

LA REALIDAD EN KANT Y BERKELEY

Resumen: *Se expone el concepto de realidad que formulan Kant y Berkeley. En oposición a otras interpretaciones, se parte de la hipótesis de que, mientras en Berkeley se da un espiritualismo total, en el caso de Kant se plantea como necesaria la "existencia" de las cosas en sí.*

Se analizan en ambos autores los conceptos de sensibilidad, entendimiento, mundo y yo. En Kant se expone el concepto y función de la cosa en sí; y en Berkeley de Dios.

Summary: *The reality concept that Kant and Berkeley formulate is expounded. Opposite to other interpretations, the hypothesis used here is that, while Berkeley postulates a total spiritualism, in Kant the "existence" of things in themselves is stated as necessary.*

In both authors the concepts of sensibility, understanding, world and I are analyzed. In Kant the concept and function of the thing in itself is expounded; in Berkeley God's.

INTRODUCCION:

Indiscutiblemente, uno de los siglos más ricos e interesantes desde el punto de vista de la historia de la filosofía es el siglo XVIII. Se hace sentir fuertemente la influencia del racionalismo continental, ya desarrollado en el XVII, y frente a él, en fecunda oposición, el empirismo inglés, uno de cuyos autores más interesantes es el obispo George Berkeley. En este panorama, y teniendo como tercer elemento fundamental la formulación sistemática que de la física moderna hace Newton, se eleva, como un grandioso intento de síntesis, la figura de

Inmanuel Kant, quien marca el final de una era filosófica y el inicio de otra. Kant es, simultáneamente, meta y origen, punto de llegada y punto de partida.

En el presente trabajo trataré de exponer en sus líneas maestras el concepto de realidad que plantean Berkeley y Kant, comparándolos entre sí, con el afán de arrojar más claridad a su pensamiento. Dado que la filosofía de ambos autores dista de haber mantenido un carácter monolítico a lo largo de sus obras, creí necesario circunscribir el análisis a lo que consideré más representativo en cada caso. Con respecto a Kant, me basaré exclusivamente en su principal obra (pese a lo que diga Unamuno): *La Crítica de la Razón Pura* (en adelante *Crítica*). Por tanto, buena parte de lo que aquí se diga, no tendrá validez para el período pre-crítico kantiano, pero sí, a grandes rasgos para las obras posteriores a la *Crítica*. En cuanto a Berkeley, escogí sus cinco primeros libros, que constituyen lo que podríamos llamar su primera etapa, que es la más interesante y representativa, y, en todo caso, la más conocida y divulgada. Los libros son: *Comonplace Book* (en adelante *Commonplace*), el *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión* (en adelante *Ensayo*), los *Principios del Conocimiento Humano* (en adelante *Principios*), los *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús* (en adelante *Diálogos*) y el *De Motu*, el cual marca un punto de viraje decisivo en la filosofía de Berkeley. Al respecto dice Cassirer: "Esta obra aparece exactamente en la frontera divisoria entre la primera época, orientada hacia la derivación *sensualista* del saber y el desarrollo posterior de la teoría, enderezado de un modo puro hacia la construcción de una metafísica racionalista" (1). Este

profundo cambio es registrado también por J. Chevalier (2).

De ambos autores, y con relación al tema de la realidad, se suelen dar diversas interpretaciones, por lo que estimo conveniente plantear desde aquí cual será mi posición al respecto. En el caso de Berkeley, sostendré que en su filosofía se niega la realidad de un mundo exterior e independiente de los sujetos, aunque no de algún sujeto particular. Lo percibido existe aunque yo no lo perciba pero existirá siempre, y únicamente, como percepción de un sujeto. Esta percepción no le otorga realidad propia e independiente del sujeto. O sea, sostendré que Berkeley es un autor absoluta y totalmente inmaterialista. Una visión diferente del problema es dada, por ejemplo, por el mismo Chevalier, para quien "la materia nos es presentada como 'una tenue película transparente situada entre el hombre y Dios', y que, según los casos, nos permite o nos impide ver a Dios" (3).

En cuanto a Kant, en cambio, sostendré la necesidad de que las cosas en sí de alguna manera se den, y que este darse con ser propio es independiente de los sujetos percipientes. Esta tesis se opone de manera clara, entre otras, a la sostenida por el neokantiano Cassirer, quien veía en las cosas en sí conceptos puramente negativos, sin ningún tipo de existencia real. Uno de los principales problemas por vencer en este punto es cómo hablar de las cosas en sí sin utilizar conceptos categoriales como existencia, posibilidad, realidad, etc; que Kant reserva para uso exclusivo del mundo fenoménico, no pudiendo utilizarse con propiedad en el nouménico. Así, no podríamos decir de las cosas en sí ni que existen ni que no existen, ya que el concepto de existencia es espacio-temporal, y la cosa en sí no. Trataré, entonces, de ajustarme en lo posible a esta indicación kantiana; y sólo en casos de necesidad insoslayable acudiré a ellos, en cuyo caso se debe tomar en cuenta lo dicho anteriormente.

Para efectos de una mayor claridad en la exposición he dividido el trabajo en varios temas.

La traducción de los textos del *Commonplace* y el *De Motu* es de quien escribe.

La sensibilidad

Tanto Kant como Berkeley empiezan analizando la sensibilidad y su valor en el conocimiento hu-

mano, así como su modo de trabajar. Y ya desde aquí empiezan a hacerse patentes las diferencias y parecidos entre ambos pensadores.

La investigación sobre la sensibilidad asume en el irlandés la forma de una investigación sobre los datos que nos son entregados por nuestro aparato sensorial, sin analizar cómo funciona la receptividad misma de éste; y lo primero que examina en su *Ensayo*, es el funcionamiento de la visión a través de una investigación sobre el concepto de distancia, del cual llega rápidamente a decir que "el cálculo que hacemos de la distancia de *objetos* considerablemente alejados es más un acto de juicio fundado en la *experiencia* que un acto del sentido" (4). Es decir, que el concepto de distancia visual, e indirectamente de espacio visual, no es un concepto de algo puramente externo que el sujeto se limite a percibir sensorialmente, sino que dicho sujeto construye en base a experiencias anteriores. Al igual que lo creará Kant posteriormente, vemos que en Berkeley el sujeto no es meramente receptivo, sino que también juega un papel activo; sólo que a diferencia de Berkeley, Kant no cree que los conceptos espaciales sean construidos por el sujeto, con base en la experiencia, sino que tienen como base al espacio en tanto forma pura a priori de la intuición sensible.

Se dirá que, en el caso de Berkeley, siempre tendrá que haber algunas experiencias en las que la distancia haya sido planteada como algo externo, como distancia real entre un objeto exterior y el sujeto que percibe, para poder asociar tal experiencia de la distancia con las que luego le asimilaremos. En el *Ensayo* este punto es resuelto diciendo que la experiencia primigenia de la distancia corresponde a la que nos es entregada por el tacto, que no es la misma que la visual, ya que Berkeley opina que "ha de reconocerse que nunca vemos y tocamos el mismo objeto. Lo que es visto es una cosa, y lo que es percibido por el tacto es otra" (5). Así, gracias a la experiencia de que determinadas sensaciones táctiles van acompañadas de determinadas sensaciones visuales, que en última instancia son puramente internas, llegamos a construir la idea de distancia visual y a equipararla con la táctil. Porque debe recordarse que en el *Ensayo*, a diferencia de los siguientes escritos, el objeto táctil sigue siendo externo e independiente del sujeto, lo que se pone en evidencia al sostener Berkeley que mientras la magnitud tangible de un objeto permanece siempre constante, no ocurre esto con la visible, que cambia conforme a la posición del sujeto.

Siendo la magnitud del objeto que existe fuera de la mente invariablemente la misma, se llega a la conclusión lógica que de tal objeto sólo tenemos experiencias táctiles y no visuales. Así, al postular la distancia visual, lo que hace el sujeto es predecir, con mayor o menor exactitud, qué magnitud tangible tendrá el objeto al ser tocado. La repetición de estas asociaciones, así como la exactitud de la predicción en la mayoría de los casos, nos lleva a creer que la distancia visible es algo externo a nosotros y que es captada por los sentidos, pero esto es un error, y Berkeley repite constantemente en el *Ensayo* que debemos separar claramente lo que son las sensaciones táctiles de todas las demás (visuales, auditivas, olfatorias, etc); por ser las primeras las únicas que se refieren a algo externo, las únicas que no son totalmente subjetivas. De hecho, no hay entre los diferentes grupos de sensaciones, o ideas como las llama también Berkeley, ninguna conexión necesaria, y toda relación entre ellas responde a asociaciones establecidas por el sujeto que las percibe, pero no responden a la estructura del objeto mismo. No en vano es Berkeley uno de los principales representantes del empirismo psicologista inglés; y ya en el *Ensayo* nos dice: "Para que una *idea* sugiera otra a la mente basta con que se haya observado que van juntas" (6), por lo que podemos observar desde ahora que no hay en este mundo una auténtica causalidad. De igual manera, ya empieza a manifestarse el subjetivismo de la construcción berkeleyana, y si bien es cierto que aún en el *Ensayo* se mantiene el objeto táctil como independiente del sujeto, también lo es que en el siguiente libro, los *Principios*, desaparece la distinción entre las sensaciones táctiles y las demás, con lo que se elimina este último reducto del objeto externo.

Una idea que es fuertemente combatida a lo largo del *Ensayo* es la que afirma que si bien nuestras sensaciones visuales nos entregan tan sólo imágenes, o ideas, y no objetos externos; dichas imágenes puedan ser semejantes a tales objetos. Esta creencia, que suele ser aceptada por el sentido común a que tanto apela Berkeley en su favor a lo largo de sus libros, tiene que ser negada si se cree, como él lo hace, que las sensaciones visuales, así como todas las no-táctiles, son puramente percepciones internas del sujeto, que no se refieren a objetos independientes de éste más que por asociación con las táctiles. Toda creencia de que las percepciones responden o se asemejan a objetos que están fuera de nosotros viene, a nivel del *Ensayo*,

de la confusión entre las distintas clases de percepciones; y a partir de los *Principios*, en que tal diferenciación en el seno de las percepciones desaparece, provendría de la creencia en la existencia de tales objetos externos, que aquí ya es negada en su totalidad y para cualquier clase de percepciones. En el mismo *Ensayo* afirma Berkeley: "Ni los objetos propios de la vista ni las imágenes de ninguna otra cosa están fuera de la mente" (7). O sea, que se pasa de decir que los objetos de nuestra percepción sensorial no se asemejan a las cosas externas tal y como éstas son en sí mismas, a decir que tales cosas (exceptuando las táctiles y después ni aún éstas), simplemente no existen. Mientras en la primera afirmación se da una posición que Kant todavía podría compartir, ya en la segunda no, al menos en la interpretación del concepto de cosa en sí que aquí sostendré.

Claro está que el atacar esta argumentación desde una posición que se salga del sistema berkeleyano es algo perfectamente factible, pero de momento no interesa. En cambio, interesa más apuntar aquí una dificultad interna al propio sistema. El primer eslabón de toda la argumentación consiste en negar que la distancia pueda ser vista en sí misma, ya que siendo una línea recta dirigida hacia el ojo, lo que este último captará será siempre tan sólo un punto, y no los demás que supuestamente componen dicha recta. Sin embargo, en el mismo lugar, y criticando las explicaciones que dan los matemáticos y los ópticos de la manera como percibimos la distancia (con base en líneas y ángulos), nos dice el propio Berkeley: "En vano me dirán todos los *matemáticos* del mundo que percibo *líneas* y *ángulos* que introducen en mi mente las varias *ideas* de *distancia*, si yo mismo no estoy consciente de semejante cosa" (8), para agregar inmediatamente que la idea de que la mente *no* percibe la distancia por líneas y ángulos "se hará aún más evidente para todo el que considere que esas *líneas* y *ángulos* no tienen existencia real en la naturaleza, por ser sólo una *hipótesis* forjada por los *matemáticos*, y por ellos introducida en la *óptica*, con objeto de poder tratar de esta ciencia de modo *geométrico*" (9). O sea, que Berkeley niega la existencia externa de la distancia afirmando que es una recta, para afirmar poco después que esto es una hipótesis matemática sin fundamento real. Es esta una contradicción que me limito a señalar sin desarrollarla, contradicción que curiosamente no siempre es vista, y que es producto de una ambivalencia en el uso de los conceptos; recurso que es emplea-

do con frecuencia por Berkeley para resolver ciertas dificultades.

En todo caso, el primer resultado del análisis por él efectuado es que la sensibilidad es una capacidad que, lejos de ponernos en contacto con objetos externos, independientes del sujeto, lo que hace es percibir, como lo veremos más adelante, las ideas producidas por los mismos sujetos.

El análisis kantiano de la sensibilidad, contenido principalmente en la "Estética Trascendental", va en cambio por otro rumbo, y aunque parte de la existencia de dos formas puras a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, gracias a las cuales estructuramos las sensaciones que recibe el sujeto; dichas sensaciones no son producidas tan sólo por el sujeto, sino que tienen su origen último en lo externo a dicho sujeto. Lo anterior es expresado por Goldman en las siguientes palabras: "El espacio y el tiempo no son dados como todos formales; las sensaciones, como elementos autónomos que forman el contenido de esas totalidades" (10). La primera diferencia que salta a la vista es que mientras Kant estudia dentro de la sensibilidad tanto al espacio como al tiempo, el análisis de este último casi no se da en Berkeley, aunque se hable de él como base para la existencia del sujeto en el *Commonplace*. Creo que la razón para lo anterior es que el análisis de la sensibilidad se reduce en Berkeley, como lo hemos visto, primordialmente al análisis de la percepción sensorial, y no es así como captamos de manera directa el tiempo, sino con la conciencia. En cambio para Kant, interesado fundamentalmente en la estructura apriorística del sujeto, lo que interesa son las formas a priori en cada facultad del hombre; siéndole necesario incluir al tiempo en la sensibilidad. Pero aún en el análisis mismo del espacio empiezan a aparecer importantísimas diferencias. La primera, que ya ha sido apuntada, consiste en que para Kant el espacio no es una construcción, por lo que afirma en su exposición metafísica: "El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. (...). Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación" (11). Como veremos después, esto cambia algo en la exposición trascendental.

Así, mientras para Berkeley el espacio externo lo extraemos de determinado tipo de experiencias, en Kant, al contrario, toda experiencia externa

presupone al espacio. Esto va a tener consecuencias sumamente importantes, como el hecho de que en Berkeley podemos tener experiencias que creemos responden a algo externo, cuando realmente son de carácter interno; mientras que para Kant la intuición espacial es sinónimo de la existencia de algo externo, por paradójico que esto suene dados los puntos de partida de ambos.

Por otro lado, las diferenciaciones que Kant va estableciendo en la *Crítica* dentro del proceso del conocimiento de los objetos, le permite hablar con una mucho mayor exactitud que Berkeley, quien se refiere tan sólo a percepciones o ideas, identificándolas, y perdiendo de vista la riqueza del proceso cognoscitivo con lo que se presta a confusiones. Para Kant este proceso, una vez que hemos supuesto un sujeto con todo su aparato apriorístico, comienza en la sensibilidad, con la sensación. No es ésta otra cosa que aquella afección que sufren los sentidos en presencia de algún estímulo. Esta sensación es encuadrada de modo inmediato y necesario dentro de las formas puras de la sensibilidad, con lo que el sujeto constituye el fenómeno; base de todo auténtico conocimiento. Así, tenemos que el fenómeno, que es lo que entrega la sensibilidad, es construido en base a dos elementos: sensaciones y formas puras de la sensibilidad. Las primeras constituyen la materia del fenómeno, las segundas la forma del fenómeno. Ambas son igualmente importantes y necesarias, pero no pueden ni deben ser confundidas. Hay que recordar que el problema del espacio y el tiempo, y fundamentalmente del primero, había sido uno de los temas principales de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, por lo que Kant estaba sobre alerta acerca de los grandes problemas que dichos temas planteaban; así como de las respuestas que se habían dado, de las cuales ninguna le satisfacía. Refiriéndose concretamente a la de Berkeley, observa que "si consideramos el espacio y el tiempo como cualidades que, según su posibilidad, tienen que hallarse en las cosas en sí, y reflexionamos en los absurdos en que nos vemos entonces complicados — (...) — entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber rebajado los cuerpos a meras apariencias" (12). Con todo, esta observación no va dirigida sólo contra Berkeley, sino contra todos aquéllos que consideran al espacio y tiempo como realidades objetivas en sí, ya sean estas realidades inherentes a los objetos en sí; ya constituyan por sí mismas realidades objetivas y apartes. Con lo cual llegamos a una conclusión algo paradójica: mientras que Berkeley,

que parte de la existencia real del espacio externo, acaba negando toda realidad que pudiera darse en él, Kant, que parte de la subjetividad (aunque no de la relatividad) tanto del espacio como del tiempo, y no los considera ni como presentes en las cosas en sí, ni como existentes de por sí, es quien mantiene su estricta necesidad y realidad. Hay que aclarar que el subjetivismo del espacio y tiempo consiste para Kant en que son formas a priori presentes en el sujeto antes de toda experiencia; pero no implica, ni mucho menos, que varíen de un sujeto a otro. Antes bien, están presentes siempre y de igual forma en todos los sujetos.

Estas ideas no son de una originalidad absoluta, habiendo sido planteadas con anterioridad en alguna forma por autores como Leibniz, cuya lectura directa parece haber ejercido en Kant una influencia tan grande como la que había sufrido leyendo anteriormente a Hume. Así, por ejemplo, y refiriéndose a la doctrina de Leibniz, afirma Cassirer: "El concepto de la extensión infinita y continua, como el de la duración que fluye de un modo estrictamente uniforme, no se forma en nosotros a base de la selección de múltiples observaciones aisladas, sino que representa una norma *discursiva* originaria, que extraemos 'de nosotros mismos', para enfrentarla a los hechos" (13). La ruptura en este punto de Kant con las doctrinas de Leibniz y Wolff consiste en la función e importancia que se le da a la sensibilidad. Mientras para tales doctrinas la diferencia entre sensibilidad e intelecto es puramente lógica, para Kant tal diferencia es mucho más importante y profunda, ya que es trascendental; tocando al origen y al contenido de los conocimientos por ella proporcionados en relación con los intelectuales. Por eso, mientras para Leibniz y Wolff el conocimiento sensible es un conocimiento confuso acerca de las cosas en sí, para Kant la sensibilidad no nos dice nada, ni confuso ni claro, sobre tales cosas. Una vez más vemos como, gracias a la concepción apriorística de espacio y tiempo, éstos evitan convertirse en una pura apariencia para ser, dentro del campo de lo fenoménico, absolutamente claros y necesarios. De hecho, lo que presta objetividad a los fenómenos, es su necesaria inclusión dentro de los conceptos a priori de que dispone el sujeto, tanto de la sensibilidad como del entendimiento.

Con lo anterior, se ve una gran diferencia entre las teorías de la sensibilidad de Berkeley y Kant. Para el primero la sensibilidad no me entrega objetos, ni siquiera imágenes de ellos; excepto que con-

fundamos, como muy astutamente lo hace el mismo Berkeley, las percepciones con los objetos. Para Kant, en cambio, la función de la sensibilidad es darme objetos que pueden ser posteriormente pensados por el entendimiento. O sea que, mientras para Kant la sensibilidad es un instrumento eficiente del conocimiento, para Berkeley no, ya que las percepciones se agotan en sí mismas por no haber modo de trascenderlas.

Esta función de la sensibilidad como instrumento de conocimiento que no se agota en sí, sino que constituye un primer pero ineludible peldaño, se manifiesta al decir Kant: "Por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona *intuiciones*, por el entendimiento empero son ellos *pensados* y en él se originan *conceptos*" (14). Obsérvese que si bien es cierto que anteriormente hemos dicho que tanto para Kant como para Berkeley el sujeto es activo, esta actividad asume formas diferentes en ambos. Mientras para Berkeley toda actividad del sujeto tiene que ver con el entendimiento, con el juicio, como en el caso de la construcción del concepto de distancia visual; para Kant el sujeto es activo aún dentro de la pura sensibilidad. Tal diferencia en la manera de enfocar la actividad subjetiva tiene un doble origen. Por un lado, en el hecho de que mientras en Kant hay una adecuada separación entre la sensibilidad y el entendimiento, lo que permite deslindar y analizar adecuadamente los respectivos campos viendo que procesos se llevan a cabo en cada uno, en Berkeley no se da esta distinción. Por otro lado, mientras para Berkeley el espacio es algo que se capta, que se extrae de la experiencia, en base a asociaciones que debemos suponer producto del entendimiento y no de la sensibilidad, en Kant los mismos conceptos de lo espacial y temporal implican la actividad del sujeto en tal campo, ya que es éste quien encuadra las sensaciones dentro de dichas formas. Además, siendo tales formas propias de la sensibilidad, y no construidas, no se implica en este proceso ninguna actividad necesaria del entendimiento. Una buena formulación de lo que es el espacio, y lo mismo se aplica al tiempo *mutatis mutandi*, en tanto subjetivo, necesario y capaz de suministrarnos, posibilitándola, información sobre la realidad, es expuesta en el siguiente texto: "Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual tan sólo podemos recibir intuición externa, a saber, en cuanto podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada" (15). Una vez constituido el fenóme-

no por la sensibilidad, los siguientes pasos serán dados por la imaginación y el entendimiento, en Kant. De igual modo en Berkeley, serán los juicios los que establezcan las relaciones que se crean convenientes entre las diversas percepciones.

El entendimiento

Ya hemos visto como para Kant la principal función que tiene la sensibilidad es encuadrar las sensaciones que recibe dentro de las formas puras de la sensibilidad, para de esta manera constituir los fenómenos. Tal proceso de espacialización y temporalización de las sensaciones es inmediato y necesario. Inmediato porque en el momento mismo en que la sensación es percibida, pasa a ser ubicada en el espacio y tiempo; y necesario porque no podemos dejar de hacerlo, siendo imposible que captemos nada que no sea espaciotemporal, al menos dentro de la sensibilidad; ya que Kant admite la posibilidad, que de hecho él plantea como necesaria, de pensar objetos, cosas, que estén fuera del espacio y el tiempo.

En el momento en que el sujeto ha constituido el fenómeno, lo múltiple de la sensibilidad, no ha hecho más que comenzar un complejo proceso que lo llevará al final al conocimiento de los objetos. Lo primero que hay que observar en este proceso es que la sensibilidad, con todo y ser la base de todo conocimiento real gracias a las intuiciones que le proporciona al entendimiento, no implica por sí sola conocimiento. Es este un punto en el que Kant se distancia de Berkeley y, en general, del empirismo, ya que éste le otorga valor cognoscitivo a la sensibilidad en cuanto tal, mientras que Kant no. Afirma Cassirer: "Mientras que Hume considera fundamentado el valor de realidad de una representación en la "vivacidad" con que ésta se impone a los sentidos o a la imaginación, Kant parte, por el contrario, del supuesto de que ese valor no reside en ninguna de las características psicológicas concretas de la representación, sino que presupone, por el contrario, un acto independiente de *enjuiciamiento*" (16). Fijémosnos que lo anterior es producto de la diversa distribución de tareas que se dan a las diferentes facultades en el empirismo y en el idealismo trascendental kantiano, ya que ambos aceptan que la sensibilidad entrega representaciones, cualesquiera que sea el nombre que a éstas se les de, y es el intelecto quien las organiza. Ambos, pues, están de acuerdo en que la representación absoluta, que me permitiría entrar en contac-

to directo con el objeto sin necesidad de una aportación del sujeto, no existe; y que debe ser otra facultad, y no la sensibilidad, quien organice la gran información que la intuición sensible lleva consigo, para así posibilitar el conocimiento racional. Esto, que es tan claro en Kant, no ha sido destacado con la suficiente fuerza en el caso de Berkeley, probablemente debido a la poca diferenciación que establece éste entre las diferentes facultades del hombre; que en cambio sí es puesta de patente por Kant. Con todo, afirma el mismo Cassirer que en Berkeley "se reconoce que la representación concreta sólo debe su sentido y su contenido de conocimiento a las *relaciones* que en sí representa y materializa" (17), relaciones que sólo son aportadas por el sujeto.

Ahora bien, así como Kant y Berkeley están de acuerdo en que los datos de la sensibilidad son puestos en relación unos con otros por el entendimiento humano, la manera de realizarse este proceso, así como el alcance que se le otorga, difieren radicalmente en uno y otro. En Berkeley este proceso tiene una buena parte de arbitrariedad, ya que se basa tan sólo en experiencias pasadas que por su repetición son agrupadas, pero que no responden a relaciones que lleven en sí mismas dichas experiencias; no siendo por lo tanto necesarias como pareciera insinuar Cassirer. El mismo Berkeley aclara en el *Ensayo*, en el que hubiéramos podido esperar una mayor objetividad de dichas uniones por poder responder eventualmente a los objetos táctiles, que "todo lo que la mente considera como uno es una unidad. Toda combinación de ideas es considerada como una cosa por la mente, y, en señal de ello, marcada con un nombre. Ahora bien, este denominar y combinar conjuntamente ideas es perfectamente arbitrario" (18).

El por qué de semejante creencia reside en que para Berkeley, al provenir todas las ideas de una construcción en base a experiencias empíricas, no hay ninguna necesidad ni universalidad en tales conceptos. De hecho; para él existen las ideas generales, pero no en tanto representen algo general abstracto, sino en tanto signos de una pluralidad de ideas particulares. Toda idea general no es, por tanto, más que un conglomerado de ideas particulares, sin ninguna universalidad real. Berkeley constantemente remacha la idea de que una de las principales fuentes de error consiste en la creencia de que existen ideas generales abstractas, cosa que para él es absurdo. Por esto, a la hora en que el sujeto establece en base a sus ideas, relacio-

nes entre las diferentes percepciones que le entregan sus sentidos, es imposible pretender que estas relaciones tengan más necesidad y universalidad que la que contienen aquellos elementos en base a los cuales ha sido establecida, es decir, ninguna.

Kant, que había visto las consecuencias de semejante posición, se niega a asumirla, pero se cuida de no caer en el dogmatismo de la metafísica racionalista anterior. El parte del hecho de que no vale la pena investigar si se dan o no juicios sintéticos que encierran en sí mismos necesidad y universalidad, ya que los ve existiendo de hecho en la ciencia física. Así, una de las clásicas preguntas que trata de responder en la *Crítica* es la de como son posibles los juicios sintéticos a priori, tanto en la matemática como en la física. En la matemática la respuesta pareciera ser un poco más fácil, ya que, como apunta en la "Doctrina trascendental del método", desarrollando lo que previamente había dicho en la "Estética", el conocimiento matemático, del que por otro lado algunas veces dice que no es un auténtico conocimiento, es un conocimiento por construcción de conceptos, que son puramente racionales y lógicos; por lo que no pueden ser contradichos por la experiencia, ya que como apunta agudamente, "cuando se ha salido del círculo de la experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarlos" (19). Así, el hecho de que tal conocimiento tenga un carácter preponderantemente lógico, y que no pueda ser invalidado por la experiencia, facilita su universalidad y necesidad, al menos dentro del sistema de reglas que previamente se ha establecido para su construcción.

El problema es cómo lograr que haya universalidad y necesidad en los juicios que se puedan dar sobre los objetos. La respuesta de Kant es que ello se logra gracias a que tales características son introducidas en dichos juicios por los factores a priori que aporta el sujeto. Los primeros de estos conceptos a priori, que justamente por ser a priori Kant los plantea como universales y necesarios, con una versión de lo subjetivo completamente contrapuesta a la versión habitual de la subjetividad como lo individual, son el espacio y el tiempo; en los que, como hemos visto, son encuadradas todas las sensaciones individuales captadas por el sujeto. Sin embargo, quedó claro que en base a la mera sensibilidad no se puede dar juicio alguno, ya que lo múltiple de la sensibilidad no constituye todavía ningún conocimiento, el cual debe ser expresado en juicios. Hacen falta pues, otros conceptos

a priori que, teniendo el carácter de necesidad y universalidad, permitan constituir objetos susceptibles de ser enjuiciados sintéticamente y a priori. Estos conceptos, que ya no serán de la sensibilidad sino del entendimiento, son las así llamadas categorías, las cuales de hecho responden a la tabla de los juicios elaborada por Kant.

Una de las varias definiciones que da Kant del entendimiento es la que afirma que es la facultad de pensar los objetos de la intuición sensible. Para pensar tales intuiciones sensibles, dispone el entendimiento de sus conceptos puros, cuyo único uso real descansa en que le sean dados objetos intuitivos para ser pensados mediante estos conceptos; ya que el autor es claro al afirmar que no podemos tener más intuición que la sensible, por lo que no podemos intuir nada con el entendimiento. Ahora bien, así como no podemos intuir nada con el entendimiento, tampoco el enlace de lo múltiple nos es dado por la sensibilidad. Mientras las formas puras a priori de la sensibilidad encuadran dentro de sí a la multiplicidad de las sensaciones, organizándolas, los conceptos puros del entendimiento subsumen bajo reglas a priori a las intuiciones sensibles para darnos un todo organizado al que llamamos naturaleza. Es mediante las categorías como introducimos un orden, ya no meramente espacio-temporal, sino también lógico en la gran cantidad de intuiciones que percibimos. Sin embargo, Kant tiene que luchar aquí con un grave problema, cual es el de cómo hacer que materiales puramente sensibles calcen en instrumentos puramente lógicos. Es aquí donde surge el tema de la imaginación.

Si fijamos nuestra atención en el largo proceso que tiene que efectuar el sujeto para llegar al conocimiento de los objetos, veremos que lo fundamental de esto es una serie de síntesis y subsunciones que se realizan gracias a las combinaciones efectuadas por los diferentes conceptos a priori del sujeto con los materiales que le son entregados. Así, las formas puras a priori de la sensibilidad subsumen dentro de sí, dándoles forma, a las sensaciones; y de esta manera surgen los fenómenos. Tal subsunción es inmediata y necesaria, ya que no podemos percibir ninguna sensación fuera del espacio y el tiempo. El producto de este primer paso es lo que Kant llama lo múltiple sensible. Podríamos creer que el siguiente paso es la subsunción de este múltiple sensible en los conceptos puros del entendimiento, lo que les otorgaría una forma lógica de carácter universal, pero no es así. Realmente se

da un paso intermedio, en la síntesis de este múltiple por medio de la imaginación: Es la unidad así producida, que no queda claro si constituye ya un objeto o no, la que será subsumida en la categoría; que no es a su vez más que una síntesis de la representación formal en general, y como tal también producto de la imaginación, ya que se afirma con toda claridad en la *Crítica*, y particularmente en la "Analítica" que toda síntesis tiene que ser efectuada por la imaginación, la cual no es ni sensible ni intelectual, sino que es en el fondo un poder de síntesis, de enlace, entre lo sensible y lo racional. Todo el proceso, por tanto, a partir de la constitución de lo múltiple de la intuición sensible, estará irremediamente teñido por la imaginación, y es posible que, después de un estudio en profundidad de este aspecto concreto, se podría llegar a sostener que no es el entendimiento más que una facultad, una manifestación concreta de ese poder sintético general que llamamos imaginación. (Nótese de paso la gran importancia que le da Kant a la imaginación, aspecto que es retomado, a su modo, en autores como Sartre y Marcuse). Es la imaginación la que tiende el puente entre lo sensible y lo propio del entendimiento, mediante la síntesis que permite subsumir intuiciones en el entendimiento, siendo ambos órdenes diferentes. El paso de la unidad imaginaria de lo sensible a lo racional, su subsumición en las categorías, está posibilitado por el esquema, que no es, en sí mismo, más que un producto de la imaginación, y del cual nos dice Kant: "Esta representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, *intelectual* y por otra, *sensible*. Tal es el *esquematismo trascendental*" (20), para agregar poco después: "A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a lo que yo llamo el esquema de ese concepto.

En realidad a la base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes de los objetos, sino esquemas" (21).

No hay un solo conocimiento que no sea sintético, y lo que es sintetizado por la imaginación es, fundamentalmente, sucesiones y hechos espacio-temporales aportados por la sensibilidad. Esta síntesis, obviamente, no puede ser hecha, si queremos alcanzar un conocimiento real, de una manera arbitraria, como en Berkeley, sino que tiene que ajustarse a las reglas que le son impuestas al sujeto por el aparato apriorístico, así como por la referencia a los objetos, que a su vez son construidos

en base a sensaciones trabajadas y estructuradas por este mismo aparato apriorístico, quien les otorga universalidad y necesidad.

Hay que recordar que, por muy extraño que parezca a primera vista, Kant acepta explícitamente el concepto tomista de la verdad como coincidencia del pensamiento con su objeto, objeto que para él si bien es cierto que es construido por el sujeto, no es subjetivo en el sentido moderno; por ser la construcción hecha en base a una estructura necesaria y universal. La conclusión que Kant obtiene de todas estas investigaciones, que forman realmente el meollo de la *Crítica*, es el siguiente: "El principio supremo de todos los juicios sintéticos es pues: todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible" (22).

Por todo lo anterior afirmo que, en último análisis, hay para Kant, contrariamente a lo afirmado en tantas partes, dos facultades básicas que son las que posibilitan el conocimiento: la sensibilidad y el poder de síntesis o imaginación. Todo lo demás deriva, de una u otra manera, de ellas. Salta a la vista ahora una conclusión a la que, mediante métodos tan diversos, llegan tanto Berkeley como Kant: la necesidad, si queremos conservar la objetividad del saber, de eliminar el concepto tradicional del objeto como algo ajeno y exterior al pensamiento; idea que ya había sido apuntada, entre otros por Vico. De ahora en adelante el sujeto ya no percibirá los objetos como exteriores a él, como cosas a captar, sino que será él mismo quien lo construya. No otra cosa es, al fin y al cabo, lo que se proponía Kant con su revolución copernicana.

El mundo

A la hora de ver la manera en que entiende Berkeley el mundo, se presentan una serie de dificultades planteadas por la manera en que éste expone su pensamiento al respecto, ya que pareciera en una primera instancia que se dan afirmaciones contradictorias. Nos previene él mismo, en los *Principios*, que "se encontrarán pasajes que, tomados aisladamente, se prestarán con toda seguridad a falsas interpretaciones y a deducir consecuencias erróneas" (23), advirtiendo que esto sólo podrá evitarse leyendo con cuidado la totalidad de la obra. Creo que será bueno tomar este consejo no interpretando ciertas afirmaciones literalmente, sino tratando de no perder de vista en ningún momento la estructura general de su pensamiento.

En esta perspectiva, textos como el que encontramos en el *Commonplace*, en donde afirma: "Yo estoy más a favor de la realidad que cualquiera de los otros filósofos. Ellos inventan mil dudas, y afirman que no conocemos nada con certeza, sino que somos engañados. Yo afirmo exactamente lo contrario" (24), no deben ser interpretados en el sentido de que Berkeley cree en la realidad externa del mundo, sino tomando en cuenta lo que él considera que es la realidad. Empezaré recordando los resultados a que llega Berkeley en su análisis de la sensibilidad, los cuales van progresivamente llevando a una conclusión fundamental: nuestras representaciones sensibles no corresponden a objetos externos que existan independientemente del sujeto que los percibe. En el *Ensayo* los objetos táctiles se salvaban de lo anterior, pero ya en los *Principios* pasan a estar en un nivel idéntico al resto de las percepciones, y aclara que si en el *Ensayo* mantuvo tal posición, era para hacer más fácilmente creíbles el resto de sus afirmaciones. No en vano nos encontramos ante un predicador que le da gran importancia moral y teológica a su intento por convencernos, por lo que hecha mano inteligentemente de cualquier recurso que encuentra para lograr tal convicción.

El sentido más profundamente analizado es la vista, siendo las conclusiones de tal análisis susceptibles de ser extendidas al resto de los sentidos, y de ella afirma: "debe observarse que lo que vemos inmediata y propiamente son sólo luces y colores en varias situaciones y matices, y grados de debilidad y claridad, confusión y distinción. Objetos visibles todos ellos que están sólo en la mente" (25), en base a los cuales creemos deducir una existencia externa que, sin embargo, Berkeley niega. O sea, que la percepción desde este punto de vista se agota en sí misma, no teniendo ningún objeto exterior al cual esté concretada. Berkeley llama 'idea' a la representación sensible de algo, con la particularidad de que la 'idea' es, simultáneamente, aquello que es representado. Este doble significado de la palabra 'idea' es lo que le permite afirmar, por un lado, la realidad como algo que se percibe; y por el otro, negar que tal realidad exista en otra parte que no sea en la mente que la percibe. Con lo anterior toda realidad queda asimilada a una simple percepción, o al acto mismo de percibir. Todo objeto del cual se pueda hablar, ha sido percibido (aclarando que la percepción puede ser también intelectual, y no sólo sensible), y toda percepción es un acto propio de una mente, por lo que

todo existe en una mente y nada fuera de ella. Con lo anterior, se llega a la negación de la frontera divisoria entre las llamadas cualidades primarias y las secundarias, de las cuales autores como Locke ya habían dicho que eran principalmente subjetivas. Para Berkeley toda cualidad será subjetiva, sin ningún asidero externo que pudiera servir de marco de referencia: Conceptos como el de materia, extensión y movimiento, son negados en tanto realidades autónomas alegando que si eliminamos de ellos todo lo que responde a cualidades puramente sensibles y, por ende, subjetivas, no queda absolutamente nada; se reduce así la sustancia a un cúmulo de cualidades sensibles, que se dan única y exclusivamente en la mente percipiente. Realmente, Berkeley juega con dos expresiones a las cuales les da el mismo significado, cuando realmente son muy diferentes: "sin la mente", y "fuera de la mente". Constantemente se pasa de decir que algo no existe sin la mente a decir que esto mismo no existe fuera de la mente, como si quisieran decir lo mismo, cuando realmente no es así. Al decirse que algo no se da sin la mente, lo que se está diciendo, es que hace falta una mente que capte y ponga de patente algo para que esto realmente se de en la forma en que es captado, para que esto se manifieste ante alguien. Desde este punto de vista podría afirmarse, por ejemplo, que los colores no se dan sin una mente que los capte en cuanto tales. En cambio, cuando se dice que las cosas no se dan fuera de la mente, se está eliminando uno de los polos de la relación; ya no hace falta la mente para que algo se manifieste, sino que toda manifestación del ser es puramente mental. Claro está que para Berkeley, y en esto se asemeja a Kant, el hecho de que la realidad se de gracias a una mente no implica que dicha realidad sea estrictamente individual y caprichosa, sino que distingue entre las percepciones que dependen tan sólo de nosotros, y aquéllas que no dependen de nosotros para darse. En el primer caso tenemos las quimeras, los ensueños, en el segundo, la naturaleza. ¿En qué se distingue esta última de la primera, ya que ambas son puramente mentales? En el orden con que aparecen ante nosotros las representaciones, que mientras responde a nuestra voluntad en el caso de nuestros propios pensamientos, no responden a nuestra voluntad, en cambio, en el caso de la naturaleza. Igualmente, en el grado de vivacidad y claridad de las representaciones, que es mayor en las pertenecientes a la naturaleza, que en las estrictamente individuales. Al respecto nos dice: "Las ideas del sentido son más

enérgicas, vívidas y distintas que las de la imaginación: poseen igualmente mayor fijeza, orden y cohesión, y no son provocadas a la ventura, como sucede frecuentemente con las que produce la voluntad, sino en sucesión ordenada, en una serie regular" (26), o sea que obedecen a ciertas leyes o reglas, de las cuales afirma: "*esas reglas fijas o métodos establecidos de los que depende nuestra mente y que despierta las ideas de nuestros sentidos, se llaman leyes de la naturaleza: las aprendemos por la experiencia, que nos da a conocer que tales o cuales ideas son seguidas por tales o cuales otras, en el curso ordinario de las cosas*" (27). Así, la naturaleza no es, para Berkeley, más que el conjunto de percepciones que tiene un sujeto y que, no dependiendo de él, se presentan siempre en un cierto orden que nosotros captamos y conocemos gracias a la experiencia. Lo anterior lo lleva a decir que dentro de su sistema todas las explicaciones y teorías científicas se mantienen; mostrándose de hecho nuestro auténtico conocimiento de tales leyes en la capacidad humana de hacer predicciones acerca del curso natural de las cosas. A lo anterior, sin embargo, hay que hacerle varias observaciones, de las que expondré aquí tres que considero importantes: a) no se ve como puedan subsistir adecuadamente las teorías científicas en el seno de un sistema que niega radicalmente muchas de las bases fundamentales que posibilitan la formulación de dichas teorías; b) la misma capacidad de predicción, a la que Berkeley da tanta importancia en este punto, será siempre incierta dentro de su sistema, ya que al provenir todo orden de Dios, éste podrá siempre variar el curso del mundo a su voluntad, dejando sin base la predicción; c) por ser las ideas para Berkeley absoluta y totalmente inertes, no se pueden explicar los fenómenos naturales, ni su curso ni su existencia misma, sino en base a hipótesis totalmente extra-científicas. Para citar un ejemplo de las consecuencias a que esto nos acarrea, desaparece toda auténtica causalidad, ya que una idea, (y todo en el mundo, excepto las sustancias percipientes, son puramente ideas) no puede producir absolutamente nada, ni siquiera otra idea. Al respecto afirma Berkeley: "*la conexión entre las ideas no implica la relación de causa a efecto, sino la que hay entre el signo y la cosa significada*."

El *fuego* que vemos no es una causa del dolor que experimento al tocarlo con los dedos; es sólo una señal que me lo advierte" (28). Una curiosa conclusión para alguien que ha pretendido, a lo

largo de todos sus libros, basarse antes que nada en los datos de los sentidos y en lo que nos dicta el sentido común, que es una de las cosas a las que más constantemente apela Berkeley en su favor. Tratando casualmente de estar a tono con dicho sentido común, afirma constantemente que sus principios en manera alguna eliminan la existencia de los seres de la naturaleza, por lo que todo lo que vemos, tocamos, oímos o de cualquier modo concebimos o entendemos, permanece tan real como siempre. Para él, nos dice, es innegable la existencia de una *rerum natura*, manteniéndose la diferencia entre lo real y lo irreal. Sin embargo, creo que Berkeley, por mucho que lucha se ve arrastrado por la lógica interna de su sistema, y en éste es imposible la existencia real del mundo porque: a) una cosa no es más que un conjunto de ideas. Además de que este conjunto de ideas es unido de forma arbitraria, ellas tienen una existencia exclusivamente mental; b) Dios imprime sus ideas en mí, sin necesidad de ningún tipo de intermediario como podría serlo la materia; c) lo que no es espiritual no tiene auténtica existencia, sino tan sólo una existencia en otro; d) no hay una diferencia cualitativa entre lo real y lo irreal. Su única diferencia está en el grado de vivacidad y regularidad que ambos presentan. Desde este punto de vista, un sueño muy vivaz que se repitiera todas las noches sería indistinguible de la llamada realidad.

Se ha dicho usualmente que en Berkeley se podría afirmar que ser es igual a ser percibido. Creo que esto no expresa con claridad lo que el autor quiso decirnos, ya que usualmente esta fórmula es interpretada en el sentido de que las cosas externas existen en tanto que son percibidas, cuando lo que sucede realmente es que lo externo material no existe del todo. No hay nada que percibir, excepto ideas. Tales ideas pueden ser exclusivamente nuestras, o pueden ser colocadas en nosotros por Dios, pero en ambos casos siguen siendo tan sólo ideas; aunque Berkeley trate de salir del paso diciendo que ideas y cosas son lo mismo. Al respecto le dice Filonús a Hilas en los *Diálogos*: "No deseo cambiar las cosas en ideas, sino más bien las ideas en cosas, ya que estos objetos inmediatos de percepción que según tú son sólo apariencias de las cosas son considerados por mí como las cosas reales mismas" (29). Sigamos el consejo de Berkeley y, "descorriendo el velo de las palabras", fijémosnos en qué es lo que sucede en realidad: ¿han pasado las ideas a ser cosas, o las cosas a ser ideas? Yo, por mi parte, afirmo lo segundo. El mismo Berkeley

nos dice, al fin y al cabo, que, "cuando nos esforzamos por concebir la existencia de los cuerpos externos, no hacemos otra cosa sino contemplar nuestras propias ideas" (30).

Para Kant, en cambio, el mundo no es una realidad puramente mental, aunque ciertamente para él la naturaleza no es algo que se manifieste ante el sujeto y que nos limitaríamos a captar, ya que hay todo un proceso de construcción que nos lleva a constituirla en la forma que se la conoce.

Tal proceso ha sido visto, aunque sea en forma extremadamente rápida, habiendo llegado a la conclusión de que en dicho proceso el sujeto aporta las formas gracias a las cuales se estructura el mundo; pero quedó claro también que dichas formas, que son a priori y por tanto necesarias y universales, tiene su único uso posible en el encuadramiento de materiales que no son producidos exclusivamente por el sujeto mismo, sino que se refieren a algo externo que pone en marcha todo el aparato formal del sujeto.

Realmente, el concepto de experiencia es el concepto clave para entender la posición de Kant ante el mundo, siendo, según Cassirer, el tema principal de toda la filosofía kantiana. Sólo mediante la experiencia es posible constituir un mundo que no será ni simple reflejo de lo externo, ni mera construcción interna. No es simple reflejo de lo externo porque Kant afirma en muchas ocasiones que el objeto en sí mismo permanece siempre desconocido para nosotros, a causa de que todo lo que percibimos es espacio-temporal; y Kant afirma que tanto el espacio como el tiempo son condiciones subjetivas de la sensibilidad, y no una propiedad de los objetos en sí. Pero por otra parte tampoco es mera construcción individual, como quisieran algunos de sus sucesores, ya que las mismas formas a priori de la sensibilidad, junto con las categorías, le otorgan validez general a las representaciones que agrupamos en los así llamados objetos. De hecho, uno de los puntos en que la ruptura con Berkeley es clara, es en su negativa de que los conceptos de experiencia puedan ser meras derivaciones psicológicas basadas en la asociación y el hábito. Igualmente, rompe con la teoría berkeleyana del mundo al afirmar la existencia de cosas externas no subjetivas, llegando a decir que "siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno)" (13). Es

sumamente interesante el argumento que da Kant para probar dicha existencia, ya que no parte de la realidad externa misma, sino de la captación mediante el sentido interno de nosotros mismos. Lo primero que hace, al igual que Descartes, es plantear la evidencia de nuestra propia existencia, sólo que aquí dicha existencia se presentará, al menos de momento, como un simple fenómeno captado mediante el sentido interno, el tiempo. Nos dice que para la captación del discurrir interno en la temporalidad, hace falta algo externo permanente con lo cual contrastar el cambio interno. El sentido interno, para que pueda darse, implica la existencia de un sentido externo el cual "es ya en sí referencia de la intuición a algo real fuera de mí", por lo que "él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de ésta" (32). Fue esta creencia en la realidad de lo externo algo que Kant siempre quiso aclarar, considerándolo fundamental para el buen entendimiento de su sistema, pero que no logró totalmente ya que hay en su obra muchos textos que parecieran sostener la opinión contraria. Con todo, aquí partiré de que hay en su filosofía una postulación necesaria de una realidad externa, aunque ésta sea incongnoscible. Me parece que la interpretación contrariarnos lleva a una gran cantidad de consecuencias que Kant quiso, expresamente, evitar. Un ejemplo de tal posición es la de Cassirer, quien afirma refiriéndose a lo anterior: "La percepción externa no *prueba* nada real en el espacio que deba ser considerado como su fuente y su causa, sino que *es* este algo real mismo, en cuanto regido por leyes necesarias" (33). A esto cabría apuntar lo siguiente: a) lo que es regido por leyes necesarias son los fenómenos contruidos por nosotros. Kant no pretende en ningún momento, ni yo lo planteo así, que tales leyes rijan para lo externo propiamente, ya que son eminentemente subjetivas; b) el sujeto, mediante la percepción, obtendría una preponderancia *total*, tipo Berkeley, sino cronológicamente, sí en la fundamentación ontológica. Sin embargo sabemos que el yo, para Kant, en cuanto podemos conocerlo, no es más que un fenómeno entre otros; c) toda realidad sería tan sólo una síntesis de percepciones sin ninguna base externa, idealismo que Kant quiere eliminar; d) la percepción, aunque presuponga intuiciones puras, o es percepción de *algo*, o es un puro círculo vicioso; e) no se pretende, necesariamente, que dicho objeto real esté en el espacio, que como sabemos es, fundamentalmente, una forma a priori

que transforma en fenómeno todo lo que le cae. Esta relación entre cosa en sí y espacio es un tema sumamente espinoso, y sobre él algo se dirá más adelante.

Todo este tipo de consideraciones hacen que parta, para mi explicación, de la creencia kantiana en un mundo 'externo' real.

Ahora bien, ¿qué es para Kant la naturaleza, y cómo se origina? Afirma en la "Analítica de los principios": "Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos según su existencia, ajustados a reglas necesarias, es decir, leyes" (34). Ya sabemos que los fenómenos son el producto de la inclusión de las sensaciones (materia del fenómeno) en las formas puras a priori de la sensibilidad (forma del fenómeno). Igualmente, sabemos que son las categorías quienes aportan las reglas necesarias, o leyes, mediante las cuales ordenamos en un conjunto armónico y coherente la multiplicidad de fenómenos que nos entrega la sensibilidad. En cambio, no se ha aclarado aún el concepto de existencia que aplica Kant; tarea imprescindible ya que es el meollo del problema que en este momento se plantea. Berkeley, por ejemplo, dice que él no elimina la existencia de los objetos en su sistema, sino que tan sólo aclara el concepto mismo de existencia, y llega a la conclusión de que, a nivel de la naturaleza, existir = ser percibido. Con respecto a Kant, empezaré recordando que para él la existencia de los fenómenos no es algo que pueda ser conocido a priori, independientemente de la experiencia, sino que depende de ésta para su aparición. Esto es lo que le permite afirmar en la "Dialéctica Trascendental": "Ser no es simplemente un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que pueda unirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa" (35). Obviando la ausencia de claridad de la traducción (característica de toda la parte traducida por Fernández Núñez, a diferencia de la parte hecha por García Morente), vemos como la existencia no es un predicado que podamos postular lógicamente, como en el argumento ontológico, sino que será fundamentalmente una aparición que se mostrará en la experiencia, y como tal habrá de ser espacio-temporal. En relación al aspecto espacial, estará presente en toda intuición que se presente como exterior, más no así en los fenómenos internos. (Recordemos que me atengo aquí exclusivamente a la *Crítica*. Posteriormente Kant hablará de un continuo espacio-temporal en el cual habrá de darse todo fenómeno). Por otro

lado, todo fenómeno, por muy externo que sea su origen, en tanto es captado y construido por un sujeto, es en esa misma medida interiorizado, y por ende temporalizado. Esto hace que la dimensión fundamental de la existencia, al menos en cuanto esquematizada por el sujeto, sea temporal. La existencia, de una u otra manera, sería lo que se da en el tiempo, lo que lo llena.

Claro está que no todas las maneras de darse en el tiempo son iguales, distinguiendo Kant tres diversos modos del darse esto: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. Así, podemos decir que la existencia puede aparecer como permanente, como necesaria y como simultánea, implicando esta última una relación entre al menos dos existencias. Son ellas maneras de aparecer, o de captar, lo existente. Sin embargo, es la permanencia la que, en última instancia soporta a las otras maneras, ya que sin ella no habría ningún punto de referencia para hablar de las otras. Afirma Kant: "Sólo mediante lo permanente recibe la *existencia*, en diferentes partes de la serie temporal sucesiva, una *magnitud* llamada *duración*. Pues en la mera sucesión, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando y jamás tiene la menor magnitud: Sin ese permanente no hay pues relación alguna de tiempo" (36). Fijémonos que será la permanencia el concepto fundamental para postular la existencia, como ya se había insinuado cuando vimos que para la captación de lo interno y temporal mismo hacía falta la referencia a algo externo permanente. Ahora se ve como, incluso dentro de lo temporal mismo, es la permanencia la que permite las otras relaciones temporales.

Esta importancia de la permanencia en la captación de la existencia se pone de patente al analizar Kant el concepto de sustancia, del cual dice: "El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia" (37). Hay que recordar además que, para Kant, todo "cuanto cambia o puede cambiar, pertenece sólo al modo como esa sustancia o esas sustancias existen y, por lo tanto, a sus determinaciones" (38).

La permanencia, pues, es la principal manera que tenemos de captar la existencia; pero será la sucesión la que nos permita ordenar lo existente gracias a la ley fundamental: la ley de causalidad, la cual para Kant no tiene, en el fondo, otra base que la sucesión y el orden temporal. Para él una

causa es lo que anteceda al efecto, y viceversa, de manera regular, no implicando esta ley una relación realmente inherente entre la causa y el efecto. Con esta cierta subjetivización pretende Kant salvar dicha ley del ataque que le había sido lanzado por Hume, de la misma manera que había renunciado a las nociones de tiempo y espacio absolutos para evitar las contradicciones a que ellas nos llevaban.

En efecto, así, como opinaba que las leyes mediante las cuales ordenamos a los fenómenos no existen propiamente en éstos, sino en relación con el sujeto en tanto ese sujeto les aplica su entendimiento; igualmente afirma, al finalizar la "Estética" y refiriéndose al espacio y al tiempo, que es el atribuirle a dichas formas de la sensibilidad una realidad objetiva, externa, lo que hace que todo se reduzca a puras apariencias, como se ve claramente en Berkeley. Un buen ejemplo del uso que hace Kant de conceptos como el de espacio, con lo cual aclaro de paso que todo lo anterior está lejos de implicar que la existencia sea puramente temporal, se da cuando, analizando el concepto de cuerpo, propone que eliminemos de él todo lo que la experiencia nos da, como el calor, la dureza, el peso, la impenetrabilidad, etc. De dicho análisis había concluido Berkeley que no permanecía absolutamente nada; Kant, en cambio, dice que permanece el espacio que ocupaba dicho cuerpo, y que de éste no podemos prescindir.

Resumiendo, podemos ver que mientras para Berkeley la naturaleza es un conjunto de percepciones puramente mentales, que se presentan en un cierto orden que captamos por experiencia, y que se diferencian de otras percepciones tan sólo por su orden y vivacidad, pero que no reflejan nada que no sea mental; para Kant el mundo es, en sus propias palabras, una suma de fenómenos, que tienen como base las sensaciones, cuyo origen es externo aunque no podamos conocerlo, y cuyo orden es universal y necesario en virtud de que responde a un conjunto de conceptos a priori que no derivan de la experiencia, y en base a los cuales estructuramos los fenómenos, convirtiéndolos en auténticos objetos. En ambos filósofos el sujeto es, como hemos visto, activo en la construcción del mundo; sólo que en ambos casos dicha construcción es efectuada mediante procesos diferentes y usando materiales igualmente diversos.

El yo

Ha quedado claro como, para Berkeley, la

realidad de una idea consiste en ser percibida, no teniendo las ideas existencia fuera de la mente. Es obvio, por tanto, que debe haber un sujeto que las percibe, en cuya mente existan, y que no sea en sí mismo una idea. Esto es lo que afirma Berkeley cuando dice: "Además de esta inconmensurable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etc. Este ser activo que percibe es lo que llamamos *mente, alma, espíritu, yo*. Con las cuales palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo que es enteramente distinto de ellas, dentro de lo cual existe; o, lo que es lo mismo, algo por lo cual son percibidas; pues la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida" (39).

Sin embargo, este tema del yo, del espíritu, es uno de los que parece haber puesto más en aprietos a Berkeley, cuya concepción del espíritu es una de las que más varían incluso dentro de su primera etapa, que es la que aquí se analiza. Más aún, el *Commonplace*, que si bien es cierto está constituido por una serie de pensamientos separados unos de otros, fue escrito aparentemente en una cantidad corta de tiempo (1707-1709) contiene serias incongruencias al respecto, mientras que en otros temas ya se nota una mucho mayor coherencia. Así, mientras en 478 nos afirma que: "El alma es, hablando estrictamente, la voluntad, y como tal es diferente de las ideas", dice luego en los 577 y 580 que el alma, la mente, no es más que "un cúmulo de percepciones. Elimine las percepciones y habrá eliminado la mente, ponga las percepciones y habrá puesto la mente".

Un estudio cuidadoso de la obra de Berkeley deja claro que la posición que se impone es la primera, estableciéndose una separación neta y radical entre el ser de las ideas y el de los espíritus, lo que queda claro en los *Principios* al decirnos: "*Espíritu e idea* son cosas tan completamente distintas que cuando decimos *que existen, que las conocemos*, etcétera, se han de tomar estas palabras en diferente sentido para uno y otras" (40). Tal diferencia radical la encuentra Berkeley analizando las características de las ideas y los espíritus. Mientras las primeras son totalmente inertes y pasivas, los segundos son pura actividad, tanto de producción como de percepción y relación de ideas. Estas diversas actividades que ejerce el espíritu produce la diferenciación que Berkeley encuentra en el seno del espíritu, aunque no desarrolla este punto con

claridad como sí lo hace Kant. Nos dice Berkeley: "El espíritu es un ser simple, indiviso y activo: en cuanto percibe las ideas se llama *entendimiento*, y en cuanto las produce y opera sobre ellas, se llama *voluntad*" (41).

Había quedado claro que para Berkeley hay dos maneras básicas de que el espíritu tenga ideas: por una parte que las perciba, por otra que las produzca él mismo. Esta diferenciación, si bien es cierto que se cumple al fijarse en un espíritu concreto desaparece al considerar las ideas en general, ya que en este plano absolutamente todas son producidas por algún espíritu. Esto es así ya que para Berkeley el ser mismo de las ideas implica inactividad, inercia, pasividad; razón por la cual ninguna idea puede producir absolutamente nada. Esto hace, por ejemplo, que la naturaleza, (no introduciendo en ella a los espíritus), por ser tan sólo un conjunto de ideas, sea totalmente inactiva e incapaz de producir nada. Por esto, en última instancia lo único que puede existir son espíritus e ideas producidas por estos espíritus, las cuales existen tan sólo en ellos. Fue esta una de las primeras conclusiones a que llegó Berkeley, como lo prueba el siguiente pasaje del *Commonplace*: "Propiamente hablando no existe nada excepto personas o cosas conscientes, y las otras cosas no son tanto existencias cuanto modos de existencia de las personas" (42).

Sobre esta idea insiste en los *Principios*, en donde afirma que los objetos son tan sólo cosas que percibimos, y que lo único que percibimos son nuestras propias ideas, ya sean producidas por nosotros o introducidas en nuestra mente por otro espíritu. De aquí pasa Berkeley con gran coherencia lógica, a afirmar que las únicas sustancias son las espirituales, las que son capaces de percibir y producir. Por mucho que nos esforcemos en concebir la existencia de cuerpos externos, no hacemos otra cosa que contemplar nuestras propias ideas.

Con todo lo anterior, surge un problema del cual Berkeley es consciente, por lo que trata de resolverlo. Si nosotros conocemos tan sólo ideas, y nuestro espíritu no es una idea, ni puede ser reflejado por una de ellas ya que como hemos visto una idea sólo se puede parecer a otra idea, ¿cómo conocemos nuestro propio espíritu y, peor aún, cómo conocemos a los otros espíritus? Nos dice el autor: "Es tal la naturaleza del *espíritu*, o eso que actúa, que no puede ser percibido por sí mismo sino solamente por los efectos que produce" (43), para recalcar después que la existencia de los

otros espíritus solamente se puede conocer por las ideas que despiertan en nosotros. Es más, en el tercero de los *Diálogos* va aún más allá, afirmando que "no poseemos ni una evidencia inmediata ni un conocimiento demostrativo de la existencia de otros espíritus finitos", aunque advierte que: "de aquí no se sigue que estos espíritus se hallen en el mismo plano de las sustancias materiales" (44). Tal afirmación plantea varias dificultades, especialmente si recordamos que Berkeley, en los mismos *Diálogos*, afirma que si bien es cierto que no puede haber error con respecto a las ideas que se perciben inmediatamente, éste se produce, en cambio, en las inferencias que hacemos partiendo de las percepciones; lo que hace que pueda haber error en nuestra inferencia de la existencia de otros espíritus finitos y del mismo espíritu infinito; el cual para Berkeley es, en todo caso, más evidente que los finitos. Tratando de resolver el problema, había planteado en los *Principios* que hay que reconocer que aunque no tengamos una idea clara del espíritu, ni de las operaciones que éste realiza, sí debemos tener alguna noción de ello, ya que entendemos el significado de palabras tales como espíritu, querer, amar, odiar, etc. La prueba de que las entendemos la ve Berkeley en que podemos hacer negaciones y afirmaciones sobre ellas. Incluso llega a la conclusión, de gran sabor kantiano, de que aprehendemos nuestra existencia por la "reflexión o sentido interno", y la de los otros espíritus por la razón.

La respuesta que da a la dificultad planteada introduce, sin embargo, dos nuevas dificultades en el sistema: a) podría alegarse, contrariando lo tantas veces afirmado por Berkeley, que tenemos alguna noción de la materia ya que la gente entiende el significado de esta palabra (debido a que se puede hacer, y Berkeley mismo lo hace, afirmaciones y negaciones sobre ella); b) se introduce un conocimiento no perceptivo, por razonamiento e inferencia, del que tanto había desconfiado el autor. A lo anterior, hay que agregarle el hecho de que no se da ninguna diferencia entre noción e idea, aunque sabemos que no podemos tener de los espíritus ni de sus operaciones idea alguna. Creo que aquí está la causa de que tantas personas vean en el pensamiento de Berkeley un caso de solipsismo ya que aunque él se aleja de tal posición, lo hace a costa de introducir problemas en su sistema. Esto posibilita el que alguien que conozca sus principios generales, pero no así sus detalles, llegue mediante una correcta aplicación de tales principios, a una

posición solipsista.

Este tipo de dificultades es evitada por Kant ya que éste reconoce que no tenemos un auténtico conocimiento de lo que sea el yo en sí mismo, pudiendo conocer tan sólo su aspecto fenoménico. Además, la posición general al respecto es muy diferente, así como los supuestos con los cuales se cuenta para trabajar. Claro está que aparecen aquí nuevos problemas.

En primer lugar, el yo habrá de ser siempre fenoménico, ya que es captado a través del sentido interno, por lo que o se niega dicho sentido, lo cual sería absurdo, o se acepta que todo lo captado en él es fenómeno. Se elimina así la posibilidad de una intuición meramente intelectual de nuestro yo, a la manera que se da en Descartes por ejemplo. Ahora bien, el hecho de que Kant niegue que el yo pueda ser captado de otro modo que como fenómeno, no hace que tome en cuenta la posibilidad, como sí lo hizo Berkeley, de que sea un puro conglomerado de percepciones; ya que siempre hay que presuponer aquí, tanto para su existencia, como para la existencia de los objetos, un conjunto de factores apriorísticos que son propiedad del sujeto, y en base a los cuales se percibe tanto a sí mismo como a lo externo. Realmente el yo no es más que una de las parcelas de la experiencia, aunque sea la que fundamenta las demás. En relación a esto afirma Cassirer: "La autoconciencia empírica no precede en el tiempo ni intrínsecamente a la conciencia empírica del objeto, sino que la totalidad de la experiencia se desdobra para nosotros en la esfera de lo 'interior' y la de lo 'exterior', del 'yo' y del 'mundo' a través del mismo proceso de objetivación y determinación" (45). De hecho, cuando Kant hace depender la captación de mi yo mediante el sentido interno, a la intuición del sentido externo que me hace estar en contacto con algo puramente externo, pareciera darle en cierto modo la razón a lo expuesto por Cassirer, pero siempre queda duda en cuanto a si hay o no algún tipo de preeminencia del sujeto sobre el objeto construido por éste. De un lado, el mismo sujeto pareciera ser una construcción puramente fenoménica entre todas las demás, lo que lleva al mismo Cassirer a afirmar que el auténtico problema que aquí se plantea no consiste en la posible unidad de la experiencia, que constituiría más bien lo originario y necesario, sino más bien en la dualidad, en el desdoblamiento de la experiencia en dos campos distintos. Es indudable que tiene razón al afirmar que existe un sistema fundamental y co-

mún de reglas de la experiencia, que están al margen de la antítesis objeto-sujeto, ya que por medio de ellas captamos y construimos toda experiencia. Sin embargo, ¿pasará lo mismo con el objeto de la experiencia?, ¿tendrán ambos campos, el interno y el externo, la misma importancia? Hay que aclarar, en primer lugar, que de una u otra manera todo objeto es interno, ya que todos ellos son construcciones subjetivas en el sentido kantiano del término, siendo lo totalmente externo incognoscible. Extremando el análisis, y sin ánimo de establecer paradojas, podría afirmar que, en cierto sentido, lo externo mismo es interno; ya que el concepto fundamental que permite constituirlo, el espacio, es una forma a priori del sujeto. Con esto, lo interno empezaría a tener cierta preeminencia sobre lo supuestamente externo.

Recordemos que del mundo de las cosas en sí no podemos, a primera vista, afirmar nada que tenga que ver con tales formas a priori. Kant establece de hecho que "si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecería toda constitución, toda relación de los objetos en el espacio y en el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros" (46). Todo esto desemboca en la necesidad de una unidad sintética de la percepción, ya que "sólo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* mismas, es decir, que la unidad *analítica* de la apercepción no es posible sino presuponiendo alguna unidad *sintética*" (47). Si no fuera así, si no se postulara una conciencia que comprendiera lo múltiple de la representación, no podría llamar *mías* a las representaciones que tengo, y en consecuencia "tendría un yo tan abigarrado y diferente, como representaciones tuviese conscientes". Por esto, llega Kant a decir que la unidad sintética de la apercepción es la base en donde habrá de fundarse todo uso del entendimiento, toda posibilidad de una filosofía trascendental. O sea, que si bien es cierto que hay una íntima unidad de la experiencia, ya que toda ella obedece a los mismos fundamentos, y en esto tiene razón Cassirer; no toda ella tiene la misma preeminencia, y en esto no la tiene. No debemos deducir de ello, claro está, que la experiencia interna de la conciencia pudiera bastarse a sí sola, ya que Kant es tajante al afirmar que dicha experiencia necesita, para darse, del pensa-

miento de algo externo existente; son exigidos los objetos exteriores para, confrontándose con ellos, llegar a adquirir conciencia de nuestra unidad perceptiva, pero todo esto es posibilitado en última instancia, por la unidad sintética de la apercepción que se hace necesario postular.

Hay que recalcar que tal postulación de un yo, aunque necesaria, no implica un conocimiento del mismo, por lo que aclara Kant: "Cierto que la representación 'yo soy', la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que enuncia en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero aún no un conocimiento del mismo" (48). ¿Es posible este conocimiento? Sólo hasta cierto grado, ya que en un sentido que no sea estrictamente fenoménico, el YO que piensa no es sino "un sujeto trascendental de los pensamientos = X, el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados".

Fenoménicamente, dirá Kant, sí podemos tener conocimiento del yo. Con esto llegamos a lo que considero es uno de los problemas más fuertes que se presentan en esta concepción, problema que es más bien fácil de percibir: si el yo es un fenómeno, ¿quién es el sujeto que construye dicho fenómeno, ante qué o quién se aparece como tal? Este problema, que no es planteado por Kant, creo yo que deriva de la equiparación que él hace entre la incognoscibilidad de las cosas en sí, con la supuesta incognoscibilidad del yo como nómeno, que sólo superará por vía de la moral. Esto lo lleva a algo curioso: mientras Kant da como indudable la existencia de gran cantidad de conceptos y formas a priori en el sujeto, hace del sujeto mismo, que es su único portador, algo incognoscible, dudoso. De hecho, Kant plantea como situadas al mismo nivel la existencia del alma y de Dios, cuando su sistema pareciera llevarnos a la existencia indudable del sujeto, no sólo como fenómeno captable igual que los demás fenómenos, sino como asiento de la estructura misma constructora de lo fenoménico. Así, si bien es cierto que sin el apoyo de tal estructura "sería tan imposible hablar de un yo empírico como hablar de un objeto de la naturaleza", creo que la afirmación tajante de la existencia, junto con su análisis, del yo trascendental, pudo haber sido intentado ya en la *Crítica de la Razón Pura*. Derivan este y otros problemas, también, de hacer el espacio y tiempo exclusivamente formas a priori de la sensibilidad,

sin ningún tipo de existencia no-subjetiva, con lo que hace casi imposible ya no sólo el conocimiento, sino la simple referencia a lo que no sea fenoménico. Probablemente un análisis a fondo de las exposiciones metafísicas y trascendentales del tiempo y espacio ayudará a solventar este problema.

Kant y la cosa en sí

Uno de los problemas más agudos planteados por la *Crítica* es el de la existencia de las cosas en sí, del cual se han dado varias interpretaciones. Dice por ejemplo Goldman: "Una vez aceptada la cosa en sí como idea trascendental, se la designa también como causa de los fenómenos, como lo que aparece en éstos, etc. Esos son los pasajes que de continuo citan los críticos. Pero no advierten bien que en modo alguno se trata de una prueba a favor de la existencia de las cosas en sí, puesto que por el contrario esos pasajes suponen que ya se ha admitido la cosa en sí como idea trascendental" (49). Esto, en mi opinión es falso, ya que de las cosas en sí lo primero que se afirma es, justamente, el que son el verdadero e incognoscible correlato de nuestras representaciones. Así, afirma Kant en la "Estética": "lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, es decir, la cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo" (50), concluyendo en la misma "Estética" algo de sumo interés: "Pues en el fenómeno son siempre considerados los objetos, y así las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado; sólo que en cuanto esa cualidad depende del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, diferénciase dicho objeto, como fenómeno, de sí mismo como objeto en sí" (51). La importancia del anterior texto es que refuta la identificación hecha por Goldman entre cosas en sí e ideas trascendentales, o de la razón; ya que mientras las cosas en sí son correlatos de los objetos de nuestra sensibilidad, las ideas de la razón, en cambio, son fundamentalmente tres: Dios, el mundo y el alma. El problema se complica si recordamos un tercer término kantiano que se usa para estos entes no cognoscibles: nómeno. Se ha discutido si es válido o no igualar a las cosas en sí con los nómenos; en todo caso, y al margen de esta discusión, sí parece obviamente inconveniente igualarlos a ellos con las ideas de la razón, consistiendo su parecido

en su incognoscibilidad teórica, así como en su uso regulativo.

La interpretación de Cassirer tiende también a una cierta igualación de estos conceptos, así como a negar su existencia. Antes de tratar de defender la tesis contraria será bueno llamar la atención sobre dos puntos que trata Cassirer, y que son de bastante utilidad: a) "La idea de que existe, más allá de todo nuestro conocimiento empírico-fenomenico, un mundo escondido de 'cosas en sí' incognoscibles, idea que con tanta frecuencia se ha considerado como la sustancia de la doctrina kantiana, es en realidad la convicción imperante en toda la filosofía del siglo XVIII" (52); b) la idea de que el concepto mismo de cosa en sí, de objeto no sensible, evoluciona a lo largo de la *Crítica*. El ve tres fases en este proceso, en las cuales el posible objeto absoluto sería: primero, el correlativo de la pasividad de lo sensible; segundo, la contraimagen de la función objetivadora del concepto puro y; tercero, el esquema del principio especulativo de la razón.

La primera de las dos ideas expuestas, la de los antecedentes del concepto kantiano de la cosa en sí es indudablemente cierta, y citaré a modo de ejemplo un texto de Berkeley, uno de los principales impugnadores del concepto, que corresponde al 832 del *Commonplace*, siendo por lo tanto anterior al nacimiento mismo de Kant, y que dice: "Los filósofos hablan mucho de la distinción entre cosas absolutas y relativas, o entre cosas consideradas en sí mismas, y las mismas cosas consideradas con respecto a nosotros. Yo sé lo que ellos quieren decir por cosas en sí mismas, y es un sinsentido, pura jerigonza". O sea que el hablar de cosas en sí era tema pre-kantiano.

Con respecto a la idea de la evolución del concepto de cosa en sí, hay que verlo con más cuidado. Es mi opinión que, si bien es cierto que el concepto en sí sufre ciertas variaciones a lo largo de la *Crítica*, la profunda diferencia en los textos que a ella se refieren debe ser explicada, al menos en gran parte, por la diversidad de puntos de vista en que es situado dicho concepto en las diferentes partes de la obra. Así, en la "Estética", que lo que trata es de nuestras percepciones, de la construcción de los fenómenos en base a sanciones y formas puras de la sensibilidad, la cosa en sí cumple la función de correlato de nuestras percepciones, de causa no sensible de nuestras sensaciones. La limitación en cuanto al tratamiento del concepto de cosa en sí está marcada, y convenientemente res-

petada, por la limitación del tema de la "Estética", y no se puede afirmar como lo hace Cassirer que éste sea un "estrecho círculo visual". Haberlo hecho de diferente manera sería confundir las cosas.

En la "Analítica" el enfoque cambia, ya que cambia también el tema. Si en la "Estética" se trataba de la constitución de los fenómenos, que no nos dan todavía auténtico conocimiento, por lo que no era prioritario el analizar a fondo la incognoscibilidad de las cosas en sí; en la "Analítica" se trata la constitución de nuestros conocimientos a partir de los fenómenos, las síntesis de la imaginación y las categorías. Aquí enfatiza Kant, en perfecta armonía con el tema, tanto nuestra incapacidad de conocer tales objetos, como el uso puramente negativo, de límite, que tiene éstos en dicha constitución. La cosa en sí sigue siendo, a grandes rasgos, la misma; lo que ha variado grandemente es su función. Kant está interesado en la "Analítica", con el fin de que no se le convierta todo en una pura apariencia, en negarle realidad objetiva absoluta y externa a los que nosotros conocemos. La confrontación de 'nuestros' objetos con las cosas en sí, que serviría de *conceptos* límites, le es útil. Nos dice Kant en el Tercer Capítulo de la Analítica ("Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos"), en donde expone sus ideas fundamentales al respecto: "cuando a ciertos objetos, como fenómenos, les damos el nombre de entes sensibles (*phaenomena*) distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos, ya en nuestro concepto va implícito el colocar, por decirlo así, frente a ellos, o bien esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí mismos (aunque ésta no la intuimos en ellos) o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos; como objetos pensados sólo por el entendimiento, y los llamamos *entes inteligentes* (noumena)" (53). Así, el concepto mismo de cosa en sí va implícita en nuestro concepto de objeto-para-nosotros, lo que sucede es que, "no conocemos más especie de intuición que la nuestra sensible, ni más especie de conceptos puros que las categorías, y ninguna de las dos es adecuada a un objeto suprasensible" (54), éste estará siempre fuera de nuestro medio de acción cognoscitiva. Esto hace que, referente a nuestro conocimiento, la cosa en sí se convierta en un mero concepto límite, cuyo uso es negativo, en cuanto señala las fronteras de dicho conocimiento, pero es incapaz de extender éste. Por eso Kant afirma: "El concepto "en"

de nómeno es pues sólo un *concepto-límite*, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad, tiene por tanto sólo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente”, por lo que concluye: “El concepto de nómeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo no sólo admisible sino hasta inevitable” (55).

Realmente, no se han enfatizado lo suficiente todos los aspectos de esta inevitabilidad, ya que ésta se ha creído ver tan sólo en el aspecto epistemológico, en el cual está fuera de toda discusión, por ser los textos kantianos unánimes y contundentes al respecto. El problema está en el campo ontológico, dentro del cual se ha afirmado la inexistencia de las cosas en sí. Creo que hay varias razones para creer lo contrario. Primero que nada, expone Kant en varias partes de su obra como para la captación misma del sujeto, se hace necesaria la existencia de algo permanente externo al sujeto, para que éste pueda aprehenderse en su esencial temporalidad. Así, aún el mismo sujeto, del cual pretenden extraer la totalidad de lo real los que niegan a las cosas en sí, presupone la existencia de algo externo. Claro está que se podría alegar que lo externo por antonomasia, el espacio, es también en sí mismo interno, por ser una forma pura a priori de la sensibilidad. Recordemos, sin embargo, que de tales formas se dan en la *Crítica* dos exposiciones fundamentales: la metafísica y la trascendental. En la exposición metafísica aparecen ambas formas en su pureza absoluta, como conceptos totalmente pertenecientes al sujeto, ajenos a toda construcción y exterioridad. Pero en la exposición trascendental, se exponen ambas formas en su relación con las sensaciones, que no son ni puras ni a-priori, con lo que ambas formas adquieren algo de empírico; y si bien es cierto que siguen respondiendo a la estructura apriorística del sujeto, también responden ahora a las sensaciones, ya que de no ser así no podríamos captar éstas en base a dichas formas. Pareciera que ya ni tiempo ni espacio son, a este nivel, totalmente subjetivos. Es este un tema cuyo desarrollo global sobrepasa con mucho los objetivos del presente trabajo, sin embargo hay que tenerlo en cuenta para una cabal comprensión del concepto de cosa en sí.

Otro motivo para afirmar la existencia de las cosas en sí, es que son éstas las que diferencian el idealismo trascendental kantiano de otras formas de idealismo en las que se postula que toda realidad es, fundamentalmente, mental. Recordemos que los intentos de llevar a su filosofía por tales ca-

minos fueron desmentidos por Kant mientras estuvo vivo. Por otro lado, él siempre luchó por diferenciar su filosofía de aquéllas como las de Berkeley, en las que se da un total inmaterialismo. Realmente, siento que, sin las cosas en sí, el sistema de Kant se desploma por su base, convirtiéndose en una pura tautología que no nos dará cuenta, en última instancia, de ninguna realidad. La constante y profunda atención con que trató los temas de la ciencia y la moral le alejan de tal tipo de posiciones. En ciencia, porque su profundo conocimiento de las diversas disciplinas científicas en que se interesó, le deben haber dado la convicción de que tales campos no pueden ser un puro juego mental sin ningún asidero objetivo. En moral, porque la negación de la existencia de los nómenos, con la consiguiente reducción de la realidad a lo fenoménico, haría caer por su base toda moral que no adolezca de un total relativismo. En conclusión, no tenía Kant ningún motivo para pensar que las cosas en sí, los nómenos, fueran una pura abstracción mental; y sí muchos para creer en ellos y en su existencia. Lo propio de la posición kantiana al respecto es, pues, postular su incognoscibilidad por la razón pura, pero jamás el negarlos como entes. Esto último es cosa de sus sucesores e intérpretes, y con los cuales Kant, sin lugar a dudas, habría estado en desacuerdo.

Berkeley y Dios

Ha quedado claro como para Berkeley las ideas tienen dos características fundamentales: a) el existir tan sólo en alguna mente que las produzca o perciba, y b) el ser totalmente inertes. Ya que la sustancia, a su vez, implica actividad y existencia propia, se concluye que “no hay otras sustancias sino las espirituales” (56). Todas las ideas, entonces, habrán de ser producidas por alguna sustancia espiritual, ya que el carácter inerte que las define no permite que una idea derive de otra idea.

En el concepto de naturaleza de Berkeley, vemos como el carácter de realidad del mundo no le viene a éste ni de un factor externo, ya que no es la referencia a un mundo de sustancias corpóreas lo que le da tal realidad; ni de un factor interno tampoco, como podría ser en Kant con el aparato apriorístico; ya que las relaciones que establece y capta el sujeto en el seno de sus representaciones, son arbitrarias. Sin embargo, insiste Berkeley constantemente que hay una diferencia grande en el orden y vivacidad que caracterizan a las ideas cuya

producción no depende de nosotros, y el desorden y la debilidad de las ideas que son producto nuestro. En base a esta diferenciación se mantiene la distinción entre la realidad y lo quimérico, el mundo y los sueños. Ahora bien, ya que el factor ordenador de las ideas no está ni en los objetos externos ni en el sujeto, pero este orden de hecho se da, debe haber algo que lo garantice, y para Berkeley este algo es Dios. Ya desde el *Ensayo*, se había dicho al final de la investigación sobre la visión que “podemos concluir razonablemente que los objetos propios de la visión constituyen un lenguaje universal del Autor de la naturaleza” (57). Así, las llamadas cosas reales pasan a ser las ideas producidas por Dios, en contraste con las que producimos nosotros, llamadas vulgarmente ideas. Esto es lo que afirma explícitamente Berkeley en los *Principios*, al decirnos: “Las ideas impresas en el sentido por el autor de la naturaleza se llaman *cosas reales*; y las despertadas en la imaginación, por ser menos regulares, de menor viveza y mayor variabilidad, se llaman propiamente *ideas o imágenes de las cosas* que copian y representan” (58). El cómo hace Dios para transmitirnos las ideas que desea, es algo que ha originado discusiones. Afirman algunos autores, y podría creerse a primera vista, que Dios utilizaría ciertos intermediarios en este proceso, que no serían otros que los objetos. En esta interpretación, el mundo sería concebido a la manera usual, con la particularidad de que se mantendría existiendo en tanto una mente lo perciba. La insistencia de Berkeley en que dentro de su sistema el mundo sigue tan real como siempre, pareciera apoyar dicha interpretación. Sin embargo, creo que no es la correcta. Me parece que tal intermediario no existe, imprimiendo Dios directamente las ideas en nuestra mente. De hecho, adelantándose el autor a una interpretación como la primera que he expuesto, mediante la cual se le daría alguna entrada a la materia en su sistema, la desecha sin ningún género de duda en los *Principios*, dejando sentada su posición de la siguiente manera: “Alguien replicará tal vez que la *materia*, aún sin ser percibida por nosotros, lo es sin embargo *por Dios y para El es ocasión* de provocar las ideas en nuestra mente. (...)

Respondiendo a esto, diré, que, sentada ya la noción de materia, no se trata aquí de discutir la existencia de una cosa distinta del *espíritu* y de la *idea*, de percibir y de ser percibido, sino de saber si hay ciertas ideas (¡no sé de qué especie!) en la mente de Dios, que le sirvan como señales o notas

para determinar en nosotros sensaciones o ideas de modo uniforme (...).

Esta noción de la materia me parece tan extraña que no merece siquiera los honores de la refutación” (59). Una vez más, se pone en evidencia el absoluto y total inmaterialismo que caracteriza a Berkeley.

Lo anterior lo lleva a interesantes consecuencias. Por ejemplo, si el orden y la uniformidad de las ideas dependen de la voluntad de Dios, resulta obvio que dicho orden en modo alguno es necesario, y no es inherente a las ideas mismas. En el fondo, Dios lo mantiene por su bondad, pero lo varía cuando así lo desea, como en el caso de los milagros, de los que apunta agudamente Berkeley que no los hace Dios a menudo porque perderían efecto. Tal voluntarismo en la naturaleza, idéntico al voluntarismo que caracteriza a las ideas por nosotros producidas, ya había sido planteado en el 884 del *Commonplace*, en donde dice: “No creo que las cosas sucedan por necesidad, ni es necesario la conexión entre cualesquiera ideas. Todo es resultado de la libertad, todo es voluntario”. Incluso, llega a afirmar en los *Diálogos* que una de las ventajas que representa su concepción para la física, consiste en que el orden universal se explica por medio de la providencia divina. Indudablemente tenía Berkeley en este punto una concepción de acentuado corte medieval; lo que se muestra en su llamada a los investigadores de la naturaleza para que, siendo el mundo entero la obra de un agente sabio y bueno, se ocupen en averiguar las causas finales de las cosas, no tratando de encontrar otras que no sean las espirituales.

Pueden hacerse varias observaciones con respecto al concepto de Dios que nos da Berkeley, así como acerca de la función que cumple en su sistema. Aquí expondré tan sólo tres, por el interés que presentan. En primer lugar, Berkeley ha afirmado repetidas veces, principalmente durante sus ataques a los conceptos de materia y de cosa en sí, que no deben explicarse las ideas y representaciones, que son sensibles, por algo que no lo es; preguntándose, por ejemplo, en los *Diálogos*: “¿Cómo puede suponerse que la realidad de lo que es intangible sea una prueba de algo tangible que existe realmente? ¿O la de lo que es invisible la de una cosa visible, o en general, la de algo que es imperceptible de que algo perceptible existe?” (60). Sin embargo, él explica todo lo sensible, las ideas, las representaciones, en base a lo insensible, a lo intangible: la sustancia espiritual.

En segundo lugar, uno de los argumentos de Berkeley en contra de los materialistas, es una nueva versión del viejo problema de la comunicación de las sustancias, tan claramente planteado en autores como Descartes, y que hace a Berkeley decir que "aún concediendo a los materialistas que existan los cuerpos externos, no por eso explican mejor la producción de ideas, ya que ellos mismos se declaran impotentes para comprender como puede actuar un cuerpo sobre el espíritu, o como un cuerpo pueda imprimir una idea en la mente" (61). En Berkeley la comunicación entre cosas tan diferentes como las ideas (totalmente inertes) y el espíritu (pura actividad), está lejos de ser explicada satisfactoriamente. Como se ve, el problema le rebota de una nueva manera.

Otra dificultad que habría que tratar de aclarar es la siguiente: las ideas no tienen existencia propia porque son incapaces de percibir, consistiendo toda su realidad en ser percibidas por un sujeto. ¿Qué pasa con el espíritu humano? ¿Depende para su existencia de Dios, de que éste lo produzca y perciba, o tiene percepción por sí mismo, no necesitando de Dios para subsistir, por poder percibir

siempre, al menos, sus propias ideas? Tal problema no es planteado por Berkeley.

Con todo, no es aquí mi intención la de detenerme en pequeños problemas, que a la larga pueden ser explicados sin salirse del sistema mismo, sino la de mostrar como el pensamiento berkeleyano (que tiene fama de poseer una gran coherencia lógica interna), es un pensamiento que, por la vastedad de su tema, así como por su ambición explicativa, se ve arrastrado a contradicciones internas: De este tipo de situación, antinómica por naturaleza, partirá Kant pocos años después en su monumental intento por superarla. Con todo, queda claro a través de lo visto que, si bien el sistema kantiano es más completo y elaborado que el de Berkeley, respondiendo más a la 'realidad', no puede escapar tampoco a dificultades que, sin cesar, aparecen ante el pensamiento humano. Son problemas que, como dice el mismo Kant, aunque planteados necesariamente por el hombre, es éste incapaz de solucionarlos de manera definitiva.

Es esto, casualmente, lo que hace que la filosofía no se detenga.

NOTAS

(1) Cassirer, E. *El problema del conocimiento*. Vol II. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, Trad. Wenceslao Rocas, 1974. pp. 400-1.

(2) Cf. Chevalier, J. *Historia del pensamiento*, Vol. III, Ed. Aguilar, Madrid, Trad. José Antonio Míguez, 1969. p. 465.

(3) *id.*, p. 466.

(4) Berkeley, G. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Ed. Aguilar, Trad. Manuel Fuentes Benot, 1973. 111.

(5) *id.*, XLIX.

(6) *id.*, XXV.

(7) *id.*, XLIII.

(8) *id.*, XII.

(9) *id.*, XIV.

(10) Goldman, L. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu editores, Buenos Aires, trad. José Luis Etcheverry, 1974.

(11) Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Ed. Porrúa, México, Trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, 1972, p. 43.

(12) *id.*, p. 56.

(13) Cassirer, *op. cit.*, p. 401.

(14) Kant, *op. cit.*, p. 41.

(15) *id.*, p. 45.

(16) Cassirer, *op. cit.*, 593 n.

(17) *id.*, p. 251.

(18) Berkeley, *op. cit.*, CIX.

(19) Kant, *op. cit.*, p. 30.

(20) *id.*, p. 97.

(21) *id.*, p. 98.

(22) *id.*, p. 105.

(23) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. Ed. Aguilar, Buenos Aires, Trad. Pablo Masa, 1968, p. 25.

(24) Berkeley, G. *Commonplace Book*. 517a (Se emplea la numeración de Luce) en Berkeley's Philosophical Writings, Coollier Books, London, Ed. by David M. Armstrong, 1969, p. 359-60.

(25) Berkeley, G. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. LXXVII.

(26) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. XXX, p. 74.

(27) *Ibid.*

(28) *id.*, LXV, p. 98.

(29) Berkeley, G. *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, Trad. V. Viqueira, 1952, p. 119-20.

(30) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. XXIII, p. 70.

(31) Kant, *op. cit.*, Prefacio a la 2^o edición, p. 23n.

(32) *Ibid.*

(33) Cassirer, *op. cit.*, p. 679.

(34) Kant, *op. cit.*, p. 130.

(35) *id.*, p. 271.

(36) *id.*, p. 116.

(37) *id.*, p. 99.

(38) *id.*, p. 117.

(39) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. II.

(40) *id.*, CXLII.

(41) *id.*, XXVII.

(42) Berkeley, G. *Commonplace Book*. 24, en *op. cit.*

(43) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. XXVII.

(44) Berkeley, G. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. p. 103.

(45) Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, Trad. Wenceslao Rocés, 1968, p. 233.

(46) Kant, *op. cit.*, p. 52.

(47) id, p. 81.

(48) id, p. 136.

(49) Goldman, L. *op. cit.* p. 131.

(50) Kant, *op. cit.*, p. 47.

(51) id, p. 56.

(52) Cassirer, E. *El problema del conocimiento*. Vol. II, p. 394.

(53) Kant, *op. cit.*, pp. 148-9.

(54) id, p. 163.

(55) id, p. 151.

(56) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. VII.

(57) Berkeley, G. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. CXLVII.

(58) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. XXXIII.

(59) id. LXX y LXXI.

(60) Berkeley, G. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. p. 90.

(61) Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. XIX.

BIBLIOGRAFIA

Berkeley, G. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Ed. Aguilar, Buenos Aires, Trad. Manuel Fuentes Benot, 1973.

Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. Ed. Aguilar, Buenos Aires, Trad. Pablo Masa, 1968.

Berkeley, G. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, Trad. V. Viqueira, 1952.

Berkeley, G. *Commonplace Book, and De Motu*, in Berkeley's Philosophical Writings.

Cassirer, E. *El problema del conocimiento*. Vol. II. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, Trad. Wenceslao

Rocés, 1974.

Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, Trad. Wenceslao Rocés, 1968.

Chevalier, J. *Historia del pensamiento*. Vol. III. Ed. Aguilar, Madrid, Trad. José Antonio Míguez, 1969.

Goldman, L. *Introducción a la Filosofía de Kant*. Amorrortu editores, Buenos Aires, trad. José Luis Etcheverry, 1974.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Ed. Porrúa, México, Trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, 1972.