

Algunas reflexiones acerca de la interpretación de B. Stroud de los argumentos antiescéticos kantianos

CLAUDIA JÁUREGUI*

Abstract: In his work «Kant and Skepticism», B. Stroud analyses the way in which transcendental idealism is incompatible with Descartes' skeptical position. The «Copernican revolution» enables us to remove the «scandal to philosophy» posed by the problem of our knowledge of the external world. The objects around us in space are dependent on our sensibility and our understanding; and it is only because that is true that we can perceive those objects directly and therefore can be noninferentially certain of their reality.

Although I agree with this view, I try to demonstrate in my paper that those aspects of the kantian theory that Stroud emphasizes are not sufficient to refute Cartesian skepticism. The author ignores some thesis of Kant's doctrine of temporality that are required for establishing that inner experience depends on outer experience, and that there cannot be, therefore, a systematic delusion or a permanent dream.

Key words: skepticism, Descartes-Kant, inner experience, external world.

Resumen: En su trabajo «Kant and Skepticism», B. Stroud analiza cómo el idealismo trascendental es incompatible con la posición escéptica de Descartes. La «revolución copernicana» nos permite remover el «escándalo de la filosofía» originado en el problema del conocimiento del mundo exterior. Los objetos que nos rodean en el espacio dependen de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. Y es precisamente por esto que podemos percibir dichos objetos directamente y tener una certeza no-inferencial de su realidad.

Si bien estoy de acuerdo con este punto de vista, me propongo en mi trabajo demostrar que aquellos aspectos de la teoría kantiana que Stroud destaca no son suficientes para refutar el escepticismo cartesiano. El autor pasa por alto algunas tesis de la doctrina del tiempo de Kant que son necesarias para establecer que la experiencia interna depende de la externa, y que no puede darse, por ende, una ilusión sistemática o un sueño permanente.

Palabras clave: escepticismo, Descartes, Kant, experiencia interna, mundo exterior.

1. La tesis de Stroud

En su artículo «Kant and Skepticism»¹, B. Stroud analiza la respuesta kantiana a la tesis escéptica según la cual no hay certeza respecto de la existencia del mundo exterior. Dicha tesis presenta la peculiaridad de que, planteada en su forma más radical, vuelve dudoso el conocimiento originado en cualquier percepción sensible, aun en aquellos casos en que nuestra experiencia diaria se muestra como más obvia e incontrovertible. Hay, sin embargo, ciertas «certezas cotidianas» frente a las cuales la posición del escéptico parece perder sentido. Descartes mismo advierte en las *Meditaciones metafísicas* que si se le ocurriera dudar de que está en ese momento sentado junto al

* Dirección para correspondencia: Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires): Puán 470. Buenos Aires. Argentina. Tel.: 432 67 65.

1 Cfr. STROUD, B., «Kant and Skepticism», en *The Skeptical Tradition*, Berkeley, ed. Myles Burnyeat, University of California Press, 1983.

fuego, con un trozo de papel en la mano, se comportaría del mismo modo en que lo hacen aquellos locos que se imaginan que son cacharros o que tienen el cuerpo de vidrio. La falta de certeza que tiene lugar en aquellos casos en que los sentidos nos engañan como consecuencia de una situación perceptual desfavorable, no es sin más directamente transferible a toda percepción sensible. Se requiere algún argumento adicional —en el caso de Descartes, el argumento del sueño y el del genio maligno— que radicalice la duda a tal punto que dé como resultado la posición del escéptico respecto de la existencia del mundo exterior.

Teniendo en cuenta este conflicto entre, por un lado, aquellas experiencias particulares que de acuerdo con los parámetros de nuestra vida cotidiana parecen absolutamente indubitables, y, por otro, la tesis general del escéptico, Stroud analiza la posición kantiana, contraponiéndola tanto al escepticismo cartesiano como a la filosofía del sentido común de Moore². El idealismo trascendental permite, según su interpretación, refutar el idealismo cartesiano; pero lo hace —a diferencia de Moore— estableciendo una *relación compleja* entre las presunciones de conocimiento que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana y científica, por una parte, y una determinada teoría filosófica del conocimiento, por otra (*cfr.* Stroud p. 415).

Para esclarecer un poco más esta tesis, Stroud realiza una serie de comparaciones entre los tres autores. Por un lado, Descartes, si bien se muestra cauteloso al extender el alcance de la duda a situaciones que cotidianamente consideramos absolutamente indubitables, sostiene, de todos modos, que existen buenas razones para llevarnos a dudar en general de la existencia del mundo exterior. Es posible, pues, argumentar en favor de la tesis del escéptico. Moore, en cambio, considera que este tipo de argumentaciones nunca pueden tener éxito. Cualquier argumento que pretendiera negar la posibilidad del conocimiento del mundo exterior debería partir de premisas que tendrían un grado de certeza mucho menor que el que presenta el conocimiento que se quiere atacar³. No es posible, pues, desde la perspectiva de Moore, argumentar a favor de la conclusión escéptica general de que no podemos conocer nada o que es siempre razonable suspender el juicio acerca de cómo son las cosas. La mejor refutación para alguien que dijera, por ejemplo, que no hay sillas en la habitación sería señalarle una silla que está en la habitación. Del mismo modo, alguien que dijera que no sabe si este lápiz existe sería fácilmente refutado mostrándole que *sabemos* que este lápiz existe⁴. Las afirmaciones de conocimiento que realizamos diariamente y que nos resultan familiares a todos constituirían instancias negativas de la tesis general del escéptico. Dicho con otras palabras, si tales afirmaciones son verdaderas, lo que los filósofos dicen acerca de que no podemos saber si hay objetos exteriores debe ser falso.

Stroud llama la atención sobre el modo *directo y no problemático* en que Moore concibe la relación entre estos casos particulares de experiencia cotidiana y lo que sería el resultado de una investigación filosófica sobre el conocimiento. En este punto, Moore se contrapone a Kant, aunque por otro lado coinciden en el intento de refutar el escepticismo cartesiano respecto de la existencia del mundo exterior. Descartes, por su parte, coincide con Moore en el modo directo de entender la relación entre los casos particulares de conocimiento y las conclusiones gnoseológicas generales. El toma como punto de partida una situación que parece absolutamente cierta, y es que se halla

2 No tendremos en cuenta para nuestro análisis el último punto del trabajo de Stroud en el cual compara la posición de Kant con la de los verificacionistas respecto del modo en que cada una de ellas permite refutar el escepticismo (*cfr.* Stroud, pp. 432-433).

3 *Cfr.* MOORE, G.E., *Philosophical Studies*, Paterson, N.J.: Littlefield, Adams & Co. 1959, p. 228.

4 *Cfr.* MOORE, G.E., *Some Main Problems of Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1958, pp. 110-120.

sentado junto al fuego con un trozo de papel en la mano. Pero luego encuentra buenas razones para ponerla en duda. Y como este caso *particular* es paradigmático respecto del tipo de experiencias que tenemos cotidianamente de lo que nos rodea, concluye que hay buenas razones para dudar de *todos* nuestros conocimientos acerca del mundo exterior. Así pues, también para Descartes dichos casos particulares se encuentran en una relación directa con las conclusiones generales acerca de la posibilidad del conocimiento. Este tipo de relación podría expresarse a través del siguiente condicional:

Si lo que dice Moore «Yo sé que este lápiz existe» o lo que dice Descartes «No puedo dudar razonablemente de que estoy aquí junto al fuego con este papel en mi mano» es verdadero, entonces lo que dice Descartes «La existencia de las cosas que nos rodean no puede ser conocida o puede ser puesta razonablemente en duda» es falso.

Para Descartes el consecuente es falso, y lo es entonces también el antecedente. De este modo, Moore no conoce realmente lo que pretende conocer. Para Moore, en cambio, el antecedente es verdadero, y entonces es también verdadero el consecuente. Pero a pesar de este desacuerdo entre ambos autores, los dos coinciden en que los casos particulares de experiencia cotidiana y las posiciones gnoseológicas generales o se sostienen juntos o caen juntos. Y a esto precisamente se refiere Stroud cuando afirma que para Descartes y para Moore la relación entre ambas instancias es directa y no problemática (*cfr.* Stroud p. 426). Stroud aclara, sin embargo, que a pesar de esta coincidencia hay un matiz que diferencia el modo en que ambos autores conciben la relación. Si bien el escepticismo cartesiano se conecta en forma directa y no problemática con las afirmaciones de conocimiento cotidianas a la manera en que una generalización universal se relaciona con sus casos particulares, esto no significa que la tesis escéptica general pueda ser *refutada* directa y empíricamente a través de contraejemplos, como pretende Moore. Descartes advierte una doble perspectiva desde la cual es posible considerar las afirmaciones de conocimiento que realizamos a diario. Desde el punto de vista de nuestra vida práctica, pueden ser absolutamente correctas; pero desde un punto de vista teórico se muestran deficientes. Teniendo en cuenta estos dos niveles de análisis, podemos decir que nuestras certezas cotidianas no *refutan* en sentido estricto las conclusiones escépticas a las que Descartes arriba en la primera *Meditación*, sino que más bien *entran en conflicto* con ellas. En ciertas ocasiones, y dentro de los parámetros de la vida diaria, pueden ser perfectamente aceptables; pero no son, en rigor, verdaderas si es que son verdaderas las conclusiones escépticas de Descartes. Así pues, desde la perspectiva cartesiana, es al menos posible una reflexión filosófica que revele que nuestra posición epistémica en el mundo no es tan segura como podrían sugerirlo nuestras certezas cotidianas. Precisamente en este punto las posturas de Descartes y Moore se contraponen. Si bien ambos consideran como directa y no problemática la relación entre nuestras afirmaciones particulares de conocimiento diario y las conclusiones generales gnoseológicas, Moore sostiene que no hay reflexión filosófica que pueda socavar nuestras certezas cotidianas. Cualquier reflexión de este tipo debe ser necesariamente falsa. Stroud llama pues la atención sobre el hecho de que Moore no se toma en serio el escepticismo del modo en que lo hace Descartes.

Tras establecer estas intrincadas relaciones entre ambos autores, Stroud las compara a su vez con la posición kantiana. Al igual que Descartes, Kant considera relevante llevar a cabo una investigación filosófica acerca de las certezas con las que nos manejamos a diario; pero dicha investigación se desarrolla en un nivel trascendental y concierne a las condiciones *a priori* que hacen posible la experiencia. Y es precisamente esta investigación trascendental la que permite, según Stroud, remover el «escándalo de la filosofía» originado en el cuestionamiento acerca de la existencia del mundo exterior. El autor advierte que las conclusiones escépticas respecto de este

problema tienen sus raíces en la idea de que la existencia de los objetos físicos es, de algún modo, *inferida* a partir de las representaciones que tenemos de ellos. Pero si consideramos —como lo hace el idealismo trascendental— que los objetos son puramente fenoménicos y que sólo podemos conocer aquellas cosas que dependen de nosotros mismos, entonces podemos dar cuenta de un *acceso directo* a los objetos exteriores, ya que éstos no constituyen un «en sí» que trasciende nuestras representaciones, sino que consisten más bien en un *tipo de representación*. Desde esta perspectiva, se establece una relación *indirecta* entre nuestras certezas cotidianas y las posiciones gnoseológicas generales. Cuando decimos en nuestra vida diaria que vemos un lápiz o un trozo de papel y que creemos que existen independientemente de nosotros, no estamos afirmando algo que pueda refutar o entrar en conflicto con las tesis idealistas trascendentales, sino que, por el contrario, a la luz de estas últimas, nuestras certezas cotidianas cobran legitimidad y se revelan como literalmente verdaderas (*cfr.* Stroud p. 430). El idealista trascendental es *realista* desde un punto de vista empírico, y su postura se muestra, por tanto, invulnerable a los ataques de Moore⁵. Kant no estaría pues de acuerdo con un condicional que estableciera que si «yo sé que este lápiz existe» es verdadero, entonces debería ser falso que «podemos tener conocimiento sólo de las cosas que dependen de nosotros». La relación entre las proposiciones que aparecen en ambas cláusulas es compleja. No se puede derivar la verdad del consecuente a partir de la verdad del antecedente (Moore), ni la falsedad del antecedente a partir de la falsedad del consecuente (Descartes), sino que el antecedente es verdadero en virtud precisamente de que el consecuente es falso.

La relación compleja entre las afirmaciones de conocimiento que realizamos a diario y las tesis generales gnoseológicas kantianas permite, a su vez, no solamente sostener una postura idealista invulnerable al realismo de Moore, sino también sostener una postura antiescéptica que no sea refutada por los casos particulares en que los sentidos efectivamente nos engañan. El argumento de la «Refutación del idealismo» demuestra que la ilusión, a pesar de darse en ciertas circunstancias, no puede ser *sistemática*, así como tampoco es posible que estemos *siempre* soñando. El idealismo trascendental permite pues establecer un marco gnoseológico dentro del cual tienen cabida tanto nuestras presunciones de conocimiento cotidianas como también los casos de percepción engañosa.

Si bien estamos de acuerdo en líneas generales con estas comparaciones que Stroud establece, creemos que hay algunos aspectos del modo en que presenta la posición antiescéptica kantiana que son cuestionables. En principio coincidimos en que el idealismo trascendental permite abordar el problema de la existencia del mundo exterior desde una perspectiva que se presenta, por un lado, como alternativa a la postura realista ingenua que pretende conocer los objetos físicos considerándolos como cosas que existen independientemente de las representaciones que tenemos de ellos, y, por otro, como alternativa también a la tesis escéptica según la cual sólo hay certeza respecto de nuestros propios estados subjetivos de conciencia. Ambas posturas se presentan, en efecto, como dos caras de la misma moneda. Sólo porque Descartes concibe el mundo exterior como un en sí que trasciende el *cogito* y cuya existencia debemos inferir a partir del contenido de nuestras propias representaciones, puede luego llegar a la conclusión de que sólo hay certeza respecto del *cogito* mismo. Nuestro acceso a los objetos físicos está siempre *mediado* por nuestros estados subjetivos de conciencia, y esta mediación genera siempre la posibilidad del error, es decir, la posibilidad de la no concordancia entre nuestras representaciones del mundo exterior y el mundo exterior en sí. El

5 Desarrollaremos esta cuestión con más detalle en los párrafos siguientes.

idealismo trascendental, en la medida en que considera los objetos espaciales como un tipo de representación, garantiza un acceso inmediato a los mismos, sin que esto signifique la postura ingenua de considerarlos como un «en sí» cuya cognoscibilidad se acepta sin cuestionamientos; y, por otra parte, desde el momento en que se los considera como representaciones *objetivas*, se evita, a su vez, la postura del escéptico para quien el mundo exterior queda finalmente reducido a un contenido subjetivo de conciencia. Dicho con otras palabras, el kantiano puede ser idealista (trascendental) sin caer en el escepticismo, y, al mismo tiempo, realista (empírico) sin caer en las posiciones ingenuas del sentido común.

Creemos que éste es precisamente el núcleo de la interpretación de Stroud. El idealismo trascendental constituye una teoría gnoseológica en cuyo marco cualquier experiencia particular adquiere fundamentación. No hay certeza cotidiana que refute sus aspectos idealistas, ni ilusión que contradiga sus pretensiones realistas. Y no la hay porque la investigación filosófica se desarrolla en un plano que no es el mismo en que tienen lugar nuestros conocimientos empíricos, de manera tal que estos últimos se relacionan con la teoría de un modo indirecto y complejo que impide que se constituyan en confirmaciones o refutaciones de la misma.

Hay, sin embargo, un aspecto llamativo en la interpretación de Stroud, y es que el autor parece considerar que la clave para refutar el escepticismo cartesiano reside en ciertas tesis del idealismo trascendental que tienen que ver particularmente con el carácter fenoménico de los objetos exteriores y la idealidad del espacio. Stroud pone énfasis en que estas tesis permiten establecer el carácter *no inferencial* de nuestra certeza acerca del mundo exterior y dar cuenta, por tanto, de la posibilidad de un *acceso inmediato* a los objetos físicos. Si bien estamos de acuerdo en que esta cuestión reviste una fundamental importancia para contraponer el idealismo trascendental kantiano al idealismo empírico cartesiano que resulta de las reflexiones que tienen lugar en la primera de las *Meditaciones metafísicas*, creemos que estas tesis no alcanzan para refutar el escepticismo respecto de la posibilidad de conocer la existencia del mundo exterior. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (*KrV.*), Kant presenta, en el capítulo de los paralogismos de la razón pura, un argumento contra el idealismo de Descartes en el que intenta demostrar que la existencia de los objetos fuera de nosotros es tan indubitable como la nuestra; y lo es precisamente porque el objeto *exterior* no es más que un tipo de representación —la espacial— que como tal tiene una existencia tan inmediata como la representación de nosotros mismos (*cfr.* A 367-373). En este texto, Kant intenta efectivamente argumentar contra el escepticismo cartesiano basándose en la tesis del carácter fenoménico de los objetos exteriores y en la del carácter ideal del espacio. Pero no es casual, a nuestro entender, que en la segunda edición el pasaje desaparezca totalmente, y se agregue, por otra parte, un nuevo argumento —el de la «Refutación del idealismo» (B 274-279)— en el cual dichas tesis no juegan ningún papel en absoluto. Kant mismo parece haber advertido que el argumento de los paralogismos era insuficiente para responder a las dudas cartesianas acerca del mundo exterior⁶, y se vio obligado a construir una nueva prueba apoyada no ya en el carácter fenoménico de los objetos exteriores y el carácter ideal del espacio, sino en los caracteres temporales que respectivamente presentan la experiencia interna y la externa.

Stroud, llamativamente, pasa por alto esta última cuestión. Por una parte, tiene en cuenta que uno de los aspectos fundamentales de la refutación del escepticismo reside en la demostración de que nuestra certeza en la existencia del mundo exterior no es inferencial, y esto tiene sin duda que

6 Contra esta opinión, *cfr.* BENNETT, J., *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986⁵, p. 215 y ss.

ver con el argumento del cuarto paralogismo. Por otra parte, advierte también —y en esto estamos de acuerdo— que otro aspecto importante de la refutación radica en la demostración de que la ilusión no puede ser sistemática, es decir, que no podemos ser *siempre* engañados, y que esta demostración se apoya en la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa que se establece en la «Refutación del idealismo». Pero luego tiene en cuenta sólo los aspectos del idealismo trascendental que apoyan la primera prueba, como si, por sí mismos, fueran suficientes para refutar el escepticismo.

En los párrafos que siguen, intentaremos demostrar, en primer lugar, que, si bien el argumento del cuarto paralogismo aporta elementos importantes para la discusión contra el escéptico, no logra en sentido estricto refutarlo. En segundo lugar, veremos que los aspectos del idealismo trascendental que están a la base de la «Refutación del idealismo» no son precisamente aquéllos que Stroud señala como más relevantes. Por último, nos proponemos probar que, a pesar de las ventajas argumentativas que la «Refutación...» presenta, resulta de todos modos problemático considerarla como una prueba en contra del escepticismo por dos razones: primero porque algunas de sus premisas podrían no ser aceptadas por el escéptico, y segundo porque, si se aceptan las premisas, el argumento mismo conduce a una posición escéptica respecto de la posibilidad del autoconocimiento. Dicho con otras palabras, aun suponiendo que el idealismo trascendental permitiera refutar el escepticismo respecto del conocimiento del mundo exterior, lo haría al precio de reinstalar una posición escéptica respecto de la posibilidad de conocernos a nosotros mismos.

2. El carácter no inferencial de nuestra certeza acerca del mundo exterior

Stroud destaca que el problema moderno acerca del mundo exterior, formulado quizás por primera vez en su forma presente por Descartes, consiste en mostrar cómo podemos llegar a conocer la existencia de las cosas que nos rodean en el espacio sobre la base de nuestras propias experiencias. El autor advierte que es, sin embargo, esta manera de plantear la cuestión la que genera el problema y, a la vez, la que cierra las posibles vías para hallarle una solución. El planteo mismo descansa sobre la creencia de que existe cierta prioridad epistémica de las percepciones por sobre la realidad externa, es decir, que nuestros estados internos y nosotros mismos somos cognoscibles de un modo más directo y con mayor grado de certeza que los objetos espaciales. En la medida en que estos últimos nunca nos son dados en forma inmediata en la experiencia, su conocimiento sólo es posible a través de una *inferencia* a partir de aquello que sí se nos da de un modo directo, es decir, nuestras percepciones, sensaciones, etc. (cfr. Stroud, p. 416 y ss.).

Stroud señala que, contra este planteo idealista, Kant propone una forma de realismo por la cual se demuestra que nuestro acceso al mundo exterior es *inmediato* y la certeza acerca de su existencia tiene un carácter *no inferencial*. No se trata, sin embargo, aquí de apelar a experiencias cotidianas que el sentido común considera como incontrovertibles. El realismo al cual Kant alude es un realismo empírico, indisolublemente ligado a una postura idealista trascendental por la cual se considera que todo aquello que percibimos depende en alguna medida de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. No podemos explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo si suponemos que nuestra percepción, y en general nuestro conocimiento de las cosas, debe simplemente conformarse con la constitución del objeto conocido. Para dar cuenta de la posibilidad del conocimiento, se requiere adoptar la idea revolucionaria de que son los objetos los que deben conformarse con nuestras facultades cognoscitivas; y es precisamente este giro copernicano que se opera en la filosofía kantiana el que permite, según Stroud, evitar el idealismo escéptico y explicar

cómo es posible un conocimiento no inferencial de las cosas que nos rodean. El autor considera así que, a la hora de refutar el escepticismo respecto de la existencia del mundo exterior, desempeña un papel fundamental la demostración de que el acceso a los objetos físicos no está mediada por las representaciones que tenemos de ellos, y que, por otra parte, tal demostración sólo es posible desde una postura gnoseológica según la cual los objetos físicos no están *fuera de nosotros* por trascender nuestras representaciones, sino por ser representaciones con características peculiares —en este caso la de la espacialidad— siendo, a su vez, el espacio una forma pura de nuestra sensibilidad y no un «en sí» en el cual nos encontraríamos tanto nosotros como los objetos que nos rodean. La argumentación antiescética kantiana se articula pues, desde la perspectiva de Stroud, en torno de dos tesis fundamentales del idealismo trascendental: la del carácter fenoménico de los objetos y la de la idealidad del espacio.

Ahora bien, la interpretación de Stroud parece fundarse —como ya lo habíamos adelantado en el párrafo anterior— en la prueba contra el idealismo cartesiano que aparece en el cuarto paralogismo de la razón pura. En este texto, Kant reproduce, de la siguiente manera, el razonamiento por el cual nos vemos llevados a afirmar que la existencia de los objetos exteriores es incierta (*cfr.* A 367):

Primera premisa: Aquello cuya existencia puede sólo inferirse como causa de las percepciones dadas, tiene una existencia meramente dudosa.

Segunda premisa: Todos los fenómenos exteriores son de tal naturaleza que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo puede ser inferida como causa de las percepciones dadas.

Conclusión: Por tanto, la existencia de todos los objetos exteriores es dudosa.

La verdad de la primera premisa no parece, en principio, ofrecer dificultades. La inferencia de una determinada causa a partir de un efecto dado es siempre incierta, ya que el efecto puede deberse a más de una causa. La relación que guardan las percepciones con las causas que las producen es, por tanto, en todos los casos dudosa debido a que estas causas pueden ser internas o externas (*cfr.* A 368). Dicho con otras palabras, podría perfectamente suceder que las percepciones de los objetos exteriores se redujeran finalmente a un simple juego de estados internos de conciencia.

La segunda premisa, en cambio, se vuelve objetable si se la comprende a la luz de los presupuestos gnoseológicos del idealismo trascendental. La estrategia kantiana consiste en reinterpretar el significado de los términos «percepción» y «fenómeno externo» que se hallan en dicha premisa, y demostrar así que nuestro acceso a la existencia del mundo exterior no es inferencial. La verdad de la segunda premisa se refuta pues a través de dos argumentos. El primero de ellos parte del supuesto de que los *objetos exteriores* no constituyen cosas en sí que trascienden el ámbito de nuestras representaciones. Los objetos son exteriores porque se encuentran *en el espacio*; pero el espacio no es más que una de las formas de nuestra sensibilidad. La materia no es un «en sí» cuya existencia deba inferirse a partir de las percepciones que produce. El yo y los objetos físicos son dos tipos de representaciones diferentes que, en cuanto tales, se presentan como existentes con el mismo grado de inmediatez y certeza. En ambos casos, lo que se nos aparece es un *fenómeno* cuya cosa en sí subyacente nos resulta siempre absolutamente desconocida. Así pues, partiendo de esta reinterpretación de la expresión «objeto exterior» sustentada, por una parte, en la tesis del carácter fenoménico de todo objeto, y, por otra, en la tesis de la idealidad del espacio, Kant demuestra que la existencia de la materia se nos presenta de un modo inmediato, es decir, que no es inferida a partir de las representaciones que tenemos de ella porque, en definitiva, la materia no es más que un tipo de representación.

Creemos, sin embargo —contra la posición de Stroud— que este tipo de argumentación no alcanza para refutar al escéptico. Kant demuestra efectivamente que tenemos un acceso inmediato a los objetos físicos, ya que éstos no son más que representaciones, que, *en cuanto tales*, se presentan con la misma inmediatez que la representación de nosotros mismos. El argumento prueba, por tanto, que *tenemos representaciones externas* —cosa que Descartes nunca puso en duda— y que *los objetos físicos no son más que representaciones* —con lo cual se demuestra que Descartes había planteado mal el problema—; pero no logra demostrar que dichas representaciones no son sistemáticamente soñadas o imaginadas⁷. El hecho de tener representaciones espaciales no permitiría, en principio, asegurar que existe algo diferente de nosotros mismos. Podría perfectamente suceder que sólo existieran el yo y estas representaciones —ya sean ellas internas o externas—; y la posición kantiana se convertiría entonces en un subjetivismo extremo que, más que superar el idealismo problemático, lo confirmaría a partir de otros presupuestos gnoseológicos.

Cabe señalar, sin embargo, que la refutación del cartesianismo que se halla en el texto de los paralogismos no se agota en la reinterpretación del significado de la expresión «objeto exterior». Como dijimos anteriormente, Kant llama la atención también sobre el modo en que debe entenderse el término «percepción». El espacio es una mera forma de nuestra intuición sensible. Pero el material, el elemento real que es intuido en el espacio, *presupone siempre la percepción*, y en ausencia de ella no hay poder de la imaginación que pueda producirlo (*cfr.* A 374). Vemos aquí que la noción crítica de «percepción» que Kant está proponiendo se halla indisolublemente ligada a la noción de «realidad» (*Wirklichkeit*). La percepción ya no es el efecto de una causa cuya existencia debe ser inferida, sino que ella es por sí misma el testimonio de la presencia de algo real. Los objetos exteriores no sólo se nos muestran como indubitavelmente existentes en cuanto no son más que fenómenos, sino que además esta certeza respecto de su existencia parece reforzarse por el modo perceptual en que son representados.

Creemos que si bien este segundo argumento basado en la noción de «percepción» complementa, de alguna manera, la demostración del carácter no inferencial de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior, no logra, en sentido estricto, evitar el solipsismo. La percepción es ante todo un estado subjetivo de conciencia; y aun suponiendo que de hecho dispongamos de criterios empíricos que nos permitan distinguir, en situaciones *particulares*, si estamos o no despiertos, queda en pie, de todos modos, la posibilidad de que estemos *siempre* soñando —y que dichos criterios sean parte de nuestro sueño— o que seamos *sistemáticamente* engañados. Las tesis de la idealidad del espacio y la del carácter fenoménico de los objetos exteriores parecen, en efecto, alcanzar para refutar la posición según la cual nuestra creencia en la existencia del mundo exterior es inferencial; pero se muestran, a nuestro entender insuficientes cuando se trata de evitar una reducción de la experiencia externa a la interna. Para ello es menester un argumento que demuestre que es una condición de posibilidad de la experiencia que la misma no sea *siempre* interna. Es preciso pues probar que el fluir de estados internos por el que nos volvemos empíricamente autoconscientes de nuestra propia existencia carece de autonomía para constituirse independientemente de la conciencia que tenemos de los objetos exteriores. La experiencia interna está en todos los casos *mediatizada* por la experiencia de aquello que no somos nosotros. Y si esto es así, el sentido externo no puede, de ningún modo, quedar reducido al sentido interno.

7 Sobre esta cuestión *cfr.* HYMERS, M., «The Role of Kant's Refutation of Idealism», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXIX, N° 1, (1991), pp. 51-67.

Este es, en efecto, el tipo de argumentación que aparece en el texto de la «Refutación del idealismo». La prueba, construida sobre la base de la idea de que no hay experiencia interna sin experiencia externa, permite reforzar algunos aspectos débiles del argumento contra el escepticismo que toma como hilo conductor únicamente la idea de que la creencia en la existencia del mundo exterior no es inferencial. Kant se vio, por cierto, obligado a recurrir a una nueva estrategia para terminar con el «escándalo de la filosofía». Para demostrar la existencia del mundo exterior no sólo es necesario probar que nuestro acceso al mismo es inmediato, sino también que la conciencia empírica de nosotros mismos *depende* de la conciencia de los objetos en el espacio.

Es precisamente este último aspecto de la cuestión el que, según nuestra opinión, aparece soslayado en el trabajo de Stroud. El autor advierte que la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa juega un papel decisivo en la refutación kantiana del escepticismo, pero pasa totalmente por alto los presupuestos que permiten establecerla, y, a la hora de valorar el aporte de Kant, vuelve sobre la cuestión del carácter no inferencial de nuestra certeza acerca del mundo exterior y los presupuestos gnoseológicos sobre los que este carácter descansa⁸.

En el párrafo siguiente, analizaremos el argumento de la «Refutación del idealismo» e intentaremos explicitar aquellos aspectos del idealismo trascendental que se encuentran a la base de la prueba y que, a nuestro entender, Stroud no toma en cuenta.

8 En relación con este punto, resulta especialmente ilustrativo el siguiente pasaje del trabajo de Stroud (Cfr. pp. 418-419): «If it is true that 'inner experience in general' is possible only if 'outer experience in general' is possible, and 'outer experience' is the immediate, direct perception of external things, then in order to know of the existence of things around us it is not required that we determine in each case or in general that there is an external reality corresponding to our perceptions. An 'outer perception' will often be 'an immediate consciousness of the existence of...things outside me' (B 276), and so no further inference to the existence of something outside me is either required or possible. That of course does not imply that every particular 'outer perception' involves the existence of an outer thing, but it does imply that there is no completely general skeptical threat in the fact that there are sometimes illusions or mere plays of imagination. The kind of doubt or uncertainty about reality that is sometimes appropriate in special circumstances cannot be extended to every case of sense perception. If it could be, there would always have to be an inference involved in arriving at knowledge of things around us in space, and that would be a version of what Kant calls 'idealism'. The realism that he wishes to show is the only correct view would deny the inferential and therefore problematic character of our knowledge of things around us in space. That is precisely why it is the only correct view; it is the only view that is incompatible with skeptical idealism, and hence the only view that can explain how our knowledge of the world is possible».

Vemos cómo en este pasaje Stroud comienza formulando un condicional, la verdad de cuyo antecedente conduciría por último a la conclusión de que las dudas acerca de la realidad que surgen en circunstancias especiales no pueden extenderse a todo caso de percepción sensible. Dicho con otras palabras, la ilusión no puede ser sistemática. Pero el antecedente del condicional en cuestión contiene la conjunción de dos proposiciones: 1) «la experiencia interna en general es posible si lo es la experiencia externa» y 2) «la experiencia externa consiste en la percepción directa e inmediata de los objetos exteriores». Ambas tesis resultan, al parecer, indispensables para lograr una refutación del escéptico. En lo que sigue del texto, sin embargo, la primera de ellas aparece desdibujada y quedan asimismo en la oscuridad los presupuestos gnoseológicos en los que se apoya. Stroud retoma una vez más, hacia el final del pasaje, la cuestión del carácter no inferencial de nuestro conocimiento del mundo exterior y subraya nuevamente el modo en que el realismo (empírico) constituye el único punto de vista que asegura un acceso inmediato y no problemático a los objetos físicos y que permite, por tanto, refutar el idealismo escéptico. Parecería pues que, en definitiva, sólo la segunda proposición del antecedente estuviera a la base de la conclusión que se pretende alcanzar.

3. La dependencia de la experiencia interna respecto de la externa

Kant toma como punto de partida algo que, al parecer, resulta absolutamente indubitable a los ojos del escéptico, y es que efectivamente tenemos experiencia interna y que, a través de ella, adquirimos conciencia de que existimos. La experiencia interna es, desde la óptica kantiana, siempre *sensible y temporal*. La primera premisa del argumento afirma pues que *tenemos conciencia de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo* (cfr. B 275). Cabe aquí señalar que el *cogito* del cual se está partiendo no se identifica ni con el conocimiento de nosotros mismos en cuanto almas, es decir, en tanto entidades metafísicas, ya que tal conocimiento es para Kant inadmisibles, ni tampoco con la apercepción trascendental, es decir, con la conciencia vacía e indeterminada de que el yo puede acompañar todas mis representaciones. Se trata más bien en este caso de una autoconciencia *empírica*. A través del sentido interno, *aparecemos* como existiendo de tal o cual manera. Esto es fundamental para demostrar lo que se pretende, ya que son precisamente los caracteres *temporales* de este acceso sensible a nosotros mismos los que se encuentran indisolublemente relacionados con los caracteres temporales del mundo exterior, de modo tal que no podemos ser conscientes de nosotros mismos si no somos, a la vez, conscientes de los objetos en el espacio.

La segunda premisa afirma que *toda determinación en el tiempo presupone algo permanente en la percepción* (cfr. B 275). Esta tesis, que encontramos también en el texto de la primera analogía de la experiencia (cfr. A 182=B 225), pone de manifiesto que el fluir temporal de estados internos por los cuales nos volvemos empíricamente autoconscientes no puede determinarse como serie si no es por referencia a *algo que permanece*.

Pero *esto permanente* —agrega Kant como tercera premisa— *no puede ser una intuición en mí* (cfr. B XL)⁹. El sentido interno me ofrece meramente un incesante fluir de representaciones siempre cambiantes. Es preciso pues que exista algo permanente, diferente de ellas mismas, que haga posible la determinación de mi existencia en el tiempo.

Ahora bien, si esto es así, debemos concluir que la determinación de mi existencia en el tiempo supone la existencia real de las cosas que percibo fuera de mí. Sólo la materia puede determinarse como permanente y actuar como marco de referencia en relación con el cual mis estados internos se constituyen en forma sucesiva. La autoconciencia empírica de mi existencia está necesariamente ligada a la conciencia de la condición que hace posible su determinación en el tiempo; y esta condición es precisamente la existencia de los objetos exteriores. Kant concluye, por tanto, que *la autoconciencia empírica de mi existencia es, a la vez, una conciencia inmediata de la existencia de las cosas fuera de mí* (cfr. B 276).

Vemos aquí cómo el argumento de la «Refutación...» permite una vez más arribar a la conclusión de que el acceso al mundo exterior es inmediato y que su existencia no es inferida a partir de las representaciones que de él tenemos, a la manera en que se infiere una causa a partir de un efecto dado (cfr. B 276). Pero lo novedoso en este caso es que tal inmediatez no se demuestra teniendo en cuenta el carácter fenoménico de los objetos físicos y el carácter ideal del espacio, sino argumentando que la experiencia interna sólo es posible *por medio de* la experiencia externa, y que la

⁹ El texto original dice: «Esto permanente no puede, sin embargo, ser algo en mí, ya que es sólo a través de esto permanente que mi existencia misma puede ser determinada en el tiempo» (B 275). Kant pide en el prefacio (B) que este pasaje sea modificado para su mejor comprensión. En nuestro análisis, nos basaremos en la versión corregida del texto.

primera, por tanto, es *mediata*¹⁰. Esta dependencia de la experiencia interna respecto de la externa está determinada por las características temporales que cada una de ellas respectivamente presenta. El argumento no está pues construido, a nuestro entender, sobre la base de aquellos aspectos del idealismo trascendental que Stroud destaca en su trabajo, sino más bien en ciertas tesis kantianas acerca del tiempo que están contenidas en las premisas de la prueba.

Ahora bien, para que esta última funcione efectivamente como un argumento contra el escepticismo, se requiere que el escéptico acepte explícita o al menos tácitamente las premisas de las que se parte¹¹. Creemos, sin embargo, que tal aceptación podría en el caso de la «Refutación...» presentar algunas dificultades. Si analizamos cada una de las premisas y los presupuestos sobre los que descansan vemos que, en principio, Kant parte de la idea de que, para Descartes, la experiencia interna resulta indubitable, e interpreta esta última como una conciencia empírica de nuestra existencia temporalmente determinada. El carácter *temporal* de este *cogito* visto desde la perspectiva del idealismo trascendental juega un papel decisivo en la prueba, ya que precisamente la necesidad de determinar temporalmente nuestra existencia hace que la experiencia interna no pueda constituirse en forma autónoma, independientemente de la conciencia que tenemos de los objetos exteriores. Algunos pasajes de las *Meditaciones metafísicas* sugieren que efectivamente este acceso a nosotros mismos que el *cogito* hace posible tiene cierto carácter temporal. Así, por ejemplo, en la segunda meditación, (AT IX 21) Descartes afirma: «Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir». Al parecer, estas palabras están dando cuenta de una autoconciencia que se desarrolla *en el tiempo*. Este aspecto del *cogito* no está, sin embargo, enfatizado a lo largo del texto. Descartes roza muy tangencialmente la cuestión del carácter temporal de la autoconciencia y resulta discutible asimilar sin más la noción cartesiana de experiencia interna con la kantiana. Creemos, de todos modos, que, a pesar de ello, la primera premisa del argumento de la «Refutación...» no es la más problemática, y que es posible aceptar —si bien con ciertas reservas— la idea de que Descartes la consideraría como verdadera.

Asimismo creemos que la segunda premisa según la cual *toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción* no ofrece dificultades en cuanto a la posibilidad de su aceptación. Tal afirmación no parece estar específicamente ligada a los presupuestos gnoseológicos del idealismo trascendental, aunque sin duda juega un papel preponderante no sólo aquí, sino también en otros argumentos kantianos (cfr. por ejemplo B 225, B 233 y B 257). Esta tesis podría asimilarse a la idea tradicional de que el cambio supone permanencia, y, en este sentido, sería posible suponer que, si Descartes acepta como verdadero que la experiencia interna es temporal, podría también coincidir en que la sucesión de mis estados internos requiere, para constituirse como tal, la referencia a algo permanente.

10 «Allein hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, dass nur vermittelt ihrer, zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. innere Erfahrung, möglich sei. [...] denn dazu gehört, ausser dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus äussere Gegenstände erforderlich sind, so, dass folglich innere Erfahrung selbst nur durch äussere möglich ist» (B 277).

11 La «Refutación del idealismo» es frecuentemente considerada como un típico argumento trascendental. Estas argumentaciones se caracterizan, entre otras cosas, por demostrar la falsedad de ciertas tesis del escepticismo, partiendo de premisas que supuestamente el escéptico acepta y que conducen finalmente a afirmar como verdadero lo que el escéptico pretende negar (cfr. sobre esta cuestión, por ejemplo, WALKER, R., «Transcendental Arguments and Scepticism», en SCHAPER, E. & VOSENKUHL, W., (comp.), *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1989).

La tercera premisa según la cual *esto permanente no puede ser una intuición en mí...* es, a nuestro entender, la más problemática y es, a su vez, el núcleo en torno del cual se articula la prueba. Las tesis kantianas acerca del tiempo que están allí en juego son las que permiten establecer la dependencia de la experiencia interna respecto de la externa, y arribar finalmente a la conclusión de que la existencia de los objetos exteriores es indubitable. En efecto, desde el momento en que se establece que no hay permanencia en el sentido interno y que, por otra parte, sólo pueden calificarse como permanentes los objetos espaciales, debe concluirse que la sucesión de mis estados subjetivos de conciencia sólo puede constiuirse como tal por referencia a un mundo de objetos físicos permanentes cuya existencia, por ende, ya no puede ponerse en duda.

Así pues, la tercera premisa cumple una función clave dentro de la estrategia kantiana para refutar el idealismo escéptico. Creemos, sin embargo, que esta premisa difícilmente podría ser aceptada por el cartesiano. Si suponemos que este último está de acuerdo en que el *cogito* tiene un carácter temporal y que, por otra parte, el yo cuya existencia este *cogito* revela es una cosa que piensa (duda, siente, quiere, no quiere etc.), es decir, una sustancia que puedo conocer a través de ciertas propiedades, no hay, entonces otra posibilidad más que la de concebir este yo como un substrato que *permanece* a través del curso de sus representaciones; y, si esto es así, podemos prescindir del mundo exterior para dar cuenta de la posibilidad de la experiencia interna. Alguien podría objetar que el yo cartesiano no es un substrato permanente, sino que se trata de una especie de sujeto lógico *atemporal* al cual quedan referidas sus múltiples representaciones a la manera del sujeto trascendental kantiano. Si esto fuera así, entonces el problema se resolvería. El yo no estaría *en el tiempo*, y sólo podrían ser determinados como permanentes los objetos exteriores. Pero esta alternativa es difícilmente conciliable con la suposición de que el cartesiano acepta que el *cogito* tiene un carácter temporal. Dicho con otras palabras, si se supone que la primera premisa es verdadera y que además el yo es una sustancia, resulta problemático aceptar también que no hay nada permanente en mí. Parece haber una cierta dificultad interna en la «Refutación...» en cuanto a la posibilidad de constituirse en argumento antiescético, y es que sus premisas son aceptables todas a la vez como verdaderas sólo desde los presupuestos del idealismo trascendental, pero no desde los presupuestos que el escéptico mismo —al menos el cartesiano— sustenta. En efecto, la concepción kantiana de la experiencia interna parece estar más emparentada con la noción de autoconciencia que defiende Hume que con la de Descartes. Kant describe frecuentemente el sentido interno como un flujo de representaciones en el que nada permanece (*cfr.* por ejemplo, A 381). El yo empírico o fenoménico que se me hace presente a través de tal multiplicidad *no es una sustancia que permanezca a través de los cambios internos*. La sustancialización de la conciencia que Descartes lleva a cabo es, desde el punto de vista kantiano, una ilusión (*cfr.* A 396). Este modo de considerar la cuestión guarda una curiosa semejanza con ciertas ideas que Hume desarrolla en el *Tratado de la naturaleza humana* con referencia al problema de la identidad personal (*cfr.* libro I, parte IV, sec. VI). Allí se establece que «la mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de los momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad». No queremos con esto decir, desde luego, que la noción kantiana de autoconciencia se identifica con la humeana. No existe en Hume la triple perspectiva desde la cual Kant aborda el problema del yo, como yo en sí, yo empírico y yo trascendental. Lo que queremos más bien subrayar es que, dentro del contexto de la «Refutación...», el yo que se me hace presente como existente a través de esta «autoconciencia determinada en el tiempo» —es decir, el yo

empírico— guarda muy poca semejanza con la sustancia pensante cartesiana; y que si esto es así, resulta difícilmente aceptable la idea de que se está construyendo un argumento contra el idealismo escéptico partiendo de premisas que esta postura consideraría como verdaderas.

Hasta aquí hemos visto que sería discutible, desde un punto de vista cartesiano, la verdad de la tercera premisa, ya que, para Descartes, podría haber una intuición (intelectual) de algo permanente en mí que no sería, en definitiva, otra cosa más que yo mismo; y esto implicaría entonces que la existencia de los objetos exteriores seguiría siendo problemática.

Pero hay respecto de esta premisa una segunda cuestión que queremos subrayar, y es que ella sería igualmente inaceptable desde el punto de vista de un escéptico no cartesiano que considerara que existe, por un lado, una experiencia interna temporalmente determinada y que, a la vez, considerara que *el tiempo es perceptible en sí mismo*. La tesis de la imperceptibilidad del tiempo está tácitamente jugando un papel decisivo en la argumentación. Para alguien que la considerara falsa y que supusiera que hay algo así como una conciencia inmanente del tiempo, este último podría funcionar como marco de referencia permanente respecto del cual se constituiría el fluir de mis estados internos. Kant desarrolla expresamente en las «Analogías de la experiencia» (cfr. A 182=B 225 y ss.) la idea de que el tiempo, en el cual toda determinación temporal se hace representable, en sí mismo no cambia. Si consideráramos, por ejemplo, que el tiempo es sucesivo, deberíamos pensar otro tiempo en el cual dicha secuencia fuera posible. *El tiempo es pues aquello permanente respecto de lo cual los fenómenos se determinan como sucesivos o simultáneos*. Pero como no hay percepción del tiempo en sí mismo debemos buscar en la sustancia espacial, más precisamente en la materia, aquel substrato que represente en el campo fenoménico la permanencia del tiempo. Así pues, el salto que da Kant en el argumento de la «Refutación...» desde el carácter siempre fluyente de mis estados internos hasta la necesidad de un mundo exterior existente que, de algún modo, «sostenga» esta serie subjetiva supone que, dado que el tiempo es imperceptible, él mismo no puede funcionar como marco de referencia permanente respecto del cual se constituye la experiencia interna.

Hemos señalado hasta aquí dos tesis kantianas acerca de la temporalidad que, a nuestro entender, desempeñan un papel fundamental en la argumentación: por un lado, la de la ausencia de permanencia en el sentido interno —relacionada estrechamente con la idea de que el yo no es una sustancia— y, por otro, la tesis de la imperceptibilidad del tiempo en sí mismo.

Ahora bien, creemos que hay un tercer aspecto de la teoría kantiana de la temporalidad que está presupuesto en la prueba, y sin el cual el argumento se derrumbaría, y es que la permanencia es un esquema trascendental. Para aclarar un poco esto, supongamos que se aceptan las tres primeras premisas de la «Refutación...», pero se considera, a la manera de Hume, que la permanencia es una característica temporal que se atribuye a los objetos exteriores cuando las percepciones de estos últimos presentan ciertas características¹². Percibo, por ejemplo, al salir de mi casa, un automóvil

12 «Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Estas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración [...] Esta constancia no es sin embargo tan perfecta que no admita muchas excepciones de consideración. Los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades y luego de una pequeña ausencia o interrupción en su contemplación pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente uno de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos» (cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte IV, sec. II, pp. 194-195).

estacionado frente a la puerta que posee determinadas propiedades. *Luego* al volver, percibo un automóvil con las mismas características. De allí infiero que el automóvil es el mismo y que *permaneció*, a pesar de que las dos percepciones que tuve de él pertenecen al flujo siempre cambiante de mis sucesivos estados de conciencia. Mis percepciones, como estados internos, y el automóvil, como objeto espacial permanente, pertenecen a órdenes temporales diferentes. Ahora bien, si se concibe la permanencia de esta manera, no puede ella ser condición de posibilidad de la determinación temporal de mi experiencia interna, ya que los objetos exteriores se determinan como permanentes a partir de las características que presentan mis percepciones dadas ya en un orden sucesivo. Considero que el automóvil permaneció *a pesar de que las percepciones fueron siempre cambiantes*. El cambio interno está ya presupuesto de antemano y a partir de él se da cuenta de la noción de permanencia. Las determinaciones temporales del mundo exterior son, de algún modo, *inferidas* a partir de las características que presenta la sucesión subjetiva de mis estados internos. Pero si esto es así, el argumento de la «Refutación...» se vuelve insostenible. La experiencia interna reaparece como lo más inmediato y, una vez que la cuestión se plantea de esta manera, la existencia de los objetos físicos resulta nuevamente problemática¹³. De aquí se sigue que, para arribar a la conclusión que se pretende, es esencial que la permanencia sea entendida como un *a priori*. Los objetos no son permanentes porque son reencontrables en situaciones perceptuales diferentes, sino que son reencontrables en situaciones perceptuales diferentes porque son permanentes. La permanencia es un producto de la actividad trascendental del sujeto; se trata de un esquema temporal que confiere unidad a la experiencia y que se encuentra a la base de cualquier comparación entre percepciones. Creemos que sólo así es posible dar cuenta de la relación entre la

13 Este es precisamente el problema que presenta la reconstrucción de la «Refutación...» que Strawson lleva a cabo en su libro *The Bounds of Sense*. El autor considera que, para que el sujeto pueda conocerse a sí mismo como teniendo tal o cual experiencia en tal o cual momento (es decir, en una determinada posición temporal), se requiere que el orden temporal del curso subjetivo de sus experiencias sea diferenciable del orden temporal de los objetos. Ahora bien, no hay para el mismo sujeto acceso alguno a este sistema más amplio de relaciones temporales excepto a través de sus propias experiencias. Todas éstas o algunas de ellas deben, por consiguiente, ser consideradas como experiencias *de cosas* (distintas de las experiencias mismas). Esta distinción sólo puede suministrarse en el seno mismo de la serie temporal de las experiencias en tanto algunas de éstas se toman como experiencias de cosas que poseen entre sí relaciones temporales independientes del orden en el que de hecho se experimentan. Ahora bien, sólo hay una manera en que las cosas o los procesos percibidos pueden suministrar un sistema de relaciones independientes del orden de las percepciones que de ellos tiene el sujeto, a saber, *perdurando* y siendo reencontrables en experiencias perceptuales temporalmente diferentes. Por lo tanto, el conocimiento de cosas permanentes diferentes de mí mismo es indispensable para ser consciente de mí mismo en cuanto teniendo, en distintos tiempos, diferentes experiencias (*cf.* STRAWSON, P., *The Bounds of Sense*, London, Methuen & Co. Ltd., 1966, pp. 125-128). Vemos aquí cómo Strawson reconstruye el argumento sobre la base de la distinción entre la temporalidad subjetiva y la objetiva. Pero lo problemático de esta interpretación es que se considera que la sucesión subjetiva es el único sistema de relaciones temporales al cual es sujeto puede *acceder directamente*. Sólo hay acceso a la temporalidad objetiva *a través de* la serie temporal de las experiencias mismas (*cf.* Str., p. 127 nota). La determinación de los objetos exteriores como permanentes depende de que sean reencontrables en situaciones perceptuales diferentes a lo largo del curso subjetivo de mis experiencias. Así pues, al plantear las cosas de esta manera, se invierte la relación entre sentido interno y sentido externo que Kant está tratando de establecer. Mientras que en la «Refutación...» la sucesión subjetiva depende, para su constitución, de lo permanente en el espacio, en la interpretación de Strawson, lo permanente parece derivarse de una serie subjetiva ya constituida. Pero en la medida en que se supone que la experiencia externa está mediada por la interna y que la temporalidad objetiva se deriva de la subjetiva, la existencia de los objetos exteriores vuelve a ser dudosa. Al sacar el argumento fuera del contexto del idealismo trascendental y concebir la noción de «permanencia» de un modo empirista, la interpretación de Strawson queda colocada en una postura subjetivista que es la que el argumento mismo de la «Refutación...» está tratando de combatir.

experiencia interna y la externa que Kant establece en la «Refutación...». La doctrina del esquematismo —medular dentro de la teoría kantiana del conocimiento— está pues a la base del argumento que permite demostrar el carácter mediato de la conciencia de nuestra propia existencia y la indubitabilidad, por ende, de la existencia del mundo exterior.

Hemos analizado en este párrafo los presupuestos que están a la base del argumento de la «Refutación...», presupuestos que tienen que ver particularmente con la teoría kantiana del tiempo y que podrían resumirse de la siguiente manera: la experiencia interna, por la que nos volvemos conscientes de nuestra propia existencia, tiene carácter temporal y presenta la peculiaridad de que el contenido intuitivo allí dado se muestra como un flujo en el que nada permanece. La multiplicidad interna sólo puede determinarse como *sucesiva*. Ahora bien, esta serie de representaciones, para constituirse como tal, requiere un marco de referencia permanente. El tiempo, es decir la forma del sentido interno, es en sí mismo permanente pero no puede ser percibido. La experiencia interna no ofrece pues por sí sola, ni desde el punto de vista de su contenido ni desde el de su forma, aquello permanente que hace posible la constitución de la sucesión subjetiva de representaciones por la que me vuelvo consciente de mi propia existencia. Dicha conciencia supone pues la conciencia de un mundo exterior existente, porque sólo en el espacio los objetos pueden ser determinados como permanentes. Esta permanencia no puede, a su vez, ser entendida como una propiedad *derivada* empíricamente del modo en que se presentan mis percepciones cambiantes, porque el cambio mismo supone permanencia para representarse como tal. La permanencia debe ser pues considerada como un esquema trascendental, es decir, como un *a priori* que resulta de la actividad sintética del sujeto, y que hace posible la determinación de los fenómenos como sucesivos, aun los fenómenos internos.

Sobre la base de estos presupuestos, Kant arriba finalmente a la conclusión de que la existencia de los objetos exteriores es indubitable. La experiencia interna carece de autonomía para constituirse por sí misma. El mundo «fuera de nosotros» no puede ser sistemáticamente ilusorio o soñado, porque esto supondría una reducción de la experiencia externa a la interna y, en consecuencia, la posibilidad de que esta última se constituya en forma independiente.

4. Algunas consideraciones finales

Teniendo en cuenta estos aspectos de la «Refutación...» que hemos analizado en el párrafo anterior, podemos volver ahora sobre el trabajo de Stroud y realizar algunas precisiones acerca de la posición que tratamos de defender.

En primer lugar, estamos de acuerdo con Stroud en que Kant establece una relación compleja entre nuestras presunciones cotidianas de conocimiento y la teoría gnoseológica que él propone. Esta última —el idealismo trascendental— se desarrolla en un plano (trascendental) que no es el mismo en el que tienen lugar nuestros conocimientos empíricos. Desde esta perspectiva teórica, Kant queda ubicado en una mejor posición para refutar al escéptico. Su doctrina se muestra como una tercera posibilidad frente a dos posturas extremas: la del realista ingenuo que considera el mundo exterior como un «en sí» al cual accedemos, en principio, de un modo no problemático, y la del idealista escéptico que supone que sólo accedemos en forma inmediata a nuestros propios estados subjetivos de conciencia y que la existencia de una realidad que trascienda nuestras representaciones es siempre dudosa.

Coincidimos también con Stroud en que dicha refutación del escepticismo se apoya particularmente en dos puntos: la demostración de que la certeza acerca del mundo exterior no es inferencial y la demostración de que la ilusión o el sueño no pueden ser sistemáticos.

No estamos, en cambio, de acuerdo con este autor en el modo en que valora los elementos del idealismo trascendental que están en juego en ambas demostraciones. Respecto de esta cuestión, creemos que la visión de Stroud es parcial. Las tesis que considera como más relevantes —particularmente la del carácter fenoménico de los objetos y la de la idealidad del espacio— sustentan, a nuestro entender, sólo la primera de las demostraciones que mencionamos. En la segunda, por el contrario, no intervienen en absoluto; o al menos no lo hacen de un modo directo. Stroud deja pues sin analizar aquellos aspectos de la teoría kantiana que permiten establecer una relación de dependencia de la experiencia interna respecto de la externa y que permiten, por ende, demostrar así que, en tanto la primera carece de autonomía, no podemos estar *siempre* soñando ni podemos ser *sistemáticamente* engañados. Dichos aspectos tienen que ver especialmente con la concepción kantiana del tiempo y son, según nuestra opinión tres: 1) la ausencia de permanencia en el sentido interno, 2) la imperceptibilidad del tiempo en sí mismo y 3) la consideración de la permanencia como un esquema trascendental.

Ahora bien, una vez que se explicitan los presupuestos idealistas trascendentales que están a la base de las dos demostraciones que permiten refutar el escepticismo, creemos que se pone en evidencia que tal refutación desde la perspectiva kantiana no deja de ser problemática. En primer lugar, la demostración de que nuestra certeza acerca del mundo exterior no es inferencial —basada en el argumento del cuarto paralogismo— sólo logra probar que efectivamente tenemos representaciones externas, cuya existencia, en tanto representaciones, no puede ser puesta en duda. Pero no logra demostrar que esos objetos exteriores no son simplemente soñados o imaginados, es decir, que son algo más que meros estados subjetivos de conciencia. La segunda demostración —basada en el argumento de la «Refutación...»— viene a reparar estos aspectos deficientes de la primera, pero no deja por ello de ser en sí misma problemática. Las premisas de las cuales parte la prueba difícilmente serían aceptadas desde el punto de vista del idealista cartesiano. Así pues, resulta insostenible la pretensión de refutar al escéptico desde sus propios presupuestos, mostrando cierta incoherencia interna en su postura.

Podría objetarse que si bien el argumento de la «Refutación...» presenta este problema, sería posible, de todos modos, seguir considerándolo una respuesta al escepticismo, no ya desde los presupuestos de esta última postura, sino desde una perspectiva diferente: la del idealismo trascendental. Después de todo tampoco el argumento del cuarto paralogismo parece partir de presupuestos que el escéptico cartesiano podría hacer suyos, sino más bien de una reinterpretación del significado de expresiones tales como «fuera de nosotros» o «exterior» basada en el giro copernicano. Así pues, ambos argumentos refutan el escepticismo desde una posición gnoseológica alternativa, y esto es, en definitiva, lo que Stroud parece querer subrayar cuando compara la estrategia kantiana con la de Moore respecto del modo en que cada una permite atacar la tesis general del escéptico.

Creemos, sin embargo, que aun dando por válida esta objeción, la «Refutación del idealismo» no deja por ello de presentar dificultades en cuanto argumento antiescético. Si suponemos que las tesis acerca del tiempo que están allí en juego son verdaderas y nos ubicamos, a la vez, en el marco general del idealismo trascendental, debemos concluir que existe cierta dificultad, no ya en relación con la posibilidad del conocimiento del mundo exterior, sino en relación con la posibilidad de conocernos a nosotros mismos. En efecto, si no hay permanencia en el sentido interno, difícilmente

puede aplicarse al yo empírico la categoría de sustancia, ya que dicha aplicación supone que los fenómenos se presentan como permanentes (*cfr.* B 183). Si esto es así, tampoco es posible aplicar en el ámbito de la experiencia interna las otras categorías de relación, ya que la aplicación de la categoría de sustancia es condición para la aplicación de los conceptos de causalidad y acción recíproca (*cfr.* A 187=B 230). La multiplicidad interna, en tanto sólo se presenta bajo el modo temporal de la sucesión, parece no ajustarse exactamente a las condiciones que la misma teoría kantiana establece para dar cuenta de la posibilidad del conocimiento objetivo. Así pues, si se aceptan los presupuestos de la «Refutación...», se logra dar respuesta al problema del conocimiento de la existencia del mundo exterior, pero se plantea, como contrapartida, nuevos interrogantes respecto de la posibilidad del autoconocimiento. La conciencia empírica de nosotros mismos que se describe en la primera premisa parece presentar ciertas dificultades para constituirse en un genuino conocimiento *objetivo*, y si esto es así, se abren una vez más las puertas al escepticismo.

(Abril, 1996)