# 3. El desarrollo de Kant desde monadologista físico a monadologista moral. (Ver. 05)

Emmanuel Kant (1724-1804), uno de los filósofos más influyentes en el mundo moderno, nació en Konigsberg (entonces parte de Prusia, y hoy parte de la Federación de Rusia, bajo el nombre de Kaliningrado), y vivió y enseñó allí durante toda su vida. Ante todo es más conocido como el autor de tres "Críticas"---la Crítica de la razón pura (1781 y 1787), la Crítica de la razón práctica (1788), que sucedió a otra obra sobre filosofía moral, la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), y la Crítica de la facultad de juzgar (1791)---a lo largo de la que desarrolló su llamado "idealismo trascendental".

En su temprana filosofía "pre-crítica", Kant propuso un tipo de filosofía natural, que combina elementos de la metafísica de Leibniz (transmitida a él principalmente por medio de Christian Wolff, el más influyente de los seguidores alemanes de Leibniz) con elementos de una filosofía natural asociada a Newton (la que también le fue transmitida por influencia de los filósofos alemanes anteriores). Durante este tiempo Kant formuló una hipótesis cosmológica para explicar la estructura del universo a partir de principios físicos (más tarde llamada la hipótesis de Kant-Laplace). A mediados de la década de 1760, las sucesivas reflexiones de Kant sobre la estructura del espacio y el tiempo en las que se refirió a problemas en la crítica leibniziana de la explicación de Newton dieron lugar a la tesis fundamental de lo que sería su idealismo trascendental, la tesis de la "idealidad trascendental" del espacio y del tiempo. De acuerdo con esta tesis, lo que experimentamos como la característica básica del espacio (su tri-dimensionalidad) y la del tiempo (su direccionalidad "unívoca" desde el pasado hacia el futuro) no son características de l amanera el espacio y el tiempo son "en sí mismos" , sino más bien resultan de la forma en que la mente "representa" objetos y eventos en su experiencia.

En la Crítica de la razón pura, la tesis del idealismo trascendental fue desarrollada en una teoría general de la forma en la que el pensamiento coherente sobre el mundo, y la experiencia del mismo, dependen de la propia "arquitectónica" cognitiva de la mente. En la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Crítica de la razón práctica, Kant vincula tales aspectos del funcionamiento teórico de la mente a lo que él tomaba por la característica más importante de la existencia humana, la capacidad humana para la libertad, tal como se manifiesta en la acción moral. En su trabajo posterior, que incluye la "tercera Crítica", la Crítica de la facultad de juzgar, que se ocupa del papel del juicio en la estética y (de hecho) en la biología, Kant trató de unificar los cuadros de la razón teórica, de la práctica---y, por implicación, dar cuenta de los seres humanos como conocedores del mundo, y como agentes libres en el mundo, que se encuentran en las dos primeras Críticas. Este intento de unificar estos dos cuadros tan diferentes de nosotros mismos, fue, a su vez, esencial para el trabajo de los posteriores "idealistas" alemanes que siguieron a Kant.

## 3.1 La pre-crítica monadología física de Kant y el problema mente-cuerpo.

A principios del siglo XVIII la influencia de Leibniz en Alemania se difunde principalmente a través de los escritos de Christian Wolff, y los primeros trabajos de Kant fueron concebidos en términos generales dentro de ese marco de Leibniz y Wolff. En su filosofía precrítica Kant siguió una "monadología" que estaba, como la de Leibniz, basada en una modificación de las sustancias aristotélicas. Sin embargo, Kant rechazó una característica central de Leibniz monadología---la idea de que la armonía legaliforme que existiría entre las mónadas---el tipo de armonía expresada en las leyes de Newton, por ejemplo---había sido pre-establecida por Dios de tal manera que negaba cualquier interacción causal entre substancias próximas. Es decir, se opuso a la concepción leibniziana de las mónadas como carentes de "ventanas", y quiso reafirmar la idea de interacción causal local o "influencia".[[1]](#footnote-23) Para el Kant temprano, las mónadas físicas que constituyen el mundo físico realmente interactuaban, y lo hacían de tal manera que la "fuerza" que constituye el núcleo activo de cualquiera mónada podría actuar en las propiedades de otras mónadas en su esfera de influencia, y provocar cambios en éstas. Además, como de acuerdo con la Tercera Ley de Newton, sobre la igualdad de acción y reacción, esta interacción era simétrica. En la misma interacción en la que la mónada A provocaba cambios en las propiedades no esenciales de la mónada B, por medio de la acción de las fuerzas activas de A, las fuerzas activas de B producían cambios en las propiedades no esenciales de A. Se podría, pues, decir que para Kant la "armonía" de la totalidad de las mónadas no era "preestablecida" sino lograda: era un producto de las interacciones reales entre las propias mónadas físicas. Pero mientras a la vez que pensaba que, de hecho, los cambios en cualquiera mónada eran provocados por la acción real de otra, Kant consideraba las regularidades en esas modificaciones como debiéndose a la existencia de un "esquema" en la mente de Dios. La monadología física de Kant combinaba, pues, elementos de la monadología de Leibniz con la filosofía natural de pensadores británicos como Newton y Locke, en una amalgama que Kant pronto comprobaría ser muy inestable.[[2]](#footnote-24)

Uno de los elementos centrales de la controversia entre Newton y Leibniz tenía que ver con sus diferentes concepciones del espacio y del tiempo. Mientras que Newton pensaba el espacio como un tipo de contenedor infinito que existe con independencia de las cosas en él contenidas, porque se trata de un atributo de Dios,[[3]](#footnote-25) Leibniz sostenía una teoría que diríamos relacional del espacio y del tiempo en la que la supuestamente vacía pero infinita magnitud absoluta de Newton se explicaría a través de las relaciones existentes entre las mónadas mismas. Las mónadas, entonces, no podían concebirse como existentes en el espacio y el tiempo, porque esta última concepción presupone la existencia independiente del marco espacio-temporal "en" el que están las mónadas. Al igual que con su teoría general, Kant también combinó aquí elementos de las posiciones respectivas de Leibniz y de Newton en algo que ultimadamente resultó ser una combinación inestable. Para Newton, los cuerpos materiales ocupaban espacio, pero Kant pensaba de las mismas mónadas físicas como algo simple, indivisible y sin la extensión necesaria para ser ocupar espacio. Las mónadas físicas parecían ocupar algún espacio particular en cada momento determinado sólo por las fuerzas que logran ejercer sobre otras mónadas, específicamente por sus fuerzas repulsivas.[[4]](#footnote-26) Esta idea de que una mónada punto ocupa espacio indirectamente en virtud de la "esfera de acción" de sus fuerzas de repulsión, le dio así a Kant una explicación del visible fenómeno de que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, sin tener que admitir al mismo tiempo la suposición de que estén compuestos de alguna "materia", cuyas propiedades primitivas incluyeran ser la de ocupar espacio.

Kant parecía pensar que su monadología transformada resolvía uno de los problemas pendientes de la filosofía-moderna: el "problema de mente-cuerpo". Descartes había pensado que la mente y el cuerpo son dos sustancias diferentes: mientras que el cuerpo sería espacio-temporal, la mente no lo era. Pero esto plantea el problema de cómo una sustancia no espacio-temporal pueda interactuar con una espacio-temporal. Leibniz tuvo que introducir su muy elaborada idea de la armonía preestablecida entre las mónadas. Una dificultad con esta idea, sin embargo, consistía en ver cómo se podía reconciliar con otra idea que la concepción leibniziana de la mónada tenía que asegurar---la idea de mónadas humanas como libremente auto-determinadas. Si la historia de una mónada en el mundo ya estaba pre-establecida por Dios, ¿no era ilusoria la idea de su libre autodeterminación, como sostenían, por ejemplo, Hobbes y Spinoza?

Kant parecía creer que su variante en la monadológico de Leibniz podría explicar la manera de superar estos problemas relativos a la espinosa cuestión de la relación de la mente con el cuerpo. Las "mónadas mentales", como privadas de extensión que son, no ocupaban espacio. Sin embargo, estaban en el espacio en tanto que se podían concebir como situadas en algunos puntos espacio-temporales particulares. Parecería, entonces, que una mónada mental pudiera, en cualquir momento dado, coexistir de alguna manera en el espacio con las mónadas físicas porque ninguna era ocupante del espacio directamente.

Por otra parte, si las mónadas físicas eran centros de fuerza capaces de afectar los estados no esenciales de otras mónadas esencialmente dinámicas, entonces quizás las mónadas mentales mismas pudieran ser concebidas como ejerciendo fuerzas sobre otras que sean físicas y como teniendo sus propios estados no esenciales afectados de manera similar. Kant creía que tenemos experiencia directa de nuestra propia capacidad, como mentes, de afectar cuerpos físicos cuando actuamos de manera voluntaria. Yo decido mover esta pluma sobre la mesa delante de mí, y, a través de la mediación de mi cuerpo, la pluma se mueve. Del mismo modo, como mentes experimentamos cambios en nuestros propios estados no esenciales, tales como nuestros propios estados sensoriales, de maneras que podemos pensar como siendo causadas por la influencia de otras mónadas físicas. Toco la pluma y tengo la sensación de su solidez; la miro y tengo la sensación de su color, y así sucesivamente. Las mónadas físicas y mentales parecen, así, interactuar; y al pensar a las mónadas mentales como esencialmente dinámicas nos da una manera de entender esto. De esta manera, Kant pensó que su modificación de monadología de Leibniz prometió dar una solución a uno de los problemas más difíciles que enfrentaba el pensamiento del siglo XVIII.

## 3.2 El papel de Swedenborg en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant.

Los historiadores del desarrollo intelectual de Kant en el período previo a su "giro trascendental" se han referido normalmente a la influencia de dos gigantes intelectuales de la segunda mitad del siglo XVIII, David Hume y Jean-Jacques Rousseau. Con menos frecuencia, algunos apuntan a la influencia de una figura mucho más cuestionable, Emanuel Swedenborg, del que Kant publicó un pequeño libro en 1766, *Los sueños de un espiritista dilucidados por los sueños de la metafísica.* Recientemente, sin embargo, varios estudios han hecho hincapié en lo importante que esta figura era para Kant (Laywine 1993; Shell 1996). Pero esta influencia fue negativa más que positiva. Efectivamente Swedenborg suministró a Kant una *reductio ad absurdum* de algunas de sus principales propias creencias tempranas.

Swedenborg, un "espiritista", había encontrado en la monadología de Leibniz una explicación de su propia pretendida capacidad de profetizar eventos futuros. Después de todo, si se diera el caso de que una mónada contenga toda su historia futura como algo implícito dentro de sus propios estados de representación interna, y si en sus representaciones una mónada representa implícitamente el estado de todo el universo de las mónadas desde su propio punto de vista, entonces presumiblemente la capacidad de profetizar el futuro no podría descartarse totalmente por razones metafísicas. Que la mónada mental esté preñada con sus propios estados futuros era una opinión no compartida por Kant; de modo que lo que Kant parece haber tomado como la patente irracionalidad de las ideas de profecía no amenazaba a su propio sistema. Pero sí compartía con Swedenborg ciertos puntos de vista que parecían estar igualmente conectados con las extravagantes afirmaciones de Swedenborg, y esto sí parece haber dado a Kant una causa de preocupación.

Swedenborg afirmaba tener no sólo visiones de acontecimientos futuros, sino la capacidad de ver y hablar a las almas inmateriales de los muertos---afirmaba haber tenido conversaciones con el fantasma de Aristóteles, por ejemplo. No sólo estaba el mundo hecho de una comunidad de cuerpos; se componía por igual de una comunidad de almas inmortales inmateriales como espíritus individuales extendida en el espacio y el tiempo al modo de los concebidos por Henry More un siglo antes. Kant parece haberse percatado de que los problemas obvios que aquejan a las creencias de Swedenborg señalaban a los mismos problemas en su propia concepción de la mónada mental. Para Kant, la mente era de hecho coextensiva con el cuerpo, una idea posibilitada por la noción de que las mónadas puntuales eran ellas carentes de extensión, junto con la idea de que las mónadas mentales carecían de la fuerza repulsiva que dio a las mónadas físicas su evidente carácter de ocupadoras de espacio. Pero la fuerza de repulsión era aquello por lo que las mónadas físicas interactuaban entre sí, y sin fuerza repulsiva se hace poco clara la manera como las mónadas mentales actuarían entre sí o en sobre las mónadas físicas. Éstos eran los problemas que saltaron a la vista por las extravagantes pretensiones de Swedenborg: si Swedenborg pudiera de hecho ver y oír, digamos, al fantasma de Aristóteles, entonces el alma de Aristóteles tendría que ser capaz de interactuar con los el cuerpo de Swedenborg---debería tener alguna fuerza repulsiva (Laywine 1993: 77). Pero si ese fuera el caso, ¿cómo podría entonces el alma de Aristóteles haber ocupado el mismo espacio que su propio cuerpo por todos esos años que lo hizo cuando Aristóteles vivía?

## 3.3 El papel de Leibniz en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant.

El intento de Kant de satirizar sobre el "espiritista" Swedenborg, fue una obra dentro de un grupo de varias escritas en la década de 1760, en el centro de las cuales estaba un diagnóstico de un error filosófico que Kant vio que impregnaba no sólo su propio trabajo, sino toda la filosofía hecha hasta a ese momento. El error tenía que ver con lo que hoy se llamaría un "error categorial", y para Kant consistía en la "subversiva" confusión de diferentes *formas de representación.* Mientras que el propio Kant solía descartar todas estas obras y declarar que su primera obra "crítica" es el trabajo conocido comúnmente como la Disertación Inaugural de 1770, es claro que las ideas que se hicieron explícitas en ésta habían estado precisándose en esos trabajos tempranos.

Esta separación entre dos facultades diferentes involucradas en el conocimiento---percepción sensorial y pensamiento conceptual---habría de convertirse en el centro del giro trascendental de Kant, aunque de hecho apareció en dos versiones. La versión 1 se encuentra en la primera obra de su filosofía "crítica" o "trascendental", "Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible", una conferencia impartida en agosto de 1770 a propósito de su designación para el cargo de Profesor Ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg en 1770, y popularmente conocida como la Disertación Inaugural. La versión 2 se encuentra en su gran obra, publicada once años después, la *Crítica de la razón pura.* Como veremos, Kant consideraba el movimiento filosófico que desembocó en la "filosofía trascendental" madura como un avance revolucionario en el progreso de la filosofía, tan significativo como la revolución copernicana en la cosmología que dio lugar a las ciencias físicas modernas. Inclusive vio ciertas analogías entre estas dos revoluciones del pensamiento. Es evidente que una compleja maraña de factores estaba funcionando en el giro de Kant hacia su filosofía trascendental al finalizar la década de 1760. Una de las líneas de pensamiento que atraviesan esta maraña tiene que ver con su lucha continua con la filosofía de Leibniz, en particular con la teoría leibniziana del espacio y del tiempo.

En la temprana monadología newtoniana o "física" de Kant, la síntesis que había tratado de lograr entre la filosofía natural de Newton y la de Leibniz se reflejaba en su explicación del espacio y del tiempo. Al igual que Leibniz, Kant fue crítico de los conceptos newtonianos "sustancialistas" de Newton del espacio y del tiempo, de la explicación que suponía algo así como la concepción espiritualista del espacio de More como una propiedad de una sustancia inmaterial infinita---Dios. Esta orientación crítica a lo que Kant consideraría la explicación "trascendentalmente realista" de Newton sobre el tiempo y el espacio seguirá siendo central para la filosofía crítica. Pero Kant nunca aceptó del todo la interpretación "relacionalista" de Leibniz de espacio y tiempo, y en cambio había tratado de preservar algo de la concepción "absoluta" de Newton del espacio como independiente de las cosas reales en él.[[5]](#footnote-29) Fue a partir de los reiterados intentos de Kant de lidiar con estas cuestiones que surgiría una de las características centrales de su idealismo trascendental. Se trata de su dualismo representacional---la tesis de que en la actividad representacional de la mente, ésta emplea dos tipos distintos de representaciones, "intuiciones" y "conceptos".

Los dos elementos básicos de la cosmología de Newton eran espacio y tiempo concebidos como vacíos absolutos, por una parte, y la materia de relleno del espacio y el tiempo ubicada "en" este vacío, por el otro. Sobre la base de dos de sus principios filosóficos más básicos---la identidad de los indiscernibles y el principio de razón suficiente---Leibniz había argumentado contra la coherencia de la noción del espacio vacío como real.[[6]](#footnote-30) Pensar al espacio como real es pensar las ubicaciones en el espacio independientemente de cualesquiera cosas materiales que existan en esas ubicaciones. Sin embargo, argumentaba Leibniz, sin la referencia a dichos cuerpos nunca tendríamos forma de distinguir entre dos ubicaciones cualquiera---ya que las meras ubicaciones carecen, por supuesto, de todo rasgo distintivo. Así, de acuerdo con su principio de la identidad de los indiscernibles, si dos ubicaciones no pueden distinguirse, entonces se trata en realidad de la misma.[[7]](#footnote-31) Por otra parte, como hemos visto, la tesis del vacío "real" transgredía el principio de razón suficiente.

En la última parte de la década de 1760, Kant experimentó con diversas formas de distinguir su pensamiento del enfoque de Leibniz del espacio y el tiempo. La resolución por la que se decidió por uno es la más explícitamente expuesta en las secciones iniciales de la Disertación Inaugural y en la correspondiente "Estética trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de 1781, en las que se dice que el espacio y el tiempo tienen una forma fundamentalmente *no conceptual* de representación, la forma de "intuición pura". Nadie disputa que la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos está en el núcleo de su idealismo trascendental. Con todo, si escarbamos un poco más profundamente, parece como si Kant mantuviera diferentes formas de interpretar esta dualidad, o en el mejor de los casos, que él da impresiones engañosas de cómo entender esta distinción. Lo que a menudo se pasa por alto, sin embargo, es que antes de detenerse en la dualidad de la representación humana para su crítica del tratamiento leibniziano del espacio y el tiempo, Kant había empleado formas ligeramente diferentes de defender su punto en contra el tratamiento del espacio y el tiempo de Leibniz, y que éstas seguían desempeñando un rol importante en el pensamiento de Kant y eran particularmente importantes para sus sucesores.

Éste es un tema al que volveremos en el examen de método de la "negación determinada" de Hegel; por el momento, sin embargo, es importante ver la razón por la que Kant era crítico con la concepción "relacional" del espacio de Leibniz. Al concebir como "relacional" al espacio, Leibniz no podía explicar una serie de hechos simples y cotidianos que se explicaban fácilmente en la newtoniana concepción "absoluta" del espacio---hechos tales como que uno no puede poner su mano derecha en el miembro izquierdo de un par de guantes. La diferencia entre los guantes de la mano derecha e izquierda, o la diferencia entre los tornillos dextrógiros y levógiros[[8]](#footnote-32)---diferencias entre lo que él llama "homólogos [o contrapartes] incongruentes"---no podían ser explicadas, según Kant, por medio de relaciones conceptualizadas entre las partes espaciales. La explicación absoluta del espacio de Newton era capaz de dar cuenta de esta diferencia, pero Kant también creía que la explicación de Newton no proporciona una alternativa. La solución "idealista trascendental" de Kant, con su dualidad de representación entre conceptos e intuiciones, estaba destinada a rescatar la explicación idealista del espacio y el tiempo que tenía Leibniz del problema planteado por las contrapartes incongruentes, sin caer de nuevo en el turbio espiritualismo de la concepción newtoniana del vacío.

Kant parece haber tomado una lección importante de todo esto. Los absurdos de Swedenborg habían resultado del error de pensar a las mentes como algo parecido a cuerpos fantasmales, y Kant se aproximaba cada vez a la idea de que todo esto tenía su raíz en un error que él consideró endémico de la filosofía, incluso propio, hasta ese momento. Este error, que más tarde denominó la falacia de subrepción, y que equivalía a una fusión o confusión de lo que él llegó a distinguir como dos formas diferentes de conocer---el tipo de saber que se basaba en los datos como insumos sensoriales, por una parte, y el tipo de saber que se basaba exclusivamente en el ejercicio de las capacidades conceptuales, por el otro. El conocimiento del alma no es la clase de conocimiento para el que necesitemos datos sensoriales: es el tipo de cosa que se entiende por el uso de meros conceptos. Pertenece a la "mundo inteligible". Por el contrario, nuestro conocimiento de la existencia y el comportamiento de los cuerpos físicos depende del insumo de nuestros sentidos. Así, los cuerpos habitan un "mundo sensible", diferente.[[9]](#footnote-33) La concepción popular, swedenborgiana, de las almas como cuerpos fantasmales, extendidos en el tiempo y en el espacio, y en su mayor parte, sin embargo, transparentes y permeables, era la de concebirlos mediante el uso simultáneo de diferentes condiciones de nuestro conocimiento acerca de cuerpos y de almas. Se necesitaba una concepción mucho más radical de aquello en que consiste ser un alma o ser una mente. Usando una terminología más reciente, Kant llegó a entender que lo que era atribuir una "mente" o un "alma" a otro no era como atribuirles algún estado empírico o propiedad, por no decir la posesión de algún tipo de "cosa" - Más bien consistía en adoptar una actitud particular hacia ellos, una actitud para tratarlos de manera diferente a los cuerpos empíricos. Consistía en atribuirles un cierto "estatuto normativo". Los frutos de este descubrimiento serían el desplazamiento filosófico trascendental de Kant de la "metafísica" al ámbito de la filosofía práctica más que la teórica, con su reconceptualización radical de los fundamentos de la moral, y esta transformación parece haber resultado en parte de lo que había aprendido leyendo a Rousseau.

## 3.4 El papel de Rousseau en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant.

La separación de Kant, en la Disertación Inaugural, de los mundos sensorial e intelectual, junto con su énfasis en la necesidad de mantener el conocimiento conceptual libre de los distorsionantes efectos de los sentidos, tenía fuertes resonancias platónicas, las cuales fueron importantes en el desarrollo del idealismo después de Kant . Características platónicas semejantes se suelen detectar en otro pensador a quien Kant se sintió atraído a mediados de la década de 1760---el filósofo social franco-suizo Jean-Jacques Rousseau.[[10]](#footnote-35) En la influyente obra de la filosofía política, El *contrato social* (de 1762), Rousseau usó el concepto de un contrato social para explicar la legitimidad de los acuerdos políticos de una manera que transformó radicalmente la idea de la relación entre un individuo y la sociedad que estaba implícita en las precedentes concepciones "contractualistas" de la sociedad. Para Rousseau, el contrato social no era un artificio para dar satisfacción a los deseos individuales, como lo era para Hobbes. Más bien, se trataba de un artificio para la formación y la expresión de una voluntad general, una "voluntad" unificada que expresaba el interés de la comunidad considerada como un todo y sustancialmente concebida---una voluntad general que no debía ser equiparada con la suma de sus partes, la "voluntad de todos". El contrato social era por lo tanto una respuesta a una versión política del antiguo problema metafísico del "uno" y "los muchos".

Desde el punto de vista de Rousseau, es sólo cuando los individuos son concebidos como partes dependientes de esta totalidad a la que pertenecen que las debidas condiciones de su libertad pueden ser satisfechas. En sus propias palabras, "el problema fundamental que el contrato social resuelve" es el de encontrar

una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en la que cada uno, a la vez que se une a todos, no obedezca a nadie más que a sí mismo, y quede tan libre como antes. (CS: 174)

Lo que este tipo de contrato exige es "la enajenación total de cada asociado, junto con todos sus derechos, a la comunidad total; porque, en primer lugar, ya que cada uno se da a sí mismo absolutamente, las condiciones son iguales para todos." Se requiere la alienación total de los derechos individuales, ya que cada individuo "al entregarse a todos, no se entrega a nadie" (ibid.). Es decir, se supera el mal de las dependencias locales de unos individuos sobre otros particulares al hacer los a todos equi-dependientes del todo. Con esta concepción, es fácil ver cómo Kant pudo haber comparado a Rousseau con Newton. Según Kant, "Newton fue el primero en ver al orden y a la regularidad ligados con una gran simplicidad, ahí donde antes de él se encontraba un desorden y una multiplicidad mal emparejada, mientras que desde entonces los cometas viajan en cursos geométricos. Rousseau fue el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las formas disponibles de la humanidad, la naturaleza profundamente oculta del hombre y la ley oculta de acuerdo con que la cual se justifica la Providencia a través de su observación".[[11]](#footnote-36)

Aquí, sin embargo, hay que recordar la especial importancia que Newton tenía para Kant y su intento de transformar la monadología de Leibniz. A partir de este punto, Kant parece haber comprendido que el tipo de leyes previstas como reguladoras del mundo humano deben ser concebido como discontinuas con las que regulan el mundo físico, pero análogas a ellas. Como Kant lo pondría más tarde, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* los seres humanos, en cuanto actúan "conforme a leyes," actúan "por la representación de leyes" (GMM: 4.412).[[12]](#footnote-37) O, dicho de otra manera, las leyes que los humanos siguen en su vida moral son leyes prescriptivas a las que sujetan su comportamiento, no leyes que simplemente describen su comportamiento. De Rousseau, Kant adquirió la idea de que la libertad humana debía ser pensada en términos de la capacidad de ser el autor de las leyes que uno sigue. Como Susan Shell ha puesto el punto: para Kant "[t]anto Newton y como Rousseau ponen unidad y un orden regido por reglas a una multiplicidad anteriormente percibida como caótica. Pero mientras que las leyes descubiertas por Newton se refieren a la necesidad física, aquellas descubiertas por Rousseau se refieren a los principios de la libertad "(Shell 1996: 83-84).

## 3.5 El "giro semi-trascendental" de Kant en la disertación inaugural de 1770.

El título completo de la Disertación inaugural de Kant, "Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible", hace clara cuál es la cuestión en central de su crítica a Swedenborg. Al concebir las almas como análogos fantasmales de los cuerpos, es claro que Swedenborg confundía la "forma y principios" pertenecientes al mundo sensible (el mundo de los cuerpos) con los pertenecientes al "mundo inteligible" (el mundo de las "almas"). Pero mientras que el error de Swedenborg era visible, la misma confusión en otros filósofos más reputados (incluyendo a Leibniz y el mismo Kant precedente) era más sutil.

En la disertación, la separación kantiana de la "forma y los principios" que rigen al mundo sensible e inteligible toma la forma de una distinción entre dos tipos de representaciones mentales *(Vorstellungen):* conceptos e intuiciones. Manfred Kuehn, quien se refiere a esta separación como la "tesis de la discontinuidad", hace que sea la primera de las tres principales tesis entrelazadas que se presentan en la Disertación Inaugural, siendo las otras dos la de la subjetividad del espacio y el tiempo, y la de la naturaleza esencialmente racional de la moralidad (Kuehn 2001: 191). Estas tesis constituyen los pilares centrales de su idealismo trascendental.

### 3.5.1 La dualidad representacional de conceptos e intuiciones.

Para Kant, los conceptos son representaciones generales; y un concepto se puede aplicar a muchas cosas individuales separadas. La forma más fácil de entender esto es pensar en el concepto expresado por ciertos tipos de palabras; especialmente los nombres comunes o "variedades" como "silla" o "caballo", por un lado, o adjetivos tales como "azul" o "pinto", por el otro.[[13]](#footnote-40) Así, el concepto "silla" se aplica a todas las sillas, el concepto "caballo" a todos los caballos, "azul" para todas las cosas de color azul, y así sucesivamente. Esto es cierto incluso cuando usamos estos conceptos para escoger las cosas particulares, como cuando decimos, por ejemplo, que esta silla tiene una pata rota, seleccionamos esa cosa particular como una silla---es decir, en términos de la clase de cosa que es---y así, en términos de las propiedades que tenga en común con otras sillas.[[14]](#footnote-41) La explicación de Kant implica que no hay conceptos "singulares" y así que no hay juicios propiamente singulares. Los conceptos no pueden aplicarse en principio a un objeto solo, de la misma manera que un nombre propio como "Julio César", por ejemplo, se cree que puede aplicarse a una sola persona. Incluso si hubiera solamente un caballo en el universo, el concepto de "caballo" se aplicaría a éste como un término general que podría aplicarse a otros caballos, en caso de que existieran.

Por el contrario, las intuiciones son representaciones singulares; esto es, presentan a la mente una cosa individual y la presentan como individuo y no como una instancia de una clase. La nueva especie kantiana de representación de la intuición parecía combinar aspectos de la noción leibniziana de una idea clara pero pero confusa con la noción de Locke de una "idea sensorial", sólo que en contraste con Leibniz y Locke, Kant insistía en la existencia de dos tipos de representación estructuralmente distintas, ahí donde Leibniz y Locke veían un solo tipo.[[15]](#footnote-42) Los análogos kantianos para las ideas sensoriales de Locke son las intuiciones "empíricas", porque tienen contenido sensorial, pero el espacio en el que me represento la silla también es considerado por Kant como un singular y así como algo que ha de ser intuido. Las intuiciones empíricas de las cosas espacio-temporales, tales como las sillas, son sensoriales, pero las intuiciones del espacio y el tiempo mismos no tienen ningún contenido sensorial: son "puras".

En la *Crítica de la razón pura,* Kant agregaría otra distinción, y diría que, si bien las intuiciones son inmediatas, los conceptos son mediatos. Con esto, Kant parece haber querido decir que los conceptos nunca se aplican directamente a los objetos mismos, sólo se aplican a los objetos tal como son presentan por las intuiciones, o por otros conceptos. Es decir, conceptos trabajando solos son incapaces de representar ninguna cosa, una idea expresada en la primera mitad de su famosa afirmación de que "los conceptos sin contenido son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas" (A51 / B75). Voy a llamar a esta tesis, que es central en la primera Crítica, la "tesis de la dependencia mutua": sostiene que, tomándolos por sí solos, ni los conceptos ni las intuiciones pueden funcionar como representaciones. Una representación plena de contenido requiere de ambas para ser operativa. Sin embargo, en la Disertación Inaugural, Kant no parece haber interpretado su dualismo representacional de esta manera, ya que ahí parece haber dado a entender que los conceptos por sí solos pueden funcionar representacionalmente, ya que él se imagina al conocimiento propiamente metafísico precisamente de esta manera. A partir del pensamiento conceptual solo, por un proceso que él llama "análisis", podemos llegar al conocimiento propiamente conceptual de los "noúmenos", y esto, a su vez, parece ser una tesis abandonada en la primera Crítica, en la que sostiene que somos incapaces de conocimiento de las "cosas en sí mismas". Sin embargo, sugeriré en el siguiente capítulo que la posición de Kant en la *Crítica de la razón pura* no está en un contraste obvio con la de la Disertación Inaugural.

No hay duda de que la *Crítica de la razón pura* está plagada de muchas contradicciones aparentes, contradicciones de las cuales los seguidores de Kant trataron de liberar al idealismo trascendental. Una de estas contradicciones aparentes parece que estar en las volubles actitudes de Kant hacia la posibilidad del conocimiento metafísico. Las partes de la primera Crítica que más directamente hablan al lector filosófico moderno son las partes aparentemente epistemológicas, en las que Kant intenta dar cuenta de las condiciones de nuestro conocimiento. Todo lo que podemos saber son cosas captadas con respecto a nuestro modo de saber finito, lo que excluye el conocimiento de las cosas tal como son independientemente de nuestra aprehensión sensual, "cosas en sí". Nuestra relación con el mundo es pues como la del ejemplo leibniziano de los espectadores de una ciudad distante: sólo podemos conocerla desde el particular "punto de vista" en el que nos encontramos. Pero Kant elude una posible lectura relativista de la condicionalidad, diciendo que hay condiciones epistémicas universales que se aplican a todos los seres finitos pero racionales. Estamos todos "ubicados", pues, en el mismo lugar, y esto es lo que nos permite decir que nuestro conocimiento es "objetivo", no obstante su parcialidad. Ésta es quizás la comprensión más común de cuál es el tema del idealismo trascendental de Kant, y lo presenta como una doctrina que es escéptica sobre la perspectiva del conocimiento "metafísico" considerado como conocimiento de las cosas en sí mismas. Llamaré de "idealismo trascendental débil" (IT débil) a esta postura.

Sin embargo, hay otra concepción del idealismo trascendental en la primera Crítica, que a veces se deja entrever, en marcado contraste con el pesimista enfoque "escéptico". Por ejemplo, en el prefacio a la primera edición, Kant dice que la metafísica que

es la única de todas las ciencias que puede prometer que con poco pero unificado esfuerzo ... se completará. ... Nada aquí se nos puede escapar, porque nada de lo que la razón produce totalmente de sí misma se nos puede ocultar, sino que es traído a la luz por la razón misma tan pronto como el principio común de la razón sea descubierto. (CPUR: A xx)

Esto refleja claramente una aproximación a la metafísica que es todo menos escéptica: la metafísica científica es posible y completable, y aquí nada puede escapar a la razón porque, en la metafísica, la razón se ocupa por completo de sus propios productos. Llamaré a esta posición "idealismo trascendental fuerte" (o TI fuerte). Este pasaje, creo, pone de manifiesto la fuente de la aparente contradicción sobre la posibilidad de conocimiento metafísico: "metafísica" significa consas distintas en sendos casos.[[16]](#footnote-43) En el IT débil, "metafísica" se refiere a aquello que los filósofos la habían hecho significar tradicionalmente (y en su mayoría todavía lo hacen): un conocimiento de cómo funciona el mundo en última instancia y lo que "realmente" es, independientemente de nuestro conocimiento de eso mismo en la experiencia empírica.[[17]](#footnote-44) Pero el IT fuerte nos insta a pensar en la metafísica de una manera diferente. La metafísica debe ser considerada como la ciencia de lo que la razón produce a partir de su propia actividad. Desde este punto de vista, los metafísicos tradicionales "pre-científicos" tenían una concepción errónea de su propia actividad. Éste es el estado de ánimo que se refleja, por ejemplo, en reivindicación de Kant de que entiende a Platón---sin duda el metafísico paradigmático---mejor de lo que él mismo se entendió a sí mismo (CPuR: A314 / B370). La prevaricación de Kant cuando habla sobre la naturaleza de la metafísica es fundamental, creo yo, para entender correctamente la relación de los idealistas postkantianos con Kant. Brevemente, ellos persiguen el proyecto de IT fuerte, cuya primera versión, como he de sugerir, es la llamada "doctrina del conocimiento" de Fichte. Pero para vislumbrar cómo Kant concebía este proyecto tenemos que saber un poco sobre el método que usa para lograr un conocimiento teórico de los noúmenos en la Disertación Inaugural, su "método analítico".

Normalmente se piensa que el "análisis" implica una descomposición de un todo en sus partes constituyentes atómicas, una connotación común en la "filosofía analítica", por ejemplo; pero esto no ha sido siempre así.[[18]](#footnote-45) La educación filosófica de Kant era aristotélica, y la distinción de Kant entre los métodos "analítico" y "sintético" parece retraerse, en efecto, a la distinción aristotélica entre la inferencia al "hecho" *(to hoti)* y la inferencia "a la razón" *(to dioti),* tal como había sido transmitida a la filosofía alemana a través de la lógica de Jacobo Zabarella, el lógico renacentista de Padua. (Pozzo 2004: 176) En pocas palabras, la forma aristotélica de clasificar ontológicamente a través de la relación de género-especie había sugerido un tipo de forma de sinóptica de la representación, en la propuesta del filósofo neoplatónico Porfirio, con su jerarquía arbórea de conceptos de clases (aunque es más fácil pensar el "árbol" en posición invertida, con el tronco arriba y las ramas abajo). (Int: 109-10). La clasificación de Linneo de los seres vivos puede pensarse como instanciando semejante estructura, aunque Porfirio pensó en todas las cosas, no sólo las biológicas, como pertenecientes a un único árbol, en cuya parte superior estaría el concepto más general, "ser". Conforme se "asciende" por el árbol, uno se mueve de los conceptos más específicos a los conceptos más generales, de la misma manera que uno podría moverse por el árbol de Linneo desde la "especie", al "género", a la "familia", y así sucesivamente, hasta la más alta categoría de la "vida" en sí.

la idea de Aristóteles de la inferencia a "la razón" que explicaría un hecho dado parece implicar la idea de un tipo de "regresión" sobre un árbol así. Para dar el ejemplo banal familiar, yo puedo saber que Sócrates es mortal (¡que ha muerto!) y se preguntarme cuál es la explicación de este hecho. Postulo que es su humanidad lo que explica su mortalidad, debido a que una de las propiedades esenciales de los seres humanos es que son mortales. Aquí, que la mortalidad es esencial para los seres humanos es algo que puede verse por su lugar en el árbol, pues la sub-rama de "humanos" se deriva en última instancia de una llamada algo así como "seres vivos mortales", la cual, junto con la de "seres vivos inmortales (dioses) forman las ramas de los "seres vivos". La idea de Porfirio de un árbol ramificado proporciona efectivamente una representación formal de una forma de pensar acerca de las jerarquías conceptuales que se remonta al método platónico de "recolección y división".

El método "analítico" de Kant tenía básicamente la intención de trabajar de la misma manera. Para cualquier hecho, se podría tratar de encontrar una explicación para ello mediante una ascensión del árbol. Por lo tanto, al parecer, la explicación última se alcanza cuando uno finalmente alcanza el concepto más alto. En realidad, esto es sólo otra manera de representar la interpretación de Leibniz del proyecto de hacer las propias ideas claras y distintas. Se recordará que, según Leibniz, tengo una idea confusa de algo cuando puedo reconocer esa cosa entre otras, "sin ser capaz de decir en qué consisten sus diferencias o propiedades" (DM: § 24, énfasis añadido). En el modelo de la regresión, diciendo en qué "consisten sus diferencias o propiedades" es justo lo que hacemos al subsumir la cosa bajo un concepto de orden superior en el árbol y de esa manera la distinguimos de las cosas que pertenecen a la clase de la que se divide.

El "método analítico" de la filosofía pre-crítica de Kant de hecho continúa en la *Crítica de la razón pura,* aunque no bajo este nombre. Se encuentra en la explicación de Kant en la "Dialéctica trascendental" de la manera en que la indagación paradigmáticamente metafísica de Platón genera "ideas". Es aquí, sin embargo, donde la tensión entre las diferentes concepciones de la "metafísica" en Kant, pertenecientes a las interpretaciones fuerte y débil del idealismo trascendental, se hará más visible.

### 3.5.2 La subjetividad del espacio y el tiempo.

El dualismo representacional del idealismo trascendental está relacionado a su vez con la solución de Kant al debate entre Leibniz y Newton sobre la naturaleza del espacio y el tiempo.

Después de que el giro trascendental había comenzado con la Disertación Inaugural, Kant todavía estaba de acuerdo con el rechazo de Leibniz de la idea de Newton de la "realidad del espacio, pero ahora rechazaba cualquier realismo del espacio por razones diferentes. (Esta parte de la Disertación Inaugural es en gran medida lo mismo que su tratamiento del espacio y el tiempo en la Crítica de la razón pura.) La idea de Kant es que cuando tenemos la experiencia de objetos particulares en el mundo, lo hacemos sobre la base de que ellos son la causa de que tengamos ciertas sensaciones, pero la experiencia perceptual involucra más que que sólo tener sensaciones. Cuando miro un jitomate, por ejemplo, no sólo tengo "sensaciones" de rojo, "redondez", y demás; yo veo el jitomate como un objeto perdurable en el espacio y el tiempo (un "continuante espacio-temporal"). Parte de mi representación del jitomate es, entonces, como una cosa material que existe en este medio espacio-temporal. Sin embargo, Kant piensa que no hay manera de que yo pudiera haber conocido la naturaleza del espacio y el tiempo mismos a partir de la experiencia. La experiencia es experiencia de cosas como en el espacio y en el tiempo, y ha de presuponer la representación del espacio y el tiempo como algo dado a priori. Yo debo ya tener la capacidad de representar el espacio y el tiempo "en mí" como una condición de absolutamente cualquier experiencia perceptiva.[[19]](#footnote-47)

Pero este aspecto leibniziano del pensamiento de Kant se contrarresta por cierto aspecto "newtoniano". La idea de Kant de que el espacio está representado por una forma específica no conceptual de la representación (la intuición) le proporcionó una manera de restaurar algo de la idea de Newton de la independencia del espacio vacío ocupado por los objetos respecto de los objetos que lo llenan. Pero ahora esta independencia está garantizada por la idea de que nuestra representación del espacio ocupado por un objeto es de una naturaleza diferente a la del tipo empleado para representar el objeto que lo ocupa. Crudamente, el punto básico de Kant podría ponerse de esta manera. Piensa en un ladrillo, por ejemplo, y piensa en el espacio real ocupado por el ladrillo. Los ladrillos son el tipo de cosas acerca de las cuales podemos hacer declaraciones en juicios con la forma sujeto-predicado. Podría decir, por ejemplo, que "este ladrillo es de color rojo". Pero carezco de una manera equivalente para referirme al espacio ocupado o demarcado por objetos que no sea la de referirme a esos objetos. El espacio mismo está desprovisto de propiedades como el color, la forma, etcétera. Pero esto sólo sirve para mostrar que la representación proposicional es el tipo incorrecto de representación empleada cuando se trata de representar el espacio directamente. No todas las representaciones son sentencias, después de todo. Puede decirse que una pintura o una fotografía de un ladrillo son una representación de éste, y no es claro que éstos hayan de pensarse en términos de la estructura sujeto-predicado de las sentencias. ¿No sería aquí relevante alguna otra forma de representación?

Kant pensó así que su idea de la naturaleza no conceptual de la representación espacial mantenía algo de la idea de Leibniz de la "idealidad" del espacio, sin las consecuencias adversas de la formulación conceptual de Leibniz de este punto. Pero si el espacio y el tiempo son "ideales", y si las cosas que aparecen en el espacio y el tiempo (es decir, las cosas con "propiedades" espacio-temporales) son así tan sólo cosas que se nos presentan, en lugar de cosas tal como son "en sí mismas", ¿qué podemos decir acerca de las cosas "en sí mismas"? Es decir, ¿qué podemos decir acerca de los objetos tradicionales de la metafísica? Tanto en la Disertación Inaugural como en la Crítica de la razón pura, Kant responde que no debemos emplear la intuición como una forma de representación de las cosas en sí mismas. Pero mientras que en la Disertación Inaugural todavía parecía abrazarse a la idea de que podemos llegar a conocer cosas en sí mismas (razonando a partir de conceptos puros tan solo, con el método analítico), en la Crítica de la razón pura estableció que razonar a partir de conceptos no puede resultar conocimiento sustancial ninguno. Es en este sentido que se trata de una "crítica" de la "razón pura" (del razonamiento mediante meros conceptos).

De acuerdo con el IT débil, Kant contextualiza esta discusión en el marco de una explicación epistemológica de por qué no podemos alcanzar a la parte más alta del árbol de Porfirio. Sin embargo, en las dos versiones de su idealismo trascendental, la tesis de la unidad intuitiva del espacio y del tiempo suministraba un modelo para la inalcanzable unidad ideal del conocimiento de un sujeto. Al mismo tiempo, la inaccesibilidad de tal conocimiento unificado lo llevó a reinterpretar el proyecto de investigación metafísica lejos de su forma teórica tradicional y dentro de la de la razón práctica. Es esta reinterpretación lo que surgió de la tercera característica distintiva de la Disertación Inaugural en la narración de Kuehn: la creencia de Kant en la naturaleza racional de la moralidad.

### 3.5.3 La naturaleza racional de la moral.

La metafísica es un (presunto) conocimiento acerca del mundo inteligible, no del sensible. En la disertación Inaugural, Kant sostiene que hay que razonar con los conceptos de , y llegar a conocer entidades puramente inteligibles (como el alma) usando solamente los conceptos: las intuiciones sensoriales desempeñarían ningún papel en su representación. Emplear aquí intuiciones sensoriales---tratar de imaginar el alma como un tipo de "cosa" en el espacio y el tiempo---es lo que había llevado a Swedenborg a imaginar las almas como tipos fantasmales de tipos de cuerpos como almas fantasmales. Los errores de Swedenborg eran obvios, mas tan sólo eran formas obvias del mismo tipo de error que Kant se atribuía a sí mismo en su primero trabajos, donde había sido víctima de esta falacia subreptiva.

Pero hay otra forma en que comúnmente cometemos este error. Cuando pensamos en nuestras acciones morales, podemos imaginarlas como eventos físicos que se desarrollan en el ámbito espacio-temporal de la interacción física, y desde esta perspectiva se vuelve misterioso cómo puedan pensarse como acciones libres, originándose en nuestros propia voluntad. Pero esto es como cometer otra versión del error de Swedenborg. El "alma" es una entidad no una entidad inteligible, no sensible; y nosotros tenemos que pensar sus operaciones y efectos bajo conceptos solamente. Es decir, la moralidad se basa en procesos racionales, no sensibles. En esta perspectiva moral, pues, Kant conserva gran parte de la perspectiva monadológica de Leibniz desde la cual la mónada es pensada como conteniendo en sí misma las razones de sus propias acciones y su independencia de la influencia causal local.

En el contexto de la Disertación Inaugural, Kant entendía aún esta verdad sobre la naturaleza esencialmente racional de la moralidad dentro de un marco de metafísica tradicional como esfuerzo teórico. En su versión completamente desarrollada del idealismo trascendental, que se encuentra en su "filosofía crítica" de los años 1780 y 1790, sin embargo, desechó la idea de tal conocimiento "metafísico" como rama de la filosofía teórica. Lo que quedó intacto de la primera versión del idealismo trascendental fue la tesis de la naturaleza esencialmente racional de la moralidad. Pero ahora se convertía en una tesis acerca de la naturaleza igualmente "moral", es decir, práctica, de la racionalidad. Es decir, lo que Kant hizo fue esencialmente desplazar la "metafísica" de su suelo tradicional de filosofía teórica a su nuevo suelo en la filosofía moral. Lo que Kant hizo, sugiero, fue abandonar totalmente su proyecto original de una versión newtoniana de la monadología de Leibniz y lo reemplazarla con un monadología moral.

1. Debe recordarse, sin embargo, que tampoco en el pensamiento de Newton actúan los objetos unos sobre otros, ni siquiera "a distancia". Todas las acciones, en la explicación de Newton, provenían de Dios, su omnipresencia en el universo le permitía actuar directamente en cada punto de la misma. Todos los cuerpos eran los receptores pasivos de la acción de Dios. [↑](#footnote-ref-23)
2. Mientras que Kant usaba el nombre de "monadología física" en un documento de 1756 (TP: 1.473 a 87), yo voy a utilizar esto ampliamente para referirme a la naturaleza general de los escritos pre-críticos de Kant hasta mediados de la década de 1760. Cf. la descripción de Michael Friedman de la filosofía temprana de Kant como una "versión newtoniana de la monadología" (Friedman, 1992: 6). Al igual que Leibniz, Kant en su obra precrítica concebía la ley como el comportamiento de las cosas en el mundo revelado por la física moderna como resultante de la legislación divina. Pero Newton también pensó en las leyes de la física como decretadas por Dios; por lo que este aspecto de la visión de Kant era neutral entre Leibniz y Newton. [↑](#footnote-ref-24)
3. En el Escolio General, escrito para la segunda edición (1713) de los Principios Matemáticos de la Filosofía Natural, Libro 3, Newton escribe que "la duración de Dios se extiende desde siempre y para siempre; su presencia desde el infinito hasta el infinito ... Él no es la eternidad y el infinito, pero es eterno e infinito; Él no es la duración o el espacio, pero él perdura y está presente. Él dura por siempre y está presente en todas partes; y al existir siempre y en todas partes, Él constituye la duración y el espacio "(MPNP: vol. 46, § 28). [↑](#footnote-ref-25)
4. Se necesitaba una fuerza de repulsión, además de la fuerza gravitacional de Newton de la atracción, pensaba de Kant, para explicar por qué todas las mónadas físicas en el universo no colapsan en un solo cuerpo bajo la influencia de la atracción. [↑](#footnote-ref-26)
5. Esto se argumenta en Friedman (1992: 8-9), en oposición a Vuillemin (1955), quien trata a la temprana explicación kantiana del espacio como más plenamente leibniziana. [↑](#footnote-ref-29)
6. Véase, por ejemplo, la tercera carta de Leibniz a Clarke (LC: párrafos 5 y 6, pp 14-15.). [↑](#footnote-ref-30)
7. Leibniz emplea por lo tanto algo así como el principio de verificacionismo en este argumento. Véase, por ejemplo, Hale (1988: 96). [↑](#footnote-ref-31)
8. O,como diríamos hoy, entre formas "levo" y "dextro" de las moléculas con sus propiedades químicas diferentes. [↑](#footnote-ref-32)
9. La locución de Kant "dos mundos" y su énfasis en la necesidad de mantener el conocimiento conceptual libre de las influencias distorsionadoras de los sentidos tienen fuertes resonancias platónicas que serán importantes en el desarrollo posterior del idealismo después de Kant. [↑](#footnote-ref-33)
10. En el platonismo de Rousseau, véase, por ejemplo, Williams (D. Williams 2005, 2007) y Cooper (2002). [↑](#footnote-ref-35)
11. Citado en Shell (1996: 81). [↑](#footnote-ref-36)
12. Véase también la Crítica de la razón práctica (CPrR: 5.117). [↑](#footnote-ref-37)
13. Antes de la llegada de la filosofía analítica del siglo XX, influenciado por las innovaciones lógicas de Frege, los lógicos tradicionales sostenían que los predicados de "variedad" nombraban clases distintas a las de los predicados atributivos. [↑](#footnote-ref-40)
14. Una ventaja de esta lógica basada en términos es que el término de clase proporciona una forma de restringir el rango de posibles predicados atributivos a una cosa. Por lo tanto, se podría decir que las sillas son el tipo de cosa que suelen tener las patas. Por el contrario, "este número tiene una pata rota" no tiene sentido, ya que los números no son el tipo de cosas que tienen (o incluso carecen de) las patas. [↑](#footnote-ref-41)
15. Como Kant lo pone más tarde, Leibniz había intelectualizado las apariencias, mientras que Locke había sensualizado los conceptos (CPuR A271 / B327). [↑](#footnote-ref-42)
16. Gardner (1999: 22, 30-33) señala esta ambigüedad del uso kantiano de "metafísica" y saca de ahí una distinción entre las formas "analítica" e "idealista" de interpretar la primera Crítica con similitudes a la distinción entre lo que llamo IT "débil" y "fuerte". [↑](#footnote-ref-43)
17. Que no se piense que "lo que existe de todos modos" debe agotar el papel de lo que una ciencia podría tratar, la noción ejemplar de un "derecho" podría ser invocada. Por tanto, se podría argumentar que si bien hay un hecho sobre la cuestión de si tengo, por ejemplo, el derecho exclusivo de conducir este coche (el que poseo), la existencia de tales derechos depende del hecho históricamente contingente de que en nuestra sociedad reconocemos derechos de, por ejemplo, propiedad privada. Para decirlo de otro modo, el hecho de que este coche sea mío ha de pensarse como un "hecho institucional" en lugar de un "hecho bruto". [↑](#footnote-ref-44)
18. Véase, por ejemplo, la excelente descripción de Michael Beaney de la historia de la noción de análisis (Beaney 2007). [↑](#footnote-ref-45)
19. Kant no ha de ser tomado como diciendo que no podemos saber nada fuera de nuestras mentes individuales, y que sólo podemos conocer nuestras propias ideas subjetivas o representaciones. No era un escéptico sobre el "mundo exterior", a pesar de que a menudo se le toma como escéptico. Que tenemos sensaciones da testimonio de nuestra interacción con sustancias fuera de nosotros mismos. Sin embargo, no podemos sobre la base de estas interacciones asumir que las cosas son como nos parecen a nosotros, y que "realmente" tienen las propiedades que parecen tener. Esas propiedades, propiedades espacio-temporales, en particular, por lo general reflejan la forma en que nos representamos esas cosas con las que nos relacionamos. En ese sentido, el espacio y el tiempo están "en nosotros", y no en las "cosas mismas". [↑](#footnote-ref-47)