilusorias originadas en virtud del uso práctico de dicha lógica. Y ésta, lejos de ser una parte marginal, detendrá una función indispensable en el campo de la lógica general, en cuanto se presentará como estableciendo los límites del uso de las leyes lógicas y de protegerlo a éste frente a los espejismos que son capaces de confundirlo. De este modo, cabe hacer notar que, junto con el rechazo a la idea ilustrada de que puede introducirse una parte práctica en la lógica, es posible hallar en Kant una reformulación de esta “lógica práctica” en el concepto original de dialéctica, que a pesar de partir de ella, logra suplirla, siendo capaz constituir, con toda justicia, una parte legítima de la lógica.

III

En el contexto de la *KrV*, el concepto de lógica dialéctica kantiano se destaca, distanciándose de su significado tradicional, como un concepto referido a la *crítica de la apariencia ilusoria* fundada en el pensar. Esto se manifiesta con toda claridad en la sección introductoria de la lógica trascendental titulada “Idea de una lógica trascendental”. Allí el concepto *lógica en general* (*Logik überhaupt*), y en particular, el concepto de *lógica general* (*allgemeine Logik*), con su división en una parte analítica, como la

lógica de la verdad, y otra dialéctica, como crítica de la apariencia ilusoria, es tomado como una suerte de “hilo conductor” para exponer luego la idea de una lógica trascendental y el modo en que ella debe dividirse.

Ahora bien, Kant comienza esa introducción a la lógica trascendental con una descripción de la lógica misma, en su significado más genérico. Ella es “la ciencia de las reglas del entendimiento en general” (KrV A52/B76). En caso de que estas reglas sean consideradas haciendo abstracción de todo contenido de conocimiento, Kant afirma que dicha lógica constituiría una lógica general (*allgemeine Logik*). Se trata de una doctrina estrictamente universal, cuyo objeto no se identifica con materia alguna del pensar, sino con su mera forma. Kant señala, en este sentido, que esta lógica se ocupa “de las reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las cuales no hay uso alguno del entendimiento” (KrV A53/B72), prescribiéndole a éste el modo en que debe conducirse “sin tomar en cuenta la diversidad de los objetos a los cuales él puede estar dirigido” (KrV *Ibíd.*). Esto hace que la lógica general o formal deba conformar una doctrina pura; lejos de contener principios empíricos, “todo en ella debe ser cierto enteramente a priori” (KrV *Ibíd.*).

La lógica general es dividida aquí en dos partes: la analítica y la dialéctica. Mientras la analítica, por ser la “piedra de toque” de la verdad formal de los conocimientos, es una “lógica de la verdad”, la dialéctica, por ser “un arte sofisticado de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica general prescribe” (KrV A61/B86), es una “lógica de la apariencia ilusoria” (*Ibíd.*). Ocurre que la lógica general sólo es capaz de brindar las condiciones formales de la verdad del conocimiento, como preceptos negativos de ella (un *canon* para el enjuiciamiento), sin poder de enseñar nada sobre el contenido del conocimiento. Por este motivo, el empleo de la lógica general como *organon* sólo conduce a “charlatanería” y toda investigación fundadas sobre sus reglas, sin más ayuda que ésta, desemboca en ilusiones.

Inmediatamente a continuación, empero, Kant señala que este uso sofisticado de la lógica como *organon* para la producción de ilusiones “no concuerda, de manera alguna, con la dignidad de la filosofía” (KrV A62/B86). Esto impide que la dialéctica que se encarga de él, como segunda parte de la lógica, puede definirse, bajo ningún punto de vista, de acuerdo con

aquél uso. La dialéctica, más bien, debe ocuparse de examinarlo *críticamente* con vistas a inhibirlo, como “una crítica de la apariencia ilusoria” (Ibíd.).²⁸ Con ello podrá garantizarse que lo establecido en la parte analítica, sobre las leyes generales del entendimiento en tanto criterios negativos para evaluar la verdad de todo conocimiento, no sea malinterpretado, y que tales leyes generales del entendimiento no sean empleadas equívocamente como *organon*. La dialéctica pues, se presenta entonces como la parte propiamente *crítica* de la lógica, encargada de determinar los límites mismos del uso legítimo del entendimiento humano en general.

Ahora bien, es manifiesto que esta teoría presentada en la “Introducción a la lógica trascendental” de la *KrV* sobre la lógica general y, en particular, sobre su parte dialéctica, como concepto lógico referido al uso de la lógica general como *organon* y como “crítica de la apariencia ilusoria”, en nada difiere del concepto de dialéctica desarrollado sobre la base de la crítica del concepto de “lógica práctica” en las *Lecciones y Reflexiones* de la década anterior —tal como fue estudiado en el apartado precedente—. En este sentido, bien puede afirmarse que aquel concepto propiamente kantiano de dialéctica, presente en la *KrV*, no sólo expresa la herencia recibida de la lógica de la Ilustración alemana, sino que manifiesta la reelaboración que Kant hace de ella, sobre todo, con respecto a su parte práctica, cuya crítica comienza bosquejar a comienzos de la década de 1770 y que culmina para comienzos de la década de 1780.

En consecuencia, se advierte así como en la filosofía crítica de Kant, en su misma *KrV*, la “lógica práctica” de la Ilustración alemana lejos de ser abandonada, es redefinida como dialéctica, y en particular, según su significado específico, como “crítica de la apariencia ilusoria”. En efecto, en esta obra, el propio Kant explica que el uso práctico de las reglas teóricas de la lógica para la obtención de conocimiento es una fuente de sofisterías vacías que debe ser tratado en la lógica dialéctica con vistas a enmendarlo. Y es precisamente este abordaje el que logra restringir el uso indebido de las facultades de intelectuales y el que permite culminar la tarea propedéutica

28 En este mismo sentido, en el manual de lógica editado por Jäsche se lee: “No puede haber nada, sin embargo, más indigno de un filósofo que el cultivo de un arte semejante. En este sentido, pues, tiene que desaparecer del todo y en lugar de la misma hay que introducir en la lógica una crítica de esta apariencia” (Log AA 09:17).

comenzada en la analítica —donde se exponen las reglas del entendimiento a las que todo conocimiento debe conformarse— respecto del uso de esas facultades en cuanto facultades de conocimiento.

IV

De acuerdo con la *KrV*, la lógica trascendental es una lógica que no hace abstracción de todo contenido de conocimiento, sino que se ocupa de establecer “las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos” (*KrV* A62/B87). Dicho en otros términos, ella es la teoría que atiende a las leyes formales del pensamiento puro de objetos en general.

Ahora bien, al igual que la lógica general, la lógica trascendental contará con una parte dialéctica encargada de examinar el ejercicio de las reglas dadas en su parte analítica como instrumentos de conocimiento. Con respecto a esta parte analítica, Kant explica que ella, en cuanto primera parte de la lógica trascendental, se dedica a exponer “los elementos del conocimiento puro del entendimiento, y los principios sin los cuales no puede, en general ser pensado objeto alguno” (*KrV* A62/B87). En este sentido, ella comprenderá las reglas según las cuales cualquier conocimiento debe ajustarse para no perder toda referencia a objeto, y en consecuencia, para no perder toda verdad. De este modo, en paralelo con la lógica general, ella será también una “lógica de la verdad”.

A continuación, y valiéndose de nuevo de la lógica general como “hilo conductor” para su exposición, Kant introduce, en cuanto segunda parte de la lógica trascendental, el concepto de dialéctica trascendental. Esta segunda parte de la lógica trascendental se ocupa del “uso universal e ilimitado” de los principios dados en la parte analítica de la lógica trascendental, válidos únicamente como *canon* para el enjuiciamiento, como si fueran un *organon* de conocimiento. Pero debido a que un uso tal no produce más que ilusiones cuya influencia engañosa es incompatible con la naturaleza de toda filosofía, ella será definida aquí por Kant como una “crítica de esta apariencia ilusoria” (*KrV* A63/B88). En cuanto tal, ella consiste en “una crítica del entendimiento y de la razón” (*Ibíd.*) orientada a

“rebajar sus pretensiones de descubrimiento y ensanchamiento [...] a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismo sofisticos.” (KrV A64-65/B88). En definitiva, en paralelo con la dialéctica de la lógica general, resulta que la parte dialéctica de la lógica trascendental contendrá un abordaje *crítico* del uso ilegítimo de los principios de la lógica trascendental, a fin de que, precisamente, mediante el descubrimiento de su apariencia ilusoria dialéctica, pueda evitarse todo engaño capaz de originar, y resguardarse a la razón de los errores y opiniones falsas.

El paralelismo entre la lógica general y la lógica trascendental no impide, desde luego, que se introduzcan distinciones entre ellas. En este sentido, Kant señala que a diferencia de la dialéctica de la lógica general que se ocupa de la *apariciencia ilusoria lógica*, la lógica trascendental la dialéctica se dirige a la *apariciencia ilusoria trascendental*.²⁹ Mientras la primera es producto del arte sofístico por el cual se hace una imitación artificiosa de las reglas lógicas que puede corregirse con tan sólo prestar una mayor atención a ellas, la apariencia ilusoria trascendental es un producto de un uso necesario de la razón, fundado en su propia naturaleza. Por este motivo, distinguiéndose de la primera, esta última es descripta como una apariencia ilusoria natural e inevitable. Ocurre que la razón, como facultad pura de conocimiento de objetos en general, supone *a priori*, como fundamento para todo clase de objeto condicionado posible, un objeto incondicionado cuya realidad nunca puede ser dada. Esta suposición da lugar a diversas inferencias metafísicas por las que la razón presume obtener, por sí misma, conocimiento verdadero sobre tales objetos; o dicho de otro modo, por las que pretende usar la reglas formales de la analítica como un *organon* para conocer objetos que trascienden toda realidad dada. Pero estas inferencias necesarias están construidas sobre la base de las principios meramente formales del entendimiento, incapaces de dar conocimiento sin que le sea dado un objeto al que aplicarse. Ellas sólo pueden originar conceptos problemáticos bajo los cuales no es posible determinar objeto alguno. Sin embargo, por acordar con los principios del entendimiento, esos conceptos se presentan como si fueran objetivos, es decir, como si pudieran aplicarse a objetos de conocimiento, aun cuando ellos no estén dados. Esto causa

29 En la bibliografía especializada se encuentran diversos estudios que se ocupan de analizar la definición kantiana de “Dialéctica trascendental”. Entre ellos, cabe mencionar: Heimsoeth 1967; Theis 1985; Pinder 1987; Conrad 1994; Grier 2001; Moledo 2014.

la apariencia de que es lícito juzgar, por medio del mero pensar, sobre tales realidades metafísicas. Y esa apariencia ilusoria, por estar fundada en la propia naturaleza de la razón, que no puede más que inferir de esa forma, es una ilusión inevitable. Ahora bien, por estos motivos, a diferencia de la dialéctica lógica, Kant sostiene que la dialéctica trascendental, de modo limitado, “se contentará con descubrir la apariencia ilusoria de juicios trascendentes, y con impedir, a la vez, que ella engañe; pero no puede conseguir nunca que ella, además, llegue a desaparecer” (*KrV* A297/B354). Ello supondrá también que a diferencia de la dialéctica de la lógica general cuya tarea es descubrir una apariencia ilusoria contingente a fin de establecer los límites de un uso del entendimiento que bien puede no producirse, la dialéctica trascendental asuma una tarea más apremiante; ella debe descubrir una apariencia ilusoria inevitable, implicada en un uso necesario de la razón que se dirige a hacia el terreno metafísico de lo incondicionado, y ello, con vistas a establecer sus límites y posibilitar un ejercicio *crítico* de ella que sea capaz de satisfacer sus irrenunciables exigencias metafísicas, sin incurrir incesantemente en errores y en simples sofismas. La dialéctica trascendental debe ocuparse, pues, de dirigir aquella tendencia metafísica, natural de la razón, que se conduce inevitablemente y de forma persistente al terreno de lo incondicionado, buscando el fundamento último del conocimiento, por un camino seguro, libre de todo error.

En conclusión, entonces, cabe afirmar, en primer lugar, que el concepto de dialéctica elaborado por Kant a partir de su crítica al concepto de “lógica práctica” de la tradición de la Ilustración alemana se encuentra a la base del concepto establecido aquí, en el contexto de la lógica trascendental de la *KrV*, como una dialéctica trascendental. Esta última, al igual que la dialéctica lógica, tiene como propósito restringir el uso práctico de los principios dados en la parte analítica como si fueran instrumentos de conocimiento, en tanto dicho uso constituye una fuente de apariencias ilusorias. Pero resulta que, por tratarse aquí de un uso natural de tales principios, la dialéctica de la lógica trascendental deberá ocuparse, en particular, de criticar ciertas ilusiones inevitables fundadas en la propia razón. Esto lo conferirá un significado especial en relación con la dialéctica de lógica general: ella consistirá específicamente una “crítica de la apariencia ilusoria trascendental”. Y como tal, será una parte necesaria de la lógica trascendental en vistas de su tarea

propedéutica, dirigida a ilustrar el uso puro de la razón en su referencia *a priori* a objetos en general.³⁰ En efecto, gracias a esta dialéctica, la lógica trascendental será capaz de brindar, además de las normas formales de su uso, una determinación de los límites mismos de él; se trata de reglas para resguardar a la razón pura de las apariencias ilusorias inevitables fundadas en ella, y para enjuiciarla y protegerla respecto de todo camino equívoco que, en el empleo de sus propios principios, se disponga a recorrer y la alejen del camino seguro de la ciencia.

Consideraciones finales

A partir de lo visto en este trabajo se puede concluir, en primer lugar, que la “lógica práctica” de la Ilustración alemana se resume en el propósito de hacer de la lógica en cuanto tal —entendida como el conjunto de reglas sobre el uso correcto del entendimiento— un instrumento para el descubrimiento de nuevas verdades y para remediar los defectos y errores padecidos por la mente humana común, a fin de que el ser humano esté preparado para juzgar y actuar correctamente en el terreno de la vida mundana.

En segundo lugar, que el surgimiento del concepto kantiano de dialéctica, en cuanto concepto lógico, es el resultado de la reelaboración crítica hecha por Kant del concepto de “lógica práctica” perteneciente a la tradición de la lógica ilustrada de su tiempo. Es de este proceso que nace el concepto de dialéctica como una “crítica de la apariencia ilusoria” por el cual Kant entiende la lógica que se ocupa de examinar el uso práctico de las reglas formales de la lógica general como *organon* de conocimiento. Y ello no para promover dicho uso, sino con vistas a descubrir la apariencia ilusoria allí implicada, y por ende, sólo de manera negativa, para su restricción, como una teoría de los límites del uso general del entendimiento humano.³¹

30 En este punto me aparto de la tesis defendida por Vázquez Lobeiras y por Moledo, según la cual la formación del concepto kantiano de dialéctica tiene que estudiarse en el marco de la elaboración de la lógica trascendental, en la medida en que el surgimiento de dicho concepto respondería a un interés de Kant respecto de esta lógica en particular (cf. Vázquez Lobeiras 2000, p. 59; Moledo 2014, p. 42).

31 En el manual de lógica editado por Jäsche se lee que “la analítica, que expondría los criterios formales de la verdad y la dialéctica, la cual contendría las notas y reglas conforme a las cuales podríamos conocer que algo no concuerda con los criterios formales de la verdad, aunque sí lo aparente” (Log AA 09:17).

En tercer lugar, que ese concepto de dialéctica obtenido por Kant en el terreno de la lógica es extendido luego a la lógica trascendental, y que aquí, como una “crítica de la apariencia ilusoria trascendental”, se ocupa específicamente de descubrir la apariencia ilusoria natural e inevitable que tiene lugar en el uso de los principios de la lógica trascendental como *organon* de conocimiento. Esto, en principio, aporta evidencia para defender tesis según la cual la *KrV*, fundamentalmente en lo que respecta a la lógica trascendental, se halla construida sobre el modelo de la lógica desarrollado en los siglos XVII y XVIII.³² Pero, asimismo, pone de manifiesto que la *KrV*, en su “Dialéctica trascendental”, tiene por tarea resolver uno de los problemas más delicados a los que conduce la razón pura como facultad de conocimiento de objetos en general; a saber, el de establecer los límites de la especulación respecto de las pretensiones metafísicas que naturalmente nacen de ella y que producen apariencias ilusorias inevitables.³³ Se trata de la empresa crítica dispuesta a descubrir tales apariencias ilusorias para inhibir su influencia engañosa, evitando que la razón se vea envuelta incesantemente en errores, y posibilitando que aquellas pretensiones metafísicas que expresan el propósito último de la razón pura, como facultad de conocimiento,³⁴ encuentren satisfacción por otros medios.

32 Esta tesis ha sido defendida principalmente por Giorgio Tonelli. Este autor ha investigado con gran detenimiento la influencia de la concepción lógica de la modernidad en la génesis de la *KrV*, revelando la importancia que detenta esa tradición lógica como elemento esclarecedor para alcanzar una interpretación justa de aquella obra de Kant (véase, por ejemplo: Tonelli 1994).

33 La importancia de la sección de la “Dialéctica trascendental” ha sido puesta de manifiesto ya por Heinz Heimsoeth, en cuya ya clásica obra sobre ella defiende la interpretación según la cual “de ella [de la dialéctica] recibe la empresa total el título de *KrV*” (Heimsoeth, 1967, p. 11). De tal forma, el autor se opone a la lectura tal vez más superficial del texto, y, ciertamente, más difundida, que considera que la “Dialéctica trascendental”, como una sección que se ocupa del mal funcionamiento de la razón (Bennett 1974) o de los argumentos falaces de la metafísica dogmática (Walsh 1975), se limita a continuar la labor crítica de la analítica trascendental, sin aportar nada fundamental a ella.

34 Cf. *KrV* A2-3/B6-7. “Ciertos conocimientos incluso abandonan el campo de todas las experiencias posibles, y tienen la apariencia de ensanchar, mediante conceptos a los que no se les puede dar ningún objeto correspondiente en la experiencia, el alcance de nuestros juicios, más allá de los límites de ésta. Y precisamente en estos últimos conocimientos que se salen del mundo sensible, [conocimientos] en los que la experiencia no puede suministrar ni hilo conductor, ni correctivo alguno, residen aquellas investigaciones de nuestra razón que consideramos, por su importancia, las principales, y cuyo propósito final tenemos por más elevado que todo lo que pueda aprender el entendimiento en el campo de los fenómenos.”

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

Obras de Kant:

Todas las obras de Kant mencionadas en este trabajo se toman de la Akademie-Ausgabe: Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Esta edición se cita por medio de la sigla: AA. A continuación se señala el número de tomo en el que se encuentra la obra correspondiente y luego, separa por dos puntos, el número de página. En el caso de la *Crítica de la razón pura* (KrV) se indica directamente la paginación correspondiente a la edición original. Por medio de la letra A se indica la edición de 1781. Por medio de la letra B se indica la edición de 1787. Excepto en los casos indicados, las traducciones corren por cuenta mía.

Traducciones utilizadas:

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. *Lógica. Un manual de lecciones*. Traducción, notas e introducción: María Jesús Vázquez Lobéiras. Madrid: Akal, 2000.

Otras fuentes:

BAUMGARTEN, A. G. *Acroasis logica in Christianum*, 1761.

CRUSIUS, C. A. *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Leipzig, 1747.

KNUTZEN, M. *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cvm generalis tvm specialoris mathematica methodoin vsvm auditorvm svorvm demonstrata*, Regiomonti et Lipsiae, Hartung. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1991.

MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752 (Kant: Gesammelte Schriften, Bd. 16).

REIMARUS, H. S. *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*. München, 1779.

THOMASIUS, C. *Einleitung zu der Vernunftlehre*. Hildesheim, 1998.

_____. *Ausübung Der Vernunft-lehre, Oder: Kurtze, deutliche und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopffe aufräumen und sich zu Erforschung der Wahrheit geschickt machen*. Hildesheim, 1998.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Hildesheim, 1965.

_____. *Philosophia rationalis sive Logica. Methodo scientifica pertractata et ad*. Frankfurt – Leipzig, 1728.

Otra bibliografía:

BARONE, F. *Logica formale e logica trascendentale*. vol. I: Da Leibniz a Kant. Torino: Edizioni di "Filosofia", 1957.

BENNETT, J. (1974) *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

CAPOZZI, M; RONCAGLIA, G. *Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant*. In: *Development of Modern Logic*. New York: Oxford University Press, 78–158, 2009.

CARBONCINI, S.; FINSTER, R. *Das Begriffspaar KanonOrganon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants*. *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, pp. 25-59, 1982.

CIAFARDONE, R. *L'illuminismo Tedesco*. Torino: Loescher, 1983.

CONRAD, E. *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

CORR, C. A. *Christian Wolff's Treatment of Scientific Discovery*. Journal of the History of Philosophy, V. 10, N. 3, pp. 323-334, 1972.

FABBRIZI, C. *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*. Roma: Ars inveniendi, 2012.

GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: de Gruyter, 1967.

KUEHN, M. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Kingston/Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

MOLEDO, F. *Génesis de los conceptos kantianos de dialéctica y de dialéctica trascendental*. Marilia: Estudios Kantianos, v. 2, pp. 41-50, 2014.

PINDER, T. *Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anlässlich einer neu aufgefundenen Nachschrift*. In: *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, ed. Brandt, R.; Stark, W. Hamburg: Felix Meiner, 79-114, 1987.

POZZO, R. *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants LogikKolleg*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang, 1989.

_____. *Kant within the Tradition of Modern Logic: The Role of the "Introduction: Idea of a Transcendental Logic"*. The Review of Metaphysics, V.52, N.2, pp. 295-310, 1998.

_____. *Kant's Latin in Class*. In: *Reading Kant's Lectures*, ed. Robert R. Clewis. Berlin: De Gruyter, 2015.

RISSE, W. *Die Logik der Neuzeit. 1500-1780*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Fromman Verlag, 1964-1970.

RUMORE, P. *Logica e metodo. La presenza di Georg Friedrich Meier nella Disciplina della ragion pura*. Studi Kantiani, 24, pp. 93-104, 2011.

SCHNEIDERS, W. *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*. In: Studia Leibnitiana, 11,1, pp. 3-21, 1979a.

_____. *Christian Thomasius (1655-1728). Aspects de la Frühaufklärung*. In: Archives de Philosophie, 42, 3, pp. 355-366, 1979b.

_____. *Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Hinblick auf Reimarus*. In: Wolfgang Walter; Ludwig Borinski (Eds.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 75-92, 1980.

SGARBI, M. *Kant, Rabe e la logica aristotelica*. Rivista di storia della filosofia, 2, pp. 289-313, 2009.

THEIS, R. *De L'illusion transcendente*. In: Kant-Studien 76: 119-137, 1985.

TONELLI, G. *Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»*. Archiv für Begriffsgeschichte 7: 120-139, 1962.

_____. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Hildesheim: Georgs Olms Verlag AG, 1994.

VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. *Estudio preliminar*. In: Kant, I. *Lógica. Un manual de lecciones Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal, 2000.

WALSH, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

ZINSTOK, J. T. *Kant's Anatomy of Logic: Method and Logic in the Critical Philosophy*. Groningen: University of Groningen Librar, 2013.

Bibliografía:

BAUCH, B. *Immanuel Kant*. Berlin: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1917.

_____. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Meiner, 1923.

_____. *Das Naturgesetz. Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. Leipzig-Berlin: Teubner, 1924.

_____. *Die Idee*. Leipzig: Emmanuel Reinicke, 1926.

CAIMI, M. *The logical structure of time according to the chapter on Schematism*. Kant-Studien 103, pp. 415-428, 2012.

COHEN, H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dummlers, 1883.

_____. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: B. Cassirer, 1902.

DEWALQUE, A. *La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception*. Dialogue 49, 3, pp. 413 – 433, 2010.

FLACH, W. *Das Problem der transzendentalen Deduktion: seine Exposition in der Kritik der reinen Vernunft und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus der Südwestdeutschen Schule*. In: Ollig, H-L. (ed.) *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 150 – 162, 1987.

GIOVANELLI, M. *Reality and Negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*. Springer: Dordrecht, 2011.

HERRSCHAFT, L. *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

GONZÁLEZ PORTA, M. *Transzendentaler 'Objektivismus'*. Frankfurt: Peter Lang, 1990.

KANT, I. *Crítica de la razón pura* (1781 = A) (1787 = B). Estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 20092 .

_____. *Kants gesammelte Schriften* (AA). Berlin: Königlich Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 1902 ff.

KLEE, K. *Bruno Bauchs Lehre von Begriff, Naturgesetz und Idee*. Diss. Uni-München, 1957.

KRIJNEN, C. *Philosophie als System*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

KUNTZE, F. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Unter Zugrundelegung des Buches von Bruno Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Kant-Studien 33, 1928.

LEVY, H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg, Rolf Heise, 1927.

MARCK, S. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol.2, Tübingen, Mohr, 1931.

MORMANN, T.; KATZ, M. *Infinitesimals as an issue of neo-Kantian philosophy of science*, HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science 3, no. 2, pp. 236-280, 2013.

SAVI, C. *Bruno Bauch ed Ernst Cassirer*. Napoli: Bibliopolis, 1992.

SCHLOTTER, S. *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

ZEIDLER, K. *Bruno Bauchs Frege-Rezeption*. In: Orth, E.W. y Holzhey, H. *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 214 – 232, 1994.

ZEIDLER, K. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*. Bonn: Bouvier, 1995.

ZEIDLER, K. *Selbstkontinuation, Korrelation und Dialektik: Bruno Bauch, Richard Höningwald und Jonas Cohn*. In: Fulda, H. y Krijnen, C. (eds.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*, Königshausen & Neumann: Würzburg, pp. 159 – 176, 2006.176.

As ficções da imaginação na formação do gosto na filosofia estética de Hume

Renato de Medeiros Jota
Doutorando, bolsista capes/CNPq em Filosofia (DFIL) – UFRN

Orientador: Juan Adolfo Bonaccini
rfraud@ig.com.br

Resumo

Considerando os estudos feitos contemporaneamente sobre a filosofia de Hume estando concentrados em sua epistemologia, moral, história e teologia; verificamos que poucos são aqueles que dispensam uma análise investigativa de seus escritos sobre estética, menos ainda que dispensem tempo e esforço em uma análise do papel da imaginação nos juízos estéticos. Nesse sentido, o artigo visa justamente discorrer sobre a função que a imaginação exerce em nossa capacidade de julgar o que é belo do que é feio chamado por Hume, a essa capacidade de julgamento, de “questão de gosto”.

O papel da sensação nos critérios de juízo estético.

Hume é muito conhecido por seus estudos sobre temas como epistemologia, moral, religião e história. Os estudiosos de seus escritos concentram sua atenção, apenas, a esses tópicos em particular, dando pouca ou quase nenhuma atenção a seus escritos sobre estética que podem ser encontrados tanto em seus ensaios como em suas obras principais. Especificamente, me deterei nas duas obras principais de Hume, o *Tratado* e a *Investigação*, não são fundamentalmente sobre estética, mas sobre conhecimento e moral que para Hume estão intimamente ligados. Ambos assim como a sua estética, estão embasados por aquilo que Hume chamou

de princípio associativo, especificamente, o de causa e efeito. Contudo, para que este princípio seja efetivado é necessário que passe pelo crivo de nossas sensações e assim a partir deles e da experiência adquirida dos fenômenos sejam internas ou externas podemos fazer relações. Desse modo, podemos dizer que todos os nossos Juízos ou inferências são derivados desse princípio. Por conseguinte, epistemologia, moral, religião e história, igualmente estão submissas a esses princípios inexpugnáveis, segundo Hume. Nesse sentido, poderíamos estender essa conclusão do filósofo escocês para sua teoria estética na medida em que Hume estabelece o princípio associativo como um sistema capaz de explicar os motivos de considerarmos uma obra agradável ou não a nossos sentidos. Contudo, como poderíamos entender a teoria estética de Hume como inserida em seu sistema filosófico sem levarmos em consideração que esta aparece, apenas, como assunto periférico em seus principais textos? Para que o assunto seja melhor entendido é necessário considerarmos toda a teoria da percepção de Hume até chegar a seu princípio associativo.

Assim o que podemos dizer é que fundamentalmente, todos os nossos juízos em termos de conhecimento sejam epistêmicos, morais, religiosos ou estéticos passam necessariamente por nossas sensações, sejam elas físicas ou mentais. Por isso que Hume começa em suas duas obras máximas o *Tratado da Natureza humana* e *Investigação sobre o entendimento humano* a partir de sua teoria da percepção. De modo, nossas sensações são divididas por Hume em duas, impressões e idéias. As primeiras são fortes e vivazes enquanto as segundas fracas e esmaecidas. Estas últimas podem sofrer uma segunda divisão e podem ser entendidas como simples e complexas.

Desse modo, idéias simples como cavalo, não podem ser divididas enquanto idéias complexas, como centauro pode. Nas impressões também podemos encontrar divisões, segundo Hume, e podemos considerá-las como impressão de *sensação* e *reflexão*. As primeiras residem na alma e não possuem causas conhecidas enquanto as segundas derivam sua origem de nossas idéias. Hume define o primeiro tipo de impressão (sensação) como “(...) uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o

frio, a sede ou a fome, o prazer ou dor, de um tipo ou de outro¹”. Já as do segundo tipo (reflexão) Hume diz “Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos idéia²”. Nesse sentido, Hume se concentra ao máximo em explicar como as impressões de reflexão ou idéias funcionam em seus graus de força e vividez conforme estejam próximos ou não da impressão original que lhes deu origem. Contudo, Hume encontra-se em explicar como a impressão de reflexão funciona: “Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias³”. Assim, de forma geral, Hume introduz sua teoria da percepção.

A partir dessa teoria, ele objetiva mostrar que a constante observação e experiência encontrada nos processos de sucessão ou associação nos objetos, sejam eles físicos ou mentais, são explicadas através de três princípios básicos: *semelhança*, *contigüidade* no tempo e espaço e *causa e efeito*. Nesta última, especificamente, encontra-se toda a explicação do por que fazemos associações entre objetos que parecem, à princípio, separados, mas que pelo hábito temos a tendência de entendê-los como necessariamente conectados, sejam nos objetos físicos ou mentais. Desse modo, Hume entende que podemos encontrar, nas associações, uma divisão importante em que ele as chama de *relação de idéias* e *questões de fato*. As primeiras são dedutíveis na razão e seu contrário implicaria em contradição. Estas estão vinculadas a matemática e a álgebra, por que seus princípios são verdadeiros e imutáveis, enquanto as segundas derivam suas conclusões da experiência e observação e pressupor o contrário de seus princípios não implica em contradição. Por conseguinte, Hume está preocupado em explicar as questões de fato do que a relação de idéias, devido a primeira esta a maior parte de nossas associações costumeiras em termos epistemológicos e morais do que as relações de idéias.

Assim, a explicação de Hume para o processo de associação esta fundamentado, essencialmente, em seu terceiro princípio, o de

1 T1.1.3.1, p. 32.

2 Idem T1.1.3.1, p. 32.

3 Ibidem T1.1.3.1, p. 32.

causa e efeito. Contudo, este princípio contém em seus fundamentos uma inexplicável atribuição que nos faz pressupor existir uma “conexão necessária” entre a causa e o efeito que de fato não experimentamos e nem observamos, no plano físico ou mental. Esta conexão para Hume é, então, mais imaginada do que sentida. Além de constatarmos nossa incapacidade em explicar como fazemos essa passagem da causa a seu efeito. Existe, ainda, a propensão de extrapolarmos os dados dos sentidos anteriormente observados e projetarmos nossos juízos para o futuro. Hume explica que essa tendência é mais do hábito e do costume de observarmos os objetos se repetirem tanto no plano físico como no plano mental, do que de qualquer outra explicação possível. Nesse sentido, o contexto da filosofia estética de Hume pode também ser descrita, e seguiria as mesmas regras gerais das associações que podemos encontrar nos demais aspectos do conhecimento elaborados por Hume como, por exemplo, Epistemologia, Moral, Teologia, História e Política.

Entretanto, considerando que o hábito seria a responsável pela tendência de imaginarmos haver uma suposta ligação necessária na filosofia de Hume, nos levando a pensar que todos os objetos são por nós associados na mente. Essa alegação de Hume consiste em afirmar que a suposta ligação é mais imaginada do que sentida. O que nos faz questionar qual o papel da imaginação na composição de nossas idéias relativas a questões estéticas? Nesse sentido, vale lembrar a influência de Shaftesbury e Francis Hutcheson nesse aspecto em particular. Hume, como se sabe possui muita influência em sua filosofia desses dois, contudo essa influência se mostra mais evidente investigando seu princípio estético, se compararmos com outros temas como moral, política, história. Recorrendo a uma rápida análise de suas filosofias, particularmente, de cunho estético, notaremos que o foco de suas análises encontra-se naquilo que o século XVII e XVIII convencionou chamar de “questão de gosto”. Em ambos encontramos a teoria estética ancorada em uma análise sensitiva do que podemos julgar belo ou horrendo e que seria uma questão de gosto. Esta análise, por sua vez, possui ainda vínculos racionais em seus pressupostos estéticos herdados dos platônicos de Oxford, onde se percebe a clara influência sensualista em seus juízos estéticos. Hume, nesse sentido, se distingue dos

seus predecessores na medida em que não recorre somente a razão e nem confia nos sentidos para elaborar seus juízos estéticos ou morais.

Se revisarmos a filosofia estética de Shaftesbury e Hutcheson, notaremos que a fundamental diferença de suas posições estéticas com as de Hume está justamente de suas teorias estarem vinculada a razão e desconsiderar a relevância dos sentidos para a formação de nossos juízos estéticos, como o que é defendido por Hume. Segundo os dois filósofos ingleses, nossos sentimentos e emoções seguem princípios racionais na medida em que nossos sentimentos dado sua instabilidade nos levam a pressupor princípios universais ou o vinculá-los a um termo geral, só assim devido a isso poderíamos derivar inferências certas e corretas a partir delas. Pois, devemos nos lembrar que Shaftesbury assim como Hutcheson, são herdeiros do cartesianismo e não rompem com essa herança. Por outro lado, Hume segue um caminho diferente de Shaftesbury e Hutcheson ao negar o estatuto ontológico da razão e mostrar que nossos sentimentos por sua irregularidade e varia de indivíduo para indivíduo, não seria critério suficiente para nossos juízos estéticos e de gosto.

Desse modo, para Hume nossos juízos estéticos só devem seguir critérios que sejam pautados na observação e experiência constatados através de nossos sentidos. Assim, nossa experiência estética consiste em observar e considerar as opiniões que são coerentes e assim como consequência formarmos juízos de gosto a respeito de sua aprovação ou não. Nesse sentido, Hume destaca que a experiência e a opinião comum, mesmo considerando as individualidades a respeito do que é correto ou não, são os únicos caminhos em que podemos apoiar nossos critérios ou juízos estéticos. Nesse caso, o método empírico torna-se de suma importância, já que o sentimento da beleza ou horror está pautado no hábito e costume de associarmos, historicamente, os sentimentos agradáveis ou desagradáveis do passado, nos levando a repeti-los no futuro. Essa interpretação sobre a estética de Hume mostra como ele difere da interpretação de seus antecessores e que esclarece qual o caminho que posteriormente sua teoria estética estaria fundamentada.

A noção de relação de idéias ou associação pressupõe que tanto os objetos como o agente que os observa sofrem uma mutua influência, mas

somente os últimos é que são capazes de emitir juízos e julgamento. Nesse sentido, nossos juízos são mais subjetivos do que objetivos e considerando que os objetos não nos informam sua natureza, já que isso está totalmente aquém de nossa possibilidade. Então, os juízos estéticos assim como morais, seguem as mesmas regras que as estabelecidas na filosofia natural, a saber, que elas seriam fruto de uma determinada experiência psicológica mais do que uma interpretação racional. O que será o próximo tópico de nossa discussão.

Subjetivismo e opinião comum na formação dos juízos estéticos.

Considerando que Hume concebe sua teoria estética, a partir de uma interpretação psicológica, que nos levaria a fazer julgamentos sobre as emoções, conforme sejam experimentados na interação vivida sujeito-objeto. Contudo, essa interação deve seguir determinados critérios que sejam de opinião comum entre os homens e que venha acompanhada por um juízo de gosto sobre o que deve ser considerado belo ou não. Por isso que Hume elabora sua “teoria do gosto” que seria o bojo desse vários juízos em torno da natureza do belo. Mas, com isso não estaríamos pressupondo ou defendendo que haveria a existência de um termo geral capaz de reunir em seu redor todas as opiniões subjetivas de cada indivíduo? De fato, essa acusação parece à primeira vista procedente já que como podemos compatibilizar todos os desejos e opiniões comuns sem existir um termo único. Entretanto, encontramos passagens em que Hume desqualifica tal afirmação.

Uma questão muito importante foi levantada a respeito das idéias *abstratas* ou *gerais*, a saber, *se são concebidas pela mente ou particulares*. Um grande filósofo contestou a opinião tradicional acerca desse ponto, afirmando que as idéias gerais não passam de idéias particulares que vinculamos a um certo termo, termo este que lhes dá significado mais extenso e que, quando a ocasião o exige, faz que evoquem outros indivíduos semelhantes a elas (T1. 1.7. 1., p. 41).

Entretanto, torna-se temerário e até imprudente considerar que Hume admite que nossos juízos estéticos estão baseados em um termo geral. Devido, entender que: “Se as idéias são particulares em sua natureza e ao mesmo tempo, são em número infinito, somente pelo costume elas podem se tornar gerais em sua reprodução, subsumindo um número infinito de outras idéias” (T1. 1. 7. 16., p. 48). Hume, então, desloca o problema sobre a possível acusação de concentrar sobre um termo único nossas questões de gosto ou juízos subjetivos e transfere para o domínio do hábito que é uma inclinação natural do ser humano de fazer inferências sobre os objetos percebidos. Isso estaria aliado a uma opinião comum existente em cada pessoal, que o faria declarar se um objeto é belo ou não, segundo sua inclinação habitual reforçada pela emoção causada pela apreciação anteriormente experimentada pelo objeto. Nesse sentido, o hábito não seria considerado um determinado termo geral na estética de Hume? De forma alguma, Hume apenas diz que as diversas particularidades que convergem para a provação de um objeto ser considerado belo ou não representam um determinado calculo probabilístico que leva em consideração a opinião comum que aprovam ou não o objeto como tal. Desse modo, encontramos uma possível explicação de Hume no *Tratado* na parte 3 e seção 2 e na *Investigação*, particularmente, na seção 6 que tratam justamente desse assunto.

A probabilidade neste caso, pensa Hume, consiste em reunir sobre um determinado calculo em que considera os casos favoráveis em detrimento dos casos contrários. Isso envolveria a experiência vinculada às associações de casos a favor que se mostraram regulares e constantes, em detrimento dos casos contrários. Por exemplo, se lanço uma moeda dez vezes e o resultado desse lançamento é que um determinado lado caiu seis vezes, enquanto o seu contrário apenas quatro, concluo que a probabilidade da primeira cair é maior do que a da segunda. A explicação para isso consiste em dizer que o número de casos a favor em detrimento de seu contrário, nos inclina a esperar o primeiro do que o segundo. Essa inclinação é mais habitual do que mesmo fonte da experiência constatada nessa associação. Desse modo, Hume procura desvincular da experiência estética a explicação metafísica do por que consideramos algo belo ou não, tendo como base o mero acaso.

A teoria probabilista de Hume seria a resposta capaz de explicar por que consideramos os objetos belos ou não quando submetidos a nossos sentidos e como somos capazes de formular juízos estéticos sobre eles. Hume considera que nossos juízos estéticos seguem assim como o conhecimento regras parecidas com as encontradas na ciência natural e acredito que isso se estende a toda a sua filosofia. Por isso, que podemos considerar que eles partiriam de um princípio associativo, do tipo causal, já que dentro do próprio sistema de Hume todas as associações, relações, conjunções e etc., estão nelas contidas.

No entanto, o problema básico que Hume identifica é como nossos juízos ou inferências subjetivas podem convergir para uma opinião comum? Esta possível resposta pode ser por associação. Por que a experiência que podemos ter sobre uma obra e, de considerá-la vinculada a nossa aprovação esta na capacidade da mesma evocar sentimentos agradáveis que anteriormente já a experimentamos e por isso todas as considerações que temos desta transferimos para aquelas. Desse modo, Hume considera que nossos juízos internos sofrem a influência externa, através dos sentidos. Isso não quer dizer que sua influência é definitiva ou que estabeleça algum vínculo inexpugnável capaz de traduzi-los literalmente para a mente. Longe disso, a sensação serve, apenas, como fonte de nossos juízos, mas que possui seus devidos limites considerando alguns fatores como doenças, clima e as deficiências fisiológicas que temos, no mais, ela é perfeita fonte de informação.

Devido a isso, podemos considerar também o fato de haver casos singulares que divirjam da cadeia de associações que possamos fazer sobre um objeto observado, anteriormente, ser belo ou não, pareceria inviabilizar qualquer tentativa de formularmos juízos corretos sobre eles? Nesse sentido, Hume explica que nossos juízos estéticos assim como a moral sofrem influência de nossas emoções e essas, por sua vez, tem como base a sensação. Contudo, a sensação assim como a razão também não providenciaria informação certa e segura sobre os objetos. Os juízos assim necessitariam de regularidade e constância que confluam para formar uma opinião comum sobre algo ser agradável ou não a nossa sensibilidade. Isso parece se mostrar uma dificuldade para se estabelecer um “critério” que indique, a cada indivíduo, algo ser agradável ou não ao seu gosto.

O critério utilizado por Hume esta numa determinada repetição de opiniões que por sua regularidade e conjunção constante determinam o que é agradável ou não ao gosto. Mas o objetivo principal, desse critério é representar todas as paixões e sentimentos subjetivos sobre o princípio do gosto. Contudo, os afetos nos provoca paixões e emoções e estas nos faz formular juízos e inferências sobre os objetos a eles submetidos. Hume entende que nossos sentimentos são a base de nossos juízos sobre questão de gosto, assim como aqueles mecanismos naturais e artificiais também responderiam sobre isso. Assim, sobre a relevância dos afetos para influenciar nossas paixões será o próximo tópico a seguir.

Da paixão aos afetos da imaginação

Devemos considerar que os fenômenos naturais e humanos influenciam nossos sentimentos e a imaginação caberia o papel de produzir a idéia complexa que correspondesse àquela impressão-idéia ou sentimento vivido pelo sujeito que percebe. Nesse sentido, Oliveira também descreve que “O espírito experimenta paixões, sensações e busca compreender a multiplicidade de informações que recebe” (OLIVEIRA, 2009, p. 30). Em sua percepção, Oliveira também questiona as impressões simples não ser capaz de formular um princípio de identidade, isso só pode ser feito através das impressões de reflexão. Isso ocorre por que impressões simples apenas representam noções imediatas do sentido e não seriam capazes de produzir ou formar a noção de identidade, devido isso ser uma idéia complexa e não simples. De fato, nossas sensações simples apenas informam os fenômenos tal qual nos aparece, mas assim como os mesmos não nos dão nenhuma informação além do que os sentidos nos apresenta, tampouco podemos saber através dele sobre o sujeito que o percebe. Ora, Hume nos lembra que as impressões – idéias (simples) estão mais próximas da *memória* por reter em sua gênese a força e vividez das percepções originais, enquanto as idéias (complexas) por perder com o tempo sua força e vividez, são responsáveis pela *imaginação*, e sua capacidade de compor e decompor as idéias. Desse modo, Hume explica

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma idéia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma idéia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita idéia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. É evidente, mesmo á primeira vista, que as idéias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas as que possam ser usadas pela última (...) ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e languida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo (L1. 1. 3. 1., p. 32).

Dessa forma, a formulação do sujeito que percebe é mais imaginada do que sentida. Assim, a imaginação por constituir um mecanismo importante da construção e elaboração de nossas ficções, responderia pela formação psicológica de nossos juízos sobre os objetos, os representando como agradáveis ou não, conforme esses se apresentem a nossa percepção. Nesse sentido, a teoria estética de Hume esta vinculada a capacidade dos afetos de estimularem e provocarem determinados sentimentos que nos atingem e modificam nossos estado psicológico com freqüência. Desse modo, devido a irregularidade em que as emoções nos atingem, além da quantidade com que penetram em nossa mente, não podemos determinar que suas informações sejam corretas. Pois, dependendo do clima, situação, doença e outras tantas formas de influenciar nossas emoções a mesma não se mostra confiável como critério de gosto. Por exemplo, um homem sob efeito de alguma doença em um clima tropical, em que fisiologicamente ou psicologicamente sente frio e delira, devido a febre, os sentimentos atrelados a sua condição e saúde são bastante alterados e não serviriam de critério para formular juízos estéticos ou morais.

Nesse sentido, Salmon concorda que parece existir uma inconsistência gravíssima entre o que observamos dos fenômenos e o que estes nos informam sobre si mesmos. Pois, como podemos distinguir os objetos a partir de nossas percepções? A resposta de Salmons é: “Enquanto as “impressões” são para estes, produtos da realidade, sendo aquelas (impressões), como sensações, como Hume pode esta considerando pensar, desta ser um fim em si mesmo, não teria como referência um mundo objetivo⁴” (SALMON, 1929, p. 93). Contudo, essa interpretação de Salmon, nos levaria a considerar o pensamento de Hume como meramente subjetivista, o que ela não é. Pois, as impressões – idéias são originadas de uma dialética em que envolve subjetivismo e objetivismo e Hume não privilegiaria, em sua filosofia, nem um ou outro tipo. Principalmente, se considerarmos que nem os mecanismos mentais como físicos são capazes de nos descrever a realidade tal qual nos aparece. Outros tantos fatores externos também podem afetar os afecções, como as ilusões e miragens ocasionadas pela exposição excessiva ao sol e que interferem em nossos julgamentos do que é real para o que não o é.

A explicação dos fenômenos em si mesmos nos escapa, não por que eles nos enganem, mas por que nossos sentidos possuem mecanismos próprios que são inteiramente independentes deles. Nem mesmo o fenômeno tomado em si possui algum indicio que explique o mecanismo intrínseco que os constituem. A sucessão que observamos nos objetos externos, são mais obra de nossa subjetividade do que mesmo produtos dos próprios fenômenos. Por isso que os processos de sucessão, são inteiramente subjetivos e não possuem uma ligação direta com os fenômenos. Pois, a única verdade que podemos saber é que pensamos⁵, e isso é a única verdade que podemos estipular sobre a razão. Nesse sentido, constatamos que Hume não descarta que os processos racionais fazem parte de nossa mente, mas que sua participação é pequena considerando a experiência e a observação que podemos obter dos fenômenos. Se considerarmos que o produto

4 The “impression” are to be taken as realities, that is, as sensations, which Hume thought could be considered in and for themselves, as having no reference to an objective world” (SALMON, 1929, p. 93).

5 Na obra “Meditações Metafísicas” Descartes conclui que podemos duvidar do conhecimento seja ele de origem interno ou externo, menos de que, podemos raciocinar. Pois o mesmo explica que somos “uma coisa pensante”. O famoso pressuposto de que “cogito ergo sum”.

artístico final pode ser considerado uma ficção de nossa mente, ou melhor, ficções da imaginação. Então, podemos concluir que o processo criativo segue regras parecidas com as que temos na mente, e por isso podemos descrevê-la em termos subjetivos, isso será assunto do próximo tópico em que descreveremos como isso acontece.

As ficções da imaginação como artifício na formação estética de Hume.

Considerando que a questão do gosto esta nessa convergência de individualidades, respaldadas por essa tendência habitual de associarmos e reunir nossas preferências subjetivas ou juízos sobre um ponto em comum. Hume estabeleceu que toda a análise estética consiste, antes, numa questão de gosto do que de outro princípio qualquer. Porém, considerando que muito do que podemos entender do que é esteticamente agradável na maioria das obras são originadas das ficções da imaginação do que de qualquer mecanismo psicológico que possamos encontrar na mente. Nesse sentido, a imaginação por participar da relação de idéias e associação torna-se a principal fonte de juízos estéticos. Assim, Oliveira pensa que a capacidade de composição do artista parte, antes, de idéias simples e conforme faça relações ou associações delas toma a forma final em uma idéia complexa. Nisso consistiria basicamente a formulação de uma teoria estética para Hume.

Se considerarmos a composição de um quadro, por exemplo, o artista parte da relação atômica de cada idéia em sua composição. Cores, planos, material, tema que ira abordar nos quadro e etc., são todos representado por meio de impressão – idéias e conforme as associações sejam feitas formaremos uma idéia complexa da obra como um todo. Este processo associativo esta contido na experiência subjetiva de cada individuo, e em certa medida participa do resultado final. A composição assim de uma obra é mais resultado dessa idéia complexa que a representa como ficção da imaginação do que dos juízos estéticos puramente racionais. Hume nos mostra para que essa relação possa acontecer com objetos, estes devem ser capazes de composição como a idéia simples de mulher e a idéia simples de peixe, compormos a idéia complexa, por associação, de “sereia”. Desse

modo, casos singulares em que não podemos derivar uma composição ou associação, não nos capacita a fazer uma produção artística e nem nos leva a representar os objetos como uma ficção da imaginação. Nesse sentido, Hume descreve que:

Em especial, a afinidade entre as paixões e a imaginação pode parecer como algo notável, ao observarmos que as afecções excitadas por um objeto passam facilmente para outro objeto conectado ao primeiro, mas não se transferem, ou só com dificuldade, entre os objetos distintos que não estejam conectados de nenhum modo. Ao introduzir em qualquer composição personagens e ações estranhos uns aos outros, um autor pouco judicioso põe a perder aquela comunicação de emoções que é seu único meio de cativar o coração e de elevar as paixões a seu nível e culminação apropriados (I. 3. 18., p. 51).

O empirismo de Hume busca também, se ajustar a opinião comum que é o único critério válido de conhecimento entendido pelo autor escocês. Por conseguinte, o princípio de associação trata de estabelecer o critério de gosto, conforme os objetos se repitam na mente e a opinião comum trataria de validá-los como efetivos. Desse modo, justifica-se, segundo Hume, por que nossas associações costumeiras devem necessariamente seguir a opinião comum, na medida em que elas podem reunir todas as opiniões singulares e formar a partir de sua repetição juízos estéticos sobre o que é agradável a nosso gosto ou não. Por que, Hume destaca que “ovos assemelham-se entre si como nenhum outro objeto, e ninguém, no entanto, com base nessa aparente similaridade, espera encontrar em todos eles o mesmo gosto e sabor⁶”. Devido a isso, necessita-se que o “termo” seja capaz de traduzir as opiniões subjetivas sobre a perspectiva de uma idéia comum, e conforme se repitam em nossa mente produzimos um determinado juízo capaz de satisfazer todas as singularidades. Assim, a composição artística é declaradamente submissa a esse critério de gosto que esta subsidiada nesse princípio de associação de Hume e a qual sua teoria estética igualmente

6 I. 4. 20., p. 66.

segue tais princípios. Decorrente dessa afirmação, então, qual seria o papel da composição na elaboração de juízos estéticos? Essa questão será mais explorada no próximo tópico.

O papel da composição de nossas idéias no critério de juízo estético

Considerando que, a opinião de Hume sobre a arte é bastante original na medida em que descreve-a como: “Mas, em todas as decisões relativas ao gosto ou à beleza exterior, as relações estão todas de antemão patentes ao olhar, e a partir daí passamos a experimentar um sentimento de satisfação ou desagrado, conforme a natureza do objeto e a disposição de nossos órgãos dos sentidos”⁷. Para Hume o conhecimento estético é assim como a justiça, a religião e a história, uma qualidade artificial, de origem eminentemente humana. A explicação para isso é que se observamos os fenômenos não podemos deduzir juízos estéticos ou de conhecimento a partir deles. A conclusão encontrada por Hume é que nossos juízos estéticos só podem ser uma criação da Educação e da convivência social e, que por isso, dizer-se ser uma virtude artificial. Por que, não encontramos na natureza nada que nos informe sobre aquelas virtudes artificiais serem o produtos da Educação e trato social.

Dessa forma, as artes são eminentemente uma ficção, uma criação da imaginação e responderiam por aquilo que descrevemos como composição estética que é a forma propriamente dita de produzir uma obra. Por conseguinte, A educação é tão importante para aquilo que Hume chama de virtudes artificiais que “(...) o senso de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas”⁸. Os homens e seus sentimentos estéticos são parte da experiência perceptiva que nos descreve o objeto como sendo virtuoso ou não ao nosso gosto subjetivo. Assim consiste o objetivo do artista em provocar um determinado sentimento na composição de sua obra que seja compartilhado com quem a admira, ou seja, um puro ato de empatia, uma ligação necessária entre o artista e o público. Além,

7 APENDICE, 1. 13., p. 374.

8 T3. 2. 2. 17., p. 524.

desse aspecto emocional que nos leva a aprovar ou não um objeto como esteticamente agradável ou desagradável aos indivíduos, existe ainda, o caráter utilitário dos mesmos conforme estes sejam úteis para estimular psicologicamente determinadas ações e emoções aos homens. Hume descreve isso como:

A maioria das obras da arte humana são consideradas belas quando adequadas ao uso dos homens; aliás, muitas das produções da natureza derivam sua beleza dessa fonte. Em muitos casos, belo e atraente não são qualidades absolutas, mas relativas, e nos agradam exclusivamente por sua tendência a produzir um fim que é agradável (L3. 3. 1. 8., p. 616).

Hume esta convicto que a questão de gosto subjetivo, encontrado em sua teoria estética, segue princípios parecidos com os encontrados no senso moral, a saber, que ambas estão fundamentados na *simpatia*, e é por isso que “Vemos, assim, *que* a simpatia é um principio muito poderoso da natureza humana, *que* influência enormemente nosso gosto do belo, e *que* produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais⁹”. Mais a frente, ele descreve que “Baseando-nos nisso, podemos supor que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade¹⁰”. Desse modo, em virtude desse princípio da simpatia somos capazes de justificar por que nos inclinamos a aprovar determinado objeto como agradável ou não conforme o sentimento que ele nos desperte. Assim, poderíamos sem duvida nenhuma estabelecer que nossos juízos estéticos também seguem princípios morais, na medida em que elaboramos juízos conforme os nossos sentidos sofram a influencia externa dos objetos. Por conseguinte, já que a estética de Hume é influenciada por esse princípio de simpatia como podemos descrever essa influência em termos de nossos artifícios fruto da pura imaginação?

9 T3. 3. 1. 10., p. 617.

10 Idem. T3. 3. 1. 10., p. 617.

Os artifícios da imaginação e a criação estética.

Se considerarmos que todas as nossas relações de idéias sofrem a influência da imaginação, os artifícios, decorrente delas, seriam frutos de sua capacidade de composição na relação de idéias e que reponde por nossa criação artística. De fato, a criação artística é produto das ficções da imaginação e seu poder de composição dela deriva. Hume observa que às associação de idéias nos capacita a fazer as mais diversas composições em termos artísticos. Desse modo, o músico, o pintor, o escultor e etc, são frutos dessa capacidade da imaginação de relacionar idéias e associações, e que seria a gênese da ficção criativa. A capacidade de criar consiste em um determinado estado psicológico que responde por ordenar as idéias conforme correspondam ao objeto fonte da inspiração do artista. Este estado psicológico, pode ser a situação emocional que um determinado estado criativo, do artista se propõe a provocar na elaboração de seu objeto artístico procurando com isso a simpatia do publico com esta determinada situação emocional.

Para Hume o objetivo principal do artista na elaboração de uma obra de arte é despertar a *simpatia* do publico a seu respeito. Por conseguinte, a arte só se realiza com a participação do outro em uma relação de alteridade. O fruto dessa relação de alteridade é a empatia com que nos dispomos a provocar no outro uma emoção parecida com a nossa. O papel da imaginação nesse princípio de simpatia é importante na capacidade do artista de relacionar idéias e fazer composições artísticas que busquem despertar no publico os mesmo sentimentos que os do agente produtor da obra. Isso quer dizer que a produção artística esta inserida nesse processo psicológico de conjunção e relação de idéias estabelecida a partir de nossos sentidos. Desse modo, não nos é estranhos encontrar Hume afirmando que: “Em suma, essa inferência e raciocínio experimentais acerca das ações de outros impregna de tal forma a vida humana que ninguém, enquanto desperto, deixa de realizá-las por um momento sequer¹¹”. A experiência também é importante para o agente, pois mediante a observação dos objetos e das associações que possamos fazer a partir deles, podemos descrevê-

11 Investigação, 8. 17., p. 130.

los na mente e os rearranjando da melhor maneira que nos convier. Desse processo deriva a maior parte das ficções da imaginação. Contudo, vale salientar que os sentidos esta circunscrito a determinado limites como também encontramos essa limitação nas associações e que podemos estender esta restrição a imaginação. Por, conseguinte, Hume descreve:

Mas jamais se sentirão tentados a ir além da vida ordinária, enquanto não perderem de vista a imperfeições das faculdades que empregam de vista a imperfeição das faculdades que empregam, seu limitado alcance, e suas operações imprecisas. Se nem mesmo podemos apresentar uma razão satisfatória pela qual acreditamos, após um milhar de experimentos, que uma pedra irá cair, ou o fogo irá queimar, como poderíamos nos dar por satisfatórios no tocante a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a origem dos mundos e a situação da natureza desde o inicio até o fim dos tempos? (I. 12. 25., p. 219).

Esta limitação de nossas associações é mais percebida quando experimentamos determinadas situações e condições que inviabilizam qualquer conclusão a respeito do conhecimento por meio dos sentidos seja ele estético ou moral. Podemos ser dizer, diante de casos de doenças mentais ou do clima que nossas associações mentais também podem interpretar as informações dos sentidos de forma errônea e que tais informações não possuem nenhuma correspondência com o mundo externo. Nesse sentido, a imaginação também pode influenciar ou reforçar o modo que decodificamos psicologicamente as informações na mente. Por exemplo, um homem que sofre influência do calor inclemente e sede, possui suas faculdades psicológicas bastante debilitadas pelo clima. E sua fragilidade fisiológica, devido o calor, sofre toda sorte de devaneios e contradições que dificulta sua mente de separar o que real e o que é imaginário. Por isso que sua mente incorretamente o leva a associar suas necessidades fisiológicas aos anseios de sua mente. Por isso que a mente reflete as necessidades físicas nos aspectos psicológicos, procurando suprir suas próprias necessidades fisiológicas.

Finalmente, Hume mostra que do mesmo modo que a imaginação participa desse engodo da mente sobre nossos sentidos, o mesmo acontece quando declaramos determinado acontecimento ser *milagroso*. Seguindo esse raciocínio de Hume, a criação artística pode tanto buscar descrever o mundo externo tal qual os sentidos do agente o mostra como o mesmo pode extrapolar os limites do real e descrevê-lo puramente como uma ficção da imaginação. É o que podemos encontrar nas ficções científica, na literatura, na produção de uma pintura, escultura e etc. A arte pode ser apenas o produto de nossa imaginação, fonte de criação em que podemos descrever a realidade ou não, mas acima de tudo ela pode servir para expressar nossos pensamentos e sentimentos dependendo do que desejamos provocar no outro. Hume, assim, deseja mostrar que sua estética segue princípios empíricos que podem ser observados no plano tanto mental como físico e desse modo poderia ser interpretado como um conhecimento capaz de aproximá-lo ao conhecimento científico. Pois necessita de determinada experiência e observação para desenvolver determinado padrão homogêneo capaz de confluir para um gosto comum nos apreciadores das belas artes.

Considerações finais.

Considerando os estudos feitos sobre a filosofia de Hume que pleiteiam sua epistemologia, moral, teologia e história, a estética contida na extensa obra do filósofo escocês, foi relegada ao esquecimento pelos pesquisadores de seus escritos. Apesar dela esta contida na obra humeana sua existência pouco ou quase nada foi destacada pelos estudiosos de sua filosofia. Ora, se fizermos uma investigação mais pormenorizada, com olhos críticos, buscando encontrar essa verve estética contida na filosofia de Hume. Notaremos que a mesma perpassa todos os seus escritos, principalmente, aquelas textos que estão ligados a discussão sobre a literatura, pintura e escultura. Encontramos, especificamente, nos seus ensaios, uma discussão íntima com a sua teoria estética. Esta discussão pode ser encontrada também em toda a sua teoria moral e epistêmica, especificamente nas suas duas obras *Tratado da Natureza Humana* e *Investigação sobre o Entendimento Humano* que não abordam diretamente o assunto, mas que em um ou outro momento Hume dá pistas sobre o tema.

Nesse sentido é difícil conceber a sua teoria estética desvinculada de toda sua explicação empirista, na medida em que Hume procura pensar todos os ramos da sua filosofia como sendo eminentemente pautada na experiência e a partir da maneira como conseguimos descrever os objetos físicos e mentais como conhecimento. A estética, apesar de pouco explorada pelos estudiosos da filosofia de Hume, não era pelo próprio desconsiderado, na medida em que encontramos em muitas passagens de suas obras um claro uso de termos como “beleza”, “deformidade”, “gosto” e etc., que mostra efetivamente sua preocupação com o tema.

De fato, Hume já pensava no século XVIII que a experiência nos mostra que a falta do uso de um critério capaz de formar um tipo de análise que seja capaz de “afirmar” o que deve ser considerado agradável ou desagradável aos sentidos, nos condicionaria a achar que todo tipo de arte ou pseudo arte poderia ser considerada vinculada sobre esse termo. Nesse sentido, as opiniões estéticas por sua disparidade que em um momento elege um objeto belo e no outro o considera disforme, esta vinculado ao sentimento ou emoção que o mesmo provoca a cada um e que muitas vezes não são convergentes. Nesse sentido eleger um critério capaz de reunir todas as opiniões em um princípio unívoco é a maior preocupação de Hume em sua estética. Já que a completa ausência de um critério de gosto poderia acarretar que toda e qualquer concepção artística poderia ser considerada obra de arte. O que de certo modo é o que temos hoje em dia, essa ausência de critério ou de gosto como descreve Hume tem nos levado a considerar toda proposta estética como obra de arte, até mesmo aquilo que a opinião comum desconhece ou não recebeu uma instrução adequada para avaliar o que é arte para aquilo que não o é.

BIBLIOGRAFIA

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

OLIVEIRA, Karina Gaspar de. *Hume, as ficções e os artifícios*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

SALMON, C.V. *The central problem of David Hume's philosophy: an Essay Towards a phenomenological interpretation of the first Book of the Treatise of human nature*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929.

i. A questão em pauta tem sido discutida de forma bem viva na moderna literatura lógico-matemática. Para uma exposição positiva da teoria confira, particularmente, os textos de Frege, Russell e Peano. Para críticas conferir: B. Kerry, *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung*, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. XI, 287 ff; Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, I, Halle, 1891, p. 129 ff.; Jonas Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, Leipzig, 1908, p. 158 ff.

Título INVESTIGAÇÕES KANTIANAS.
HOMENAJE A JUAN BONACCIINI

Organizadores Fernando Raul Neto, Hernán Pringe

Projeto Gráfico Denise Simões

Capa Thais Flora

Revisão de Texto Arthur Leandro da Silva Marinho

formato 15,5 x 22,0 cm

fontes Minion Pro, Myriad Pro

papel Offset 75 g/m² (miolo)

Triplex 250 g/m² (capa)

Impressão e Acabamento Oficina Gráfica | EdUFPE

Investigações Kantianas - Homenagem a Juan Bonaccini é resultado do trabalho em cooperação de excelentes pesquisadores da Argentina e do Brasil, possibilitado pela parceria entre a CAPES e o Ministério da Educação da Argentina, por meio do Programa de Projetos Conjuntos de Pesquisa do MERCOSUL PPCP027/2011.

O leitor terá acesso aos temas kantianos fundamentais, bem como demais produções que versam entre Leibniz, Friedman, Hume, Maimon, Hegel, Bauch, Cassirer e Wittgenstein.

Essa obra está empenhada em ventilar produções filosóficas brasileiras e argentinas, que se inter cruzam e contribuem imensamente para aprofundar o debate da Filosofia na América do Sul. Além disso, os temas presentes nesse livro constitui, de forma profunda e atual, um convite ao leitor para participar de discussões que enriquecem estudos da Ética, Direito, Lógica e Metafísica, ao mesmo tempo é uma homenagem a Juan Bonaccini.

Arthur Marinho

Você está convidado a inteirar-se dos debates em destaque na Filosofia que são aqui desenvolvidos com competência, de forma profunda e atual. Além disso, o leitor perceberá que os temas e as questões tratadas nos capítulos deste livro se inter cruzam, este livro estabelece novos horizontes que possibilitam uma ampla visão dos temas aqui tratados.

Arthur Marinho



ISBN 978-85-415-1048-6



9 788541 510486