

Efraín Lazos: *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos.* México: UNAM, 2014, 254 pp.

El libro está integrado por cuatro ensayos independientes que pueden ser leídos por separado. Lo que los conecta es el tema de la humildad epistémica. Según Efraín Lazos “la filosofía kantiana es un recordatorio permanente de que los límites de la razón sólo pueden trazarse con los recursos de lo humano, y es, también, una inmensa lección de humildad”(p. 151). El autor escribe en el prólogo que su pretensión inicial fue escribir un libro sistemático sobre la *Crítica de la razón pura*, pero con el tiempo fueron más bien sus dudas las que se convirtieron en sistema. Su libro me recuerda lo que el propio Kant escribió en el prólogo de la segunda edición de la primera *Crítica*: “Tanto el esclarecimiento de las oscuridades que en esta obra son casi inevitables al comienzo, como la defensa del conjunto, debo esperarlos de los hombres meritorios que la han hecho suya” (B XLIV). La intención de Lazos es abordar ciertos problemas desde la filosofía trascendental y explorarlos dialécticamente, incorporando en la discusión a los propios interlocutores de Kant y a muchos de los más reconocidos comentadores e intérpretes kantianos del siglo XX. No se trata, sin embargo, de un libro meramente expositivo, pues su propia interpretación y su propia argumentación adquieren mayor protagonismo a medida que uno avanza en la lectura de cada uno de los ensayos.

El primer ensayo, titulado *Intuiciones y conceptos*, examina la consigna kantiana “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (KrV A 50/B 74). Para Efraín Lazos, en esta consigna está cristalizada una doctrina kantiana fundamental, según la cual intuiciones y conceptos son “psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios”(p. 19). La pregunta de fondo que suscita este ensayo es si Kant puede ser considerado o no un conceptualista. A Lazos le interesa mostrar que lecturas conceptualistas de la *Elementärlehre*, como la de John McDowell, son incompatibles con las nociones kantianas de conocimiento y experiencia. Si se niega la independencia psicológica de las intuiciones con respecto a los conceptos y se niega, además, que las intuiciones posean contenido propio —no conceptual— entendimiento y sensibilidad se neutralizan, de modo que la experiencia de objetos resulta imposible.

El autor divide la consigna kantiana en dos y comienza por analizar la segunda parte: “intuiciones sin conceptos son ciegas”. La expresión puede tomarse como un argumento a favor del conceptualismo, pues ¿qué otra

cosa puede significar que la intuición sin concepto sea ciega excepto que toda intuición, para “desempeñar un papel relevante en la experiencia del mundo”, tiene que estar “plenamente determinada por la capacidad de usar conceptos”? (p. 21). Según Efraín Lazos, la posibilidad de que una intuición sea ciega implica que es psicológicamente independiente del concepto. Esta independencia resulta clara a la luz del pasaje clasificatorio de la Dialéctica trascendental (A 320/B 377), que es un ordenamiento progresivo de los distintos tipos de representación (*Vorstellung*). La articulación kantiana de los distintos tipos de representación deja claro, según el autor, que 1) no todas las representaciones son conscientes; 2) no todas las representaciones conscientes son representaciones cognitivas y 3) no todas las representaciones cognitivas son conceptuales. Intuiciones y conceptos son representaciones conscientes y cognitivas y, a diferencia de las representaciones conscientes y no cognitivas —como las voliciones y los sentimientos—, están dirigidas siempre a un objeto, es decir, son intencionales. Su diferencia, sin embargo, es una diferencia entre “modos de ser conscientes de un objeto o modos de representar conscientemente al objeto”(p. 29). Que intuiciones y conceptos comparten un objeto no implica que comparten un contenido. ¿Qué clase de contenido puede tener una intuición ciega? De acuerdo con Lazos, una intuición ciega puede tener contenido cognitivo propio, pero no contenido epistémico. Eso quiere decir que “un ser meramente intuitivo estaría ciego ante los aspectos del mundo” y “percibiría objetos, pero estrictamente hablando no tendría experiencia de ellos”(p.33). El autor tiene en mente un caso como el del salvaje que aparece en la *Jäsche Logik* (intro., §V; AA IX 33) y que, al menos desde una interpretación posible, es un ser sin capacidad discursiva, parecido a los infantes y los animales domésticos: capaz de percibir, pero no de experimentar objetos.

Con la distinción entre contenido cognitivo y contenido epistémico, el autor consigue salvar el contenido representacional propio de las intuiciones y mostrar que una lectura conceptualista de la *Elementärlehre* es irreconciliable con la manera en la que Kant entiende el conocimiento de objetos: como una cooperación entre dos facultades y sus respectivas representaciones, cada una de las cuales aporta sus propios contenidos cognitivos.

El examen de la segunda parte de la consigna —“los pensamientos sin contenido son vacíos”— sigue una estrategia similar al de la primera. El autor muestra en qué sentido puede hablarse de un concepto vacío dentro de la *Elementärlehre*. Si de acuerdo con lo dicho arriba, para que

haya conocimiento de objetos es necesario que tanto intuición como concepto aporten cierto contenido cognitivo, entonces el contenido cognitivo del concepto no puede identificarse con la aportación de la intuición. Esto vale, en sentido estricto, para los conceptos puros del entendimiento, cuyo contenido es trascendental; mientras que para los conceptos empíricos sólo es parcialmente verdadero, pues su contenido se extrae de la experiencia —no obstante, en cuanto conceptos, son el producto de una función intelectual capaz de unificar tal contenido en virtud del contenido aportado por las categorías—. En este sentido, no puede haber conceptos empíricos vacíos, pues “su síntesis pertenece a la experiencia”(p. 51). Las categorías, en cambio, pueden ser epistémicamente vacuas si a través de ellas no se piensa ningún objeto, es decir, si son usadas para “elaborar juicios sobre objetos que no son ni pueden ser dados en la experiencia”(p. 55). La vacuidad conceptual queda descrita entonces en términos de vacuidad epistémica, porque los pensamientos resultan vacíos en la medida en la que carecen de referencia a la intuición, que es “lo único que da sentido y significación a las categorías”(p. 60).

En este ensayo el autor se concentra en mostrar que “el conceptualismo no encuentra, ni puede encontrar, apoyo alguno en la *Elementärlehre* de Kant” (p. 60). Salta a la vista, sin embargo, que el autor no mencione la doctrina del esquematismo —que forma parte de la *Elementärlehre*—, con la que Kant trata de dar una respuesta al problema de la heterogeneidad entre intuiciones y conceptos. Una de las ventajas de la lectura conceptualista de Kant es que consigue superar el dualismo representacionista, pues si conceptos e intuiciones no son psicológicamente independientes, entonces tampoco son verdaderamente heterogéneos. Si, como pensó G. Schrader (1957, *Kant's Theory of Concepts. Kant Studien*, 49, pp. 264-278), la diferencia entre intuiciones y conceptos no es una diferencia de naturaleza, sino de grado, entonces no es necesaria la doctrina del esquematismo; pero si intuiciones y conceptos son heterogéneos, entonces es necesaria “una doctrina de la facultad de juzgar, para mostrar la posibilidad de cómo conceptos puros del entendimiento pueden ser aplicados, en general, a fenómenos”(A 138/B 177). El problema es que la independencia psicológica conduce precisamente a dudar de que la complementariedad epistémica sea posible. Kemp-Smith lo explica así: “si la relación entre categorías y el material del sentido es de forma y materia y estructura y contenido”, entonces “todo el contenido cae en el lugar de la intuición material”, con

lo que “no hay ningún contenido, esto es, cualidad o atributo, que sea común a ambos”(N. Kemp-Smith. (1918). *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan & co. p. 335). El ensayo de Efraín Lazos consigue mostrar que Kant no es un conceptualista, pero me parece que desatiende la motivación principal para hacer una relectura conceptualista de la *Elementärlehre*: evitar las consecuencias fatales de un dualismo representacionista.

El capítulo segundo, titulado *La amenaza del idealismo*, aborda uno de los problemas clásicos de la literatura kantiana. Se trata, en palabras del mismo autor, de un “ejercicio de detección e inspección de las razones del idealismo kantiano”(p. 63). A partir de una objeción de F. H. Jacobi conocida como el problema de la afección, el autor muestra la tensión existente entre dos tesis que Rae Langton ha llamado la tesis de la humildad y la tesis de la receptividad. Según Jacobi, la afección sólo puede ser explicada mediante los fenómenos o mediante las cosas en sí mismas. Cualquiera de las alternativas conduce a un callejón sin salida: si son las cosas en sí mismas las que producen la afección, entonces sabemos algo sobre ellas, lo cual es incompatible con la tesis de la humildad, que señala la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. Pero tampoco se puede explicar la afección desde los fenómenos, pues entonces sería preciso negar la tesis de la receptividad, según la cual los fenómenos son un producto de la afección —y no pueden, por tanto, explicarla—. Lazos se propone mostrar que “puede haber una explicación idealista de la humildad que no pase por el fenomenismo” (p.74). Con este objetivo emprende una reconstrucción tanto histórica como racional del argumento kantiano de la aprioridad del espacio.

Este segundo capítulo abre múltiples frentes de discusión. No consigue —ni pretende— atar todos los cabos, pero sí presentar una visión panorámica de la relación entre la doctrina kantiana del espacio y las tesis de la humildad y la receptividad. El principal objetivo del autor, sin embargo, no es hacer una exposición erudita del tema, sino argumentar a favor de la compatibilidad entre la humildad y la receptividad. Para ello presenta una lectura bastante sugerente de la doctrina kantiana del espacio, de acuerdo con la cual la intuición externa contiene únicamente relaciones, pues “la ubicación específica de los particulares no puede establecerse *a priori*”, mientras que “el orden en el que los particulares están ubicados no puede establecerse empíricamente”(p. 146). La distinción entre relaciones espaciales y el orden en el que esas relaciones ocurren permite negar tanto el sustancialismo (Newton) como el

abstraccionismo (Leibniz) del espacio, sin negar con ello que el espacio sea ideal, ni negarlo tampoco como condición para detectar relaciones.

El tema del tercer ensayo es el argumento kantiano de la refutación al idealismo. Lazos rechaza de manera rotunda la interpretación epistemológica que Paul Guyer hace de este argumento. Piensa que para desentrañar su verdadera naturaleza es preciso abordarlo en contraste con la filosofía cartesianas: sólo así se revela como un desafío teórico que pretende dar respuesta al escepticismo y al solipsismo. Para Lazos, el cartesiano es al mismo tiempo escéptico y solipsista. "Es escéptico por sus compromisos epístémicos acerca de cómo accedemos al contenido de nuestras propias mentes y es solipsista por sus compromisos metafísicos acerca de lo que constituye el contenido de nuestra mente" (p. 183). Kant no trivializó el escepticismo; al contrario, consideró al idealista escéptico como un benefactor de la razón humana y fue consciente de que había que dar una respuesta contundente al escepticismo, había que elegir "entre el realismo trascendental y el idealismo escéptico como las únicas vías para proceder en metafísica" (p. 192). Tanto peso dio a las objeciones escépticas que, según muestra Lazos, terminó por aceptar que "cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa; pero de ahí no se sigue la conclusión escéptica de que todas ellas puedan serlo" (p. 204). Kant escapa del escepticismo y del solipsismo porque para él la falsedad y el error son posibles sólo de manera local, lo cual constituye, según Lazos, una "lección de realismo empírico que pervive en la epistemología contemporánea" (p. 204).

El argumento de Lazos es convincente siempre y cuando uno acepte que el propio argumento de Kant conduce *al* realismo empírico, en lugar de proceder *de él*. Henry Allison, para dar respuesta a Guyer, ha defendido recientemente la idea de que el realismo empírico kantiano es, más que un punto de llegada, un punto de salida (2012. *Transcendental Realism, Empirical Realism, and Transcendental Idealism*. En H. Allison: *Essays on Kant*. (pp. 67-86). Oxford: Oxford University Press). La lectura de Lazos tiene la ventaja de ser mucho más precisa desde el punto de vista histórico, pues toma en cuenta el contexto en el que Kant abordó el problema del escepticismo cartesiano.

El tema del capítulo cuarto es la noción kantiana de apercepción trascendental. Según el autor, es posible encontrar en la Deducción trascendental y en los Paralogismos de la razón pura una teoría kantiana de la autoconciencia. La tesis que Lazos quiere defender es que "el yo trascendental kantiano debe entenderse como una abstracción

filosóficamente útil de los contenidos de pensamiento de cualquier conciencia humana”(p. 207). No se trata, entonces, de resolver el problema acerca de qué clase de cosa es aquel ser capaz de pensar, y si es o no una sustancia en el mundo, sino más bien de determinar “cómo tienen que estar organizados nuestros pensamientos para ser los pensamientos que son”(p. 208). Puesto que Kant rechaza el sustancialismo cartesiano y declara que sólo nos conocemos a nosotros mismos como fenómenos, la pregunta sobre qué tipo de cosa somos en cuanto seres pensantes no puede responderse *a priori*. Por otro lado, la experiencia únicamente puede decírnos qué somos en cuanto individuos concretos sujetos de ciertas experiencias particulares, pero este autoconocimiento nada revela acerca de qué somos en cuanto seres pensantes. Lazos examina la así llamada tesis de la exclusión, de acuerdo con la cual “el sujeto de pensamiento no pertenece al mobiliario del mundo, esto es, no puede identificarse con un individuo entre otros”(p. 211). Frente a esta tesis pone la tesis de la abstracción, según la cual el yo pienso que acompaña mis representaciones “es una representación *sui generis* a la que se arriba filosóficamente, haciendo abstracción del contenido de pensamiento de cualquier conciencia humana”(p. 212). Esto quiere decir que la apercepción trascendental no es un tipo especial de conciencia que se pueda distinguir de la autoconciencia individual de quien se conoce a través de sus experiencias ordinarias. El autor desarrolla dos modelos a partir de los cuales se puede tratar de resolver el conflicto entre la tesis de la exclusión y la tesis de la abstracción. El primero, que llama crítico-terapéutico, considera que “el yo pienso de la apercepción trascendental desempeña el papel de un principio para el filósofo o para el teórico que se ocupa de las condiciones no empíricas del contenido del pensamiento”(p.219). El segundo, que llama metafísico-dogmático, conduce a la afirmación de que el sujeto trascendental pertenece a un orden legal distinto al del orden del mundo empírico: el yo pienso es una subjetividad, una conciencia de sí distinta de la subjetividad empírica. Lazos defiende el primer modelo, pues afirma que “el yo pienso es una abstracción de los contenidos de conciencia de una persona o sujeto empírico, y de una abstracción no extraemos existencialmente nada” (p. 234). Su estrategia consiste en distinguir cuidadosamente entre la representación del yo pienso a la que se arriba filosóficamente y una representación del yo pienso como algo sustantivo, anterior a e independiente de la abstracción por medio de la cual se descubre. ¿Qué diferencia entonces a la autoconciencia trascendental de la

autoconciencia empírica? Según Lazos, se trata no de tipos distintos de subjetividad, sino de una distinción “entre un determinado punto de vista acerca del mundo, por un lado, y la articulación requerida para tener cualquier punto de vista, por el otro”(p. 230).

El libro de Efraín Lazos es sin duda una meritaria contribución a los estudios kantianos en Iberoamérica. Además de mostrar la actualidad de algunos de los planteamientos de Kant, constituye una valiosa referencia para cualquiera que desee tener una visión panorámica de temas como la doctrina kantiana del espacio, la refutación al idealismo, el yo trascendental kantiano y la heterogeneidad entre intuiciones y conceptos.

*José María Llovet
Universidad Panamericana, México*