



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Moledo, Fernando

Kant y la “revolución del modo de pensar” (KRV B XI). El significado metodológico general y el significado metafísico específico analizados desde una perspectiva sistemática e histórico-evolutiva

Ideas y Valores, vol. LXVI, núm. 164, 2017, Mayo-Agosto, pp. 13-34

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.64859>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957432001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.64859>

KANT Y LA “REVOLUCIÓN DEL MODO DE PENSAR” (KRV B XI)

EL SIGNIFICADO METODOLÓGICO GENERAL
Y EL SIGNIFICADO METAFÍSICO ESPECÍFICO
ANALIZADOS DESDE UNA PERSPECTIVA
SISTEMÁTICA E HISTÓRICO-EVOLUTIVA



KANT AND THE “REVOLUTION IN THE WAY OF THINKING” (KRV B XI)

AN ANALYSIS OF THE GENERAL METHODOLOGICAL AND
SPECIFIC METAPHYSICAL MEANINGS FROM A SYSTEMATIC
AND HISTORICAL-EVOLUTIONIST PERSPECTIVE

FERNANDO MOLEDO*

Universidad de Buenos Aires / Conicet - Buenos Aires - Argentina

Artículo recibido el 12 de septiembre de 2016; aprobado el 03 de octubre de 2016.

* fernandomoledo@filo.uba.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Moledo, F. “Kant y la ‘revolución del modo de pensar’ (KRV B XI). El significado metodológico general y su significado metafísico específico analizados desde una perspectiva sistemática e histórico-evolutiva.” *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 13-34.

APA: Moledo, F. (2017). Kant y la “revolución del modo de pensar” (KRV B XI). El significado metodológico general y su significado metafísico específico analizados desde una perspectiva sistemática e histórico-evolutiva. *Ideas y Valores*, 66 (164), 13-34.

CHICAGO: Fernando Moledo. “Kant y la ‘revolución del modo de pensar’ (KRV B XI). El significado metodológico general y su significado metafísico específico analizados desde una perspectiva sistemática e histórico-evolutiva.” *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 13-34.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, ¿qué ha querido decir Kant con una “revolución del modo de pensar” que se debe aplicar a la metafísica para que tome el camino de la ciencia? Cabe distinguir dos significados: uno de carácter metodológico, que asume que el conocimiento rige a los objetos y tendría alcance. Aplicada a la metafísica, supone una transformación más profunda que permite hablar, en segundo lugar, de un significado metafísico específico, que implica que el conocimiento constituye aquello mismo a lo que se llama el objeto de las representaciones.

Palabras clave: I. Kant, crítica, metafísica, revolución.

ABSTRACT

What is Kant referring to when, in the Preface to the Second Edition of the *Critique of Pure Reason*, he speaks of the “revolution in the way of thinking” that is needed for metaphysics to enter the path of science? Two meanings are possible. The first is a methodological one, which assumes that knowledge governs objects and would, therefore, extend to metaphysics. Applied to the latter, a more profound transformation is needed, one that would make it possible to speak of a specific metaphysical meaning entailing that knowledge constitutes the object of representations.

Keywords: I. Kant, critique, metaphysics, revolution.

Introducción: planteamiento del problema

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KRV),¹ Kant se refiere a una “revolución” (*Revolution*) (B XI) que ha servido para que la matemática, primero, y la investigación empírica de la naturaleza, después, tomaran el camino seguro de la ciencia. Esa transformación es definida allí como una “revolución del modo de pensar” (*Revolution der Denkart*) (B XI). Ahora –afirma Kant– se la debe aplicar a la metafísica, para que ella también pueda tomar el camino seguro de la ciencia. En este trabajo vamos a estudiar esa revolución y su aplicación a la metafísica, con el propósito de sostener tres tesis precisas sobre su significado. Pero, para poder plantearlas de manera adecuada, será necesario hacer primero una introducción algo exhaustiva al problema y al estado actual de la cuestión. Vayamos pues a ello.

Para ilustrar la revolución del modo de pensar que ahora se debe aplicar a la metafísica, Kant ofrece –como es bien conocido– una analogía: la teoría heliocéntrica de Copérnico (B XVI y nota). A partir del uso de esta analogía se volvió habitual (tanto en el contexto específico de los estudios kantianos, como en el de los estudios filosóficos en general) el empleo de las expresiones “revolución copernicana” y “giro copernicano” para referirse a la respuesta de Kant al problema de la posibilidad de la metafísica. Como señala Gerhardt, probablemente fue Kuno Fischer quien dio impulso al uso de esas expresiones, al caracterizar a Kant como el “Copérnico de la filosofía”:

Para conocer el orden del mundo planetario y, en él, el movimiento de la Tierra, Copérnico debió introducir el punto de vista heliocéntrico en la astronomía. Para conocer el orden del mundo sensible y, en él, nuestra propia actividad racional, la filosofía debió elevarse al punto de vista crítico (trascendental), desde el cual el mundo de todos los fenómenos es visto en el espacio y el tiempo. Así como se comporta el punto de vista heliocéntrico respecto del domicilio humano, se comporta el punto de vista crítico respecto de la razón humana. El horizonte de conocimiento del primero [el punto de vista heliocéntrico] llega tan lejos como lo hace la región de los cuerpos del mundo; el horizonte del otro [el punto de vista crítico] llega tan lejos como lo hacen el espacio y el tiempo, y la razón y sus límites. Kant se volvió el Copérnico de la filosofía y quiso serlo. (Fischer I 7 y ss.; cit. en Gerhardt 133)

La idea de referirse a la revolución que Kant se propone llevar a cabo en la metafísica como a una “revolución copernicana” suscitó un intenso

1 Todas las referencias a la obra de Kant se toman de la Edición Académica (1900ff) y se citan siguiendo las siglas y las convenciones provistas por la revista *Kant-Studien*. Para las traducciones de la *Crítica de la razón pura*, sigo la versión de Mario Caimi (Kant 2009). El resto de las traducciones son propias.

debate entre los especialistas, acerca de si es pertinente o no esta comparación. Russel fue probablemente quien más avivó el debate, al afirmar la imposibilidad de establecer una comparación como esa. Copérnico –afirma Russell–, con la teoría heliocéntrica, saca al hombre de su lugar central en el mundo, mientras que Kant haría exactamente lo contrario. Para fundar la metafísica, Kant pondría al sujeto como rector de los objetos, volviendo así a una posición antropocéntrica. Por eso –sostiene Russell–, la revolución kantiana debería entenderse más bien como una restauración o contrarrevolución tolemaica: “Kant habló de sí mismo como si hubiera hecho una ‘revolución copernicana’, pero habría sido más acertado si hubiera hablado de una ‘contrarrevolución tolemaica’, ya que puso al hombre nuevamente en el centro del que lo había destronado Copérnico” (9). En un sentido diferente, Torretti también interpreta la analogía con Copérnico con base en los aspectos propios y específicos que caracterizan a la teoría heliocéntrica:

Así como Kant atribuye la determinación espacio-temporal-categorial de los objetos empíricos a las disposiciones propias del sujeto del conocimiento, Copérnico sostuvo que el movimiento *manifiesto* de los astros no era sino una consecuencia y un reflejo del movimiento *efectivo* (aunque inconsciente) del observador. (296)

Por su parte, Kaulbach afirma que lo que Kant encuentra en Copérnico, a pesar de no haber empleado la expresión “revolución copernicana”, es el ánimo de buscar en el sujeto el origen del movimiento de los astros, atribuyéndole la libertad de tomar una posición determinada y de servirse de ella para dirigirse al mundo, con lo que se liberaba del punto de vista impuesto por la naturaleza y la tradición (cf. 1981 238 y ss.). Al referirse a la filosofía de Kant, Kaulbach introduce el aparato técnico de la filosofía política moderna para analizar el sentido de la analogía copernicana o de la expresión, ahora sí legítima, “revolución copernicana”. Esta revolución consiste en la emancipación de la razón respecto de la coacción natural (cf. Kaulbach 1973 34), y equivale a salir del “estado de naturaleza”, en el que la razón cae en contradicciones y se encuentra por eso en guerra consigo misma (como lo muestra Kant en la *krv*), para pasar a una “Constitución científica”, gracias a la cual la razón (por medio de la resolución de las contradicciones) se reconcilia consigo misma y alcanza la paz (cf. Kaulbach 1973 37). Kaulbach se cuenta, a su vez, entre los primeros que afirman que la revolución copernicana de Kant se realiza también en el ámbito práctico, en la medida en que el filósofo moral orienta su análisis por leyes dadas por la razón práctica, en vez de tomarlas de cualquier otro lado (la experiencia o la tradición) (cf. 1973 44).

A su vez, Gerhardt también señala que, a pesar de que Kant no emplea el término “revolución copernicana”, es posible usarlo de un modo legítimo para referirse a su filosofía: la revolución copernicana de Kant consiste en

hacer del hombre el punto de partida de la reflexión filosófica, para orientarla a la experiencia humana. El “giro copernicano de Kant” –afirma Gerhardt– es una “revolución antropológica” (1987 140).

En una conferencia todavía inédita, Caimi ha argumentado contra las interpretaciones que, como la de Russell, defienden la imposibilidad de hablar, en el caso de Kant, de una revolución copernicana, en la medida en que su revolución en el terreno de la metafísica sería de carácter antropocéntrico. Al respecto Caimi distingue al hombre del sujeto que, en el contexto de la filosofía kantiana, estaría en el centro del conocimiento y que sería un sujeto “universal y personal (pero supraindividual)” (cf. 2016 11). Caimi ha argumentado, a su vez, a favor de la necesidad de que este sujeto, que se encuentra en el centro del conocimiento, sea un *yo* y no el mero pensar impersonal o un mero “*ello*” (cf. 2014 103-111). Ahora bien, además de lo anterior, yo creo que incluso se podría decir que, aun cuando la transformación del modo de pensar tuviera que ver efectivamente con la posición central o no del hombre frente al mundo, la revolución kantiana en la metafísica no sería una revolución antropocéntrica, porque el mundo ante el cual el sujeto ocupa el centro, de acuerdo con la teoría de Kant, no es el mundo realmente existente (no es el mundo tolemaico), sino tan solo el conjunto necesariamente concatenado de los fenómenos. Kant, en efecto, saca al hombre del centro de la creación, si se tiene en cuenta la relación teórica de este con los objetos. Y esto, en efecto, es tan evidente, que Kant luego, en el ámbito de la filosofía moral, hará denodados esfuerzos dirigidos precisamente a restablecer el antropocentrismo perdido en el ámbito del conocimiento (cf. Moledo 2013 213-224). Quizás en este caso sería más adecuado hablar incluso de logocentrismo, puesto que, en realidad, el centro de la creación lo ocupa el hombre, como ser moral, solo porque es racional.²

Pero no entraremos aquí en el debate alrededor de la pertinencia del uso de la expresión “revolución copernicana” –que, como se ha señalado varias veces, Kant nunca usó– para referirse al cambio que él se propuso llevar a cabo en la metafísica. Sin embargo, un breve comentario sobre este debate será útil para plantear el propósito específico de nuestro trabajo y las tesis que queremos sostener. En efecto, la controversia mencionada sirve para poner de manifiesto con nitidez que no se ha establecido una comprensión clara acerca de cuál es exactamente, para Kant, el significado de la revolución del modo de pensar y de su aplicación a la metafísica.

Ciertamente, la teoría heliocéntrica de Copérnico es para Kant un ejemplo de la revolución del modo de pensar, y de lo que él mismo se propone realizar en la metafísica. Pero no es *el ejemplo*. Se trata solo de un *caso*, *i. e.* de una instancia de una revolución que Kant entiende, en realidad, como un *proceso* que ahora debe extenderse a la metafísica

2 Debo esta acertada observación a Hernán Pringe.

y que también ilustra –como veremos enseguida con más detalle– recurriendo a los casos de Tales, Bacon, Galileo, Torricelli y Stahl (*cf. b xi* y *ss.*). Eso quiere decir –según creo– que la esencia de la revolución del modo de pensar, *i. e.* su significado general, no debe buscarse en los aspectos específicos de la teoría heliocéntrica misma, a saber, en el hecho de que Copérnico haya afirmado que el Sol es el centro del universo y que en torno a él se mueve el hombre con la Tierra. Dicho de otro modo, la esencia de la revolución del modo de pensar –creo yo– no debe buscarse en un cambio de posición del hombre frente al mundo (más allá de que efectivamente esta pueda implicarlo), sino en aquello que tienen en común lo hecho por Copérnico y el resto de los casos a los que Kant se refiere como instancias de la revolución del modo de pensar.³

Ahora bien, la pregunta por la esencia de la revolución del modo pensar, entendida como un proceso histórico que ahora debe aplicarse a la metafísica, no es fácil de responder. Buena parte de los intérpretes, que advierten –como lo hemos sostenido aquí– que el significado de la revolución del modo de pensar no debe investigarse a la luz de la identificación de esa revolución con los aspectos específicos de la teoría heliocéntrica de Copérnico, concuerdan en que esta revolución posee un significado general de carácter eminentemente *metodológico*. Esto es, consiste en la adopción de un procedimiento específico, gracias al cual sería posible que un conocimiento determinado (la matemática, la investigación empírica de la naturaleza y, finalmente, la metafísica) adopte el camino de la ciencia. La adopción de ese procedimiento sería aquello que podría observarse tanto en el caso de Copérnico como en el de los otros ejemplos ofrecidos por Kant. Sin embargo, entre los intérpretes no hay acuerdo alguno acerca de *cuál* es exactamente ese procedimiento que caracteriza a la revolución del modo de pensar.⁴ Queda claro que el

3 En ese sentido, y frente a la interpretación de Russell, Engel subrayó el hecho de que Kant nunca empleó la expresión “revolución copernicana”, y señaló que posiciones como la de Russell cometan una “falacia antropocéntrica” (243), al interpretar el sentido de la revolución del modo de pensar, a partir de la analogía con Copérnico, como una transformación que se refiere a las posiciones relativas del hombre y los objetos.

4 Kemp señala al respecto que la esencia metodológica del significado de la revolución del modo de pensar consiste en que se debe buscar en el sujeto el origen del conocimiento objetivo (*cf. 550*; Creighton 1913). Paton afirma que el método al que se refiere la revolución en el modo de pensar consiste en “atender a lo que la mente pone en sus objetos” (368). Frente a esta interpretación, Cross señala que la revolución del modo de pensar tiene que ver, en cambio, con la mera constatación de que se debe hacer uso de una teoría nueva cuando la anterior ya no sirve para explicar lo que se quiere dilucidar (*cf. 215 y ss.*). Por su parte, Hanson (1959) y Kerzberg (1989) argumentaron en una dirección similar, mientras que Engel señala que el significado metodológico de la revolución del modo de pensar consiste en la necesidad de que la razón se investigue a sí misma, antes de concebir qué es lo que puede saber de la realidad (*cf. 251*; Green 1997). De forma más

estudio del significado de esta revolución resulta todavía relevante para comprender el significado de la respuesta que Kant ofrece al problema fundamental de la metafísica. De hecho, se trata de una cuestión que se ha revivificado de manera muy reciente, a partir de las contribuciones de Jáuregui,⁵ Vázquez Lobeiras,⁶ Schulting,⁷ Brandt⁸ y Caimi.⁹

.....

reciente, Förster ha propuesto que el carácter metodológico de la revolución del modo de pensar se refiere a la relación entre hipótesis y experimento. Para Kant –sostiene Förster– la hipótesis copernicana del heliocentrismo es comprobada luego por la física de Newton, del mismo modo que la hipótesis asumida en la “Analítica trascendental” de la krv es comprobada en la “Dialéctica trascendental” (cf. 1998, 2015). Finalmente, Allison argumenta que la revolución copernicana es un cambio acerca de aquello que se entiende por conocimiento: el paso del realismo trascendental al idealismo trascendental (cf. 35 y ss.).

- 5 En la krv –afirma Claudia Jáuregui– se produce una “transformación de las nociones de sujeto y objeto”, y “se configura una noción de experiencia según la cual esta última presenta ciertos aspectos formales que pueden ser determinados *a priori*. El contenido de la experiencia, en cambio, no puede ser conocido más que *a posteriori*. Nuestra finitud como sujetos cognoscentes supone que el objeto se nos haga presente. La subjetividad trascendental constituye la objetividad, pero no la crea. El conocimiento supone que lo empíricamente dado nos condicione y a la vez sea condicionado por nosotros” (29). Más adelante volveremos sobre esta interpretación.
- 6 Siguiendo la línea ya mencionada, María Jesús Vázquez Lobeiras ha destacado dos aspectos de la revolución del modo de pensar (a los que también volveremos a lo largo de nuestro trabajo): por un lado, ha puesto de manifiesto la existencia de un proceso histórico-evolutivo a lo largo del cual dicha revolución tiene lugar en el caso del pensamiento de Kant, y en virtud del cual la autora habla de un “giro de la sensibilidad”, que tiene lugar en la disertación inaugural de 1770, y de un “giro del entendimiento”, que se da después y que alcanza su expresión completa en la krv. Por otro lado, ha vinculado directamente dicha revolución con la reformulación del sentido que la ontología adquiere en la filosofía de Kant, a partir de la resignificación de la noción de objeto (cf. Vázquez Lobeiras 69 y ss.).
- 7 Recientemente, Schulting volvió sobre la cuestión de la esencia metodológica de la revolución del modo de pensar y de su aplicación a la metafísica. Lo hizo para señalar que dicha revolución, interpretada a partir de la comparación con Copérnico, consiste en la adopción del método hipotético-deductivo característico de la ciencia moderna y que está ejemplificado por la propuesta heliocéntrica de Copérnico. En el caso de Kant y de la aplicación de la revolución del modo de pensar en la metafísica, esa adopción equivaldría a partir de la hipótesis de que nuestros conocimientos rigen a los objetos, como una hipótesis experimental que sería confirmada en virtud de que solo gracias a ella la metafísica se descubre como posible (cf. Schulting 39-65).
- 8 En un artículo reciente (al que también volveremos más adelante), Brandt ha señalado la necesidad de entender la revolución del modo de pensar como un proceso general que se extiende mucho más allá de los límites a los que parece circunscrita en la krv (la metafísica teórica o de la naturaleza), y que expresa la esencia misma de la Ilustración (cf. Brandt 5 y ss.)
- 9 En el ya mencionado artículo todavía inédito de 2016, Caimi ha afirmado un corolario que recupera una posición sugerida originalmente por Cohen (cf. 2016 13), y que resulta

La primera tesis que vamos a sostener –de la que nos ocuparemos en la primera sección de este trabajo– es que la revolución del modo de pensar posee en primer término un significado general de carácter *metodológico*, de acuerdo con el cual, para que un conocimiento determinado, sea cual fuere, tome el camino seguro de la ciencia, se debe adoptar, en el conocimiento, como punto de vista la tesis de que son los conocimientos los que rigen a los objetos.

La segunda tesis que defenderemos –de la que nos ocuparemos en la segunda sección de este trabajo– es que la idea de aplicar a la metafísica la revolución del modo de pensar, entendida en términos metodológicos, es decir, para que la metafísica adopte el camino de la ciencia, tiene lugar, en el desarrollo del pensamiento de Kant, alrededor de 1772.

La tercera tesis que sostendremos –y que será abordada en la tercera sección de este trabajo– es que dicha aplicación supone, a su vez, una revolución mucho más profunda que la hace posible. Esa revolución tiene lugar después de 1772, y será la que nos permitirá hablar de un significado *metafísico* específico de la revolución del modo de pensar. Sostendremos al respecto que, de acuerdo con el significado general de esta revolución, Kant considera que la metafísica es posible como ciencia, si en su caso se comprende que los conocimientos metafísicos fundamentales de los que la metafísica se ocupa en su parte general, esto es, en la ontología, rigen a los objetos sobre los cuales pretenden proporcionar conocimiento metafísico, es decir, los fenómenos. Pero afirmaremos que si eso puede ser así, se debe, para Kant, a que el conocimiento, *i. e.* la mera actividad de conocer propia de la mente o la espontaneidad de la razón (como facultad de conocer en general), *constituye* aquello que se entiende por objeto de las representaciones, mientras que la ontología tradicional, erróneamente, pretendía conocer como una cosa existente en sí misma.

La revolución del modo de pensar: su significado general o metodológico

Lo primero que tenemos que hacer es precisar el significado general de la revolución del modo de pensar, porque, como hemos visto en la introducción, no existe una posición unánime al respecto entre los intérpretes. Para hacerlo estudiemos aquel que, según Kant, constituye el punto de partida de esa revolución. Este se encuentra en la matemática, específicamente, en la geometría. Leamos qué es lo que Kant dice al respecto:

.....

decisiva para nuestra propuesta. Según las palabras de Cohen, de la revolución del modo de pensar se sigue que “no puede haber objeto sino por medio del conocimiento: el conocimiento produce el objeto” (4).

La historia de esta revolución del modo de pensar [...] y la del afortunado que la llevó a término, no nos ha sido conservada. Pero la leyenda que nos transmite *Diógenes Laercio*, quien nombra a los presuntos descubridores de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas, [aun de aquellos elementos] que, según el juicio vulgar, no requieren demostración, demuestra que la memoria de la transformación efectuada por la primera traza del descubrimiento de este nuevo camino debe de haberles parecido extraordinariamente importante a los matemáticos, y que así se volvió inolvidable. El primero que demostró el *triángulo isósceles* (ya se haya llamado Tales, o como se quiera) tuvo una iluminación; pues encontró que no debía guiarse por lo que veía en la figura, ni tampoco por el mero concepto de ella, para aprender, por decirlo así, las propiedades de ella; sino que debía producirlas por medio de aquello que él mismo introducía *a priori* con el pensamiento según conceptos, y exhibía (por construcción) [en ella]; y que, para conocer con seguridad algo *a priori*, no debía atribuirle a la cosa nada más que lo que se seguía necesariamente de aquello que él mismo había puesto en ella según su concepto. (B XI)

No tenemos aquí una definición clara de la revolución del modo de pensar –que sí alcanzaremos cuando Kant exprese la necesidad de aplicarla a la metafísica–, pero el pasaje citado deja claro que este cambio en el pensamiento consistió en lo siguiente: haber comprendido que, para conocer las propiedades de una figura, no se debe tomar como punto de partida la figura misma, o su concepto, sino que esas propiedades deben ser producidas por medio de lo que el pensamiento introduce en la figura y exhibe en ella constructivamente. Esto es, en haber comprendido que para conocer las propiedades de las figuras geométricas se debe partir de conocimientos que determinan las propiedades de las figuras geométricas y que no se encuentran en la figura misma. ¿Cuáles son esos conocimientos? Kant no lo dice, pero podemos afirmarlo sin temor a equivocarnos: se trata de los axiomas, los principios y los postulados.

La misma revolución –sigue Kant– tuvo lugar en la época moderna en el caso de la investigación empírica de la naturaleza. Ello se debió al impulso de Bacon (cf. B XII), gracias al cual Galileo, Torricelli y Stahl comprendieron luego que para poder conocer empíricamente la naturaleza se la debe interrogar mediante experimentos, sobre la base de teorías previamente elaboradas:

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido; o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él mismo había pensado de antemano igual al de una columna de agua por él conocida; o [cuando], en tiempos más recientes, Stahl transformó metales en cal, y esta otra vez en metal, quitándoles algo y dándoselo de nuevo, se encendió una luz para todos los investigadores

de la naturaleza. Comprendieron que la razón solo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe solo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita. La razón, llevando en una mano sus principios, solo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por esta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. (B xiii)

Lo que acabamos de leer nos acerca todavía más a la definición de la revolución del modo de pensar que estamos buscando, y que encontraremos formulada explícitamente en breve, cuando nos ocupemos de su aplicación a la metafísica. Pues, en efecto, lo que Kant acaba de afirmar es que dicha revolución, en el caso de la investigación empírica de la naturaleza, consistió en comprender que la razón, mediante sus conocimientos, debe obligar a los objetos (la naturaleza) a responder sus preguntas, *i. e.* consistió en comprender que son los conocimientos los que deben regir a los objetos (la naturaleza) y que, por tanto, se debe abandonar la posición inversa, de acuerdo con la cual el conocimiento se dejaba regir por los objetos (la naturaleza).¹⁰

Pues bien, que la revolución del modo de pensar consista precisamente en comprender que es la razón la que rige a los objetos (la naturaleza), es exactamente lo que afirma Kant con claridad al señalar que ahora es necesario aplicar esta revolución a la metafísica:¹¹

10 Vale la pena subrayar que la caracterización de la revolución del modo de pensar que tuvo lugar en la investigación empírica de la naturaleza, por medio de la imagen de la razón que abandona la niñez –momento en la que sigue de manera ingenua a la naturaleza– para convertirse en un juez que obliga a la naturaleza a regirse por las leyes que ella misma le da, recoge el *dictum* kantiano de acuerdo con el cual la Ilustración es la época de la mayoría de edad de la razón, *i. e.* de su autonomía (*cf. WA 8 35*). Si la revolución del modo de pensar implica, después de todo, un cambio en la posición del hombre frente al mundo, *i. e.* frente a la naturaleza, dicha transformación consiste en la madurez y en el abandono del tutelaje, para adoptar la posición del legislador. Como hemos dicho en la introducción, este vínculo entre la revolución del modo de pensar y la esencia de la Ilustración –la conciencia de la autonomía de la razón– fue puesto de relieve de forma reciente por Brandt.

11 Claudia Jáuregui señala que esto no quiere decir que, para Kant, los objetos no determinen el conocimiento, puesto que siempre son ellos los que aportan la materia del

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos, pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ampliaría nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. (B xvi)

Como queda claro a la luz de lo que Kant afirma cuando indica la necesidad de aplicar este cambio en la manera de pensar a la metafísica, esta revolución se refiere al modo en el cual, en el conocimiento en general, es pensada la relación que existe entre el conocimiento y los objetos; y consiste en abandonar la tesis (que se podría llamar ingenua) de que los objetos rigen al conocimiento, para adoptar la tesis contraria, a saber, que nuestros conocimientos rigen a los objetos, *i. e.* que es la razón la que da la ley. Eso, en efecto, es lo que le ha permitido a la matemática, primero, y a la investigación empírica de la naturaleza, después, tomar el camino seguro de la ciencia, y eso mismo es lo que hay que hacer ahora también en metafísica. Llegados a este punto encontramos, por fin, la analogía con la teoría heliocéntrica de Copérnico:

Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. (B xvi)

En la introducción dijimos que no se debía entender la comparación entre la revolución del modo de pensar en metafísica y la teoría heliocéntrica como una analogía que sirviera para afirmar que la esencia

conocimiento en términos teóricos. Que los objetos se rigen por nuestros conocimientos significa que, *además* de esa determinación (material) del conocimiento por los objetos, el conocimiento *también* determina a los objetos, en la medida en que les aporta su *forma* (cf. Jáuregui 14-29). Sin embargo, si bien es cierto, como observa Jáuregui, que la *determinación* de la que se debe hablar es bidireccional, en la medida en que se habla de *regencia*, esto es, de *legislación*, creo que sí se podría decir que esta solo se encuentra en el conocimiento, *i. e.* que la revolución del modo de pensar consiste, efectivamente, en que aquel *riga* a los objetos, ya que estos, si bien determinan el conocimiento materialmente, no le dan *leyes*, no lo rigen. De hecho, se puede pensar que una de las tesis centrales del pensamiento de Kant no es solo que la razón debe ser legisladora, sino que debe serlo porque es la única que puede dar leyes (con exclusión de un intelecto Divino, del que no podemos tener conocimiento en sentido teórico).

de la primera consiste en efectuar un cambio en la posición relativa del hombre frente al mundo (más allá de que, de hecho, la implique). Aquella revolución, como hemos visto, tiene un significado metodológico preciso, que consiste en adoptar el punto de vista de que el conocimiento rige a los objetos. La teoría heliocéntrica ejemplifica la revolución del modo de pensar entendida así, precisamente porque ella, al igual que lo que ocurre en el caso de Galileo, de Stahl y de Torricelli, implica el planteamiento de una hipótesis inicial, que, sin ser extraída de la naturaleza, sirve para hacer comparecer a la naturaleza satisfactoriamente, con el fin de interrogarla acerca de los fenómenos que se quieren explicar. Que esto es efectivamente lo que Kant tiene en mente, al establecer la analogía con la teoría heliocéntrica, queda claro a la luz de uno de los poquísimos pasajes de la obra de este autor referidos a Copérnico. Dicho fragmento se encuentra en *El conflicto de las facultades*. En él, Kant se refiere a las dificultades surgidas al observar el movimiento de los planetas, y afirma lo siguiente acerca de cómo esas dificultades se solucionan con la teoría heliocéntrica:

Los planetas, vistos desde la tierra, de pronto retroceden, de pronto se quedan quietos, de pronto avanzan. Pero tomando el punto de vista del Sol, según la hipótesis copernicana, que es algo que solo puede hacer la razón, prosiguen su marcha regular de manera constante. (SF 7 83)¹²

A partir de lo que hemos visto en esta sección, podemos decir, como primera conclusión preliminar, que la revolución del modo de pensar tiene un significado *general* que se refiere al conocimiento en su conjunto, y que consiste en un cambio de carácter procedural, de modo tal que se pueda hablar de un significado *metodológico* general de esta revolución. De acuerdo con el anterior significado, la revolución consiste en considerar que nuestros conocimientos son los que rigen a los objetos, en vez de pensar que lo que ocurre es lo contrario. Ahora estudiemos el primer planteamiento que podemos encontrar en la evolución del pensamiento kantiano, de la necesidad de aplicar esa revolución a la metafísica, para que la metafísica tome por fin el camino de la ciencia.

La revolución del modo de pensar en la metafísica alrededor del año 1772

En 1770, Kant obtiene el cargo de profesor regular de lógica y de metafísica en la Universidad de Königsberg. Con motivo de ello, presenta la disertación inaugural *Sobre la forma y los principios del mundo*

12 En la *Lógica*, Kant se refiere la teoría heliocéntrica, pero en un contexto argumental diferente: lo hace para caracterizar qué es lo que se debe entender como una *hipótesis*. En ese contexto se refiere al “sistema copernicano” como “una hipótesis a partir de la cual se puede explicar todo lo que tiene que explicarse por medio de ella” (Log 9 81). En el mismo sentido, véase v/Lo-Pöllitz 24 559.

sensible e intelible, en la que expone las ideas centrales que luego serán recogidas en la estética trascendental de la KRV: el espacio y el tiempo son intuiciones puras y, respectivamente, las formas del sentido externo e interno (por lo anterior el tiempo es, a su vez, la forma general del conocimiento sensible) (cf. MSI AA 2 392 y ss.). Los objetos conocidos sensiblemente, es decir, como fenómenos, son comprendidos como fenómenos espacio-temporales, no porque los objetos lo sean en sí mismos, sino porque nuestra sensibilidad los determina así al conocerlos. De esto se sigue que todos los conocimientos matemáticos, que para Kant se fundan en las intuiciones puras del espacio y el tiempo, serán válidos, como leyes, para todos los fenómenos, *i. e.* regirán a todos los fenómenos. De este modo la disertación exhibe una primera formulación de la idea que se encuentra en la base de la revolución del modo de pensar.¹³ Pero esta revolución todavía no se ha extendido a la metafísica.

El origen de los conocimientos puros de la metafísica –explica Kant en la disertación– se encuentra en un uso especial del intelecto. Nos referimos al “uso real”, que consiste en proporcionar los conceptos puros de un objeto en general, gracias a los cuales podemos conocer cómo son en sí mismos los objetos que los sentidos nos muestran tan solo como fenómenos espacio-temporales (cf. MSI 2 394).¹⁴ Pero, como es sabido, Kant revisa inmediatamente esta posición, y muy poco tiempo después, el 21 de febrero de 1772, le escribe a Marcus Herz la célebre carta en la que afirma que “la clave de todo el secreto de la metafísica” radica en la pregunta “sobre qué fundamento descansa la relación de aquello que en nosotros se llama representación con el objeto” (BR 10 130), *i. e.* en la pregunta por el fundamento de la relación entre los objetos y nuestros conocimientos acerca de estos, proporcionados por los conceptos puros de un objeto en general. En efecto –afirma Kant–, si hemos de partir de los objetos, que solo pueden ser dados sensiblemente, para buscar el fundamento (la causa) de nuestras representaciones, entonces nunca podremos justificar la validez de los conocimientos metafísicos generales sobre las cosas, de los que se ocupa la ontología, *i. e.* no podremos justificar la validez de los conceptos puros de un objeto en general proporcionados por el uso real del intelecto tematizado en la disertación. Pues dado que estos conceptos metafísicos representan los objetos, pero considerados en general, con plena independencia de lo que nos es dado

13 Vázquez Lobeiras se ha referido a esa primera formulación como a un primer momento del giro copernicano, correspondiente al “giro de la sensibilidad”, al que seguirá luego, para completar el giro copernicano, el “giro del entendimiento” (cf. 69 y ss).

14 Que el uso real del intelecto consista en proporcionar los conceptos puros sobre un objeto en general, entendidos todavía, en el momento en que se escribe la disertación, como cosas en sí mismas, y no en el uso de esos conceptos para conocer las cosas en sí mismas, es una precisión que ha sido señalada oportunamente por Caimi (cf. 2007a 264).

sensiblemente, y brotan, como tales, del intelecto puro, sin relación alguna con la sensibilidad, ¿por qué habrían de referirse, como se pretende, a los fenómenos, para decirnos cómo son en sí mismas las cosas de las que los fenómenos serían la apariencia sensible?

Si los objetos son el fundamento de la relación de nuestros conocimientos con ellos –sostiene Kant en la carta–, la única salida que queda para defender la validez del conocimiento metafísico y evitar el escepticismo es aquella a la que se ha tenido que recurrir a lo largo de la historia de la metafísica: apelar a un Dios benevolente que hubiera puesto en el alma humana los conceptos puros de un objeto en general, y que garantizara, por eso mismo, la validez objetiva de esos conceptos y de los conocimientos fundados en ellos. Pero recurrir a una estrategia como esa –afirma Kant– implica un grosero “círculo” argumental (*cf. BR 10 131*). Si bien Kant no explica en qué consiste exactamente ese círculo, no es difícil entenderlo: recurrir a la hipótesis de un *Deus ex machina*, para fundar la validez del conocimiento metafísico, implica partir del conocimiento metafísico cuya validez se quiere fundar, pues supone partir del conocimiento de Dios y del alma, que la metafísica trata, respectivamente, en la teología y en la psicología, con base en los conocimientos metafísicos que conforman la parte general de la metafísica (la ontología), y que son precisamente aquellos cuya validez se quiere explicar de ese modo.¹⁵ Además una hipótesis como esa abriría las puertas a toda clase de delirios (*cf. BR 10 131*). ¿Qué hacer entonces?

Kant no responde esta pregunta en la carta, pero sin duda debía de contar con alguna respuesta, pues le anuncia a Herz que planea redactar una *Crítica de la razón pura* que se ocupará del conocimiento intelectual puro (la metafísica), tanto *teórico* como *práctico*, y cuya primera parte, que contiene las fuentes, el método y los límites de la metafísica, estará lista en tres meses (*cf. BR 10 132*). Las *Reflexiones* de la época no solo permiten constatar que Kant contaba efectivamente con una respuesta a la pregunta planteada, como se colige de la lectura de la carta, sino que esta respuesta consiste, ya entonces, en la aplicación de la revolución del modo de pensar –tal como la hemos definido más arriba– en la metafísica.

Como hemos visto, en la disertación de 1770, Kant ya había afirmado que las intuiciones puras del espacio y del tiempo eran formas de la sensibilidad en las que, como condiciones del conocimiento sensible, se fundaban conocimientos puros que regían y se referían, por eso, de manera legítima a los fenómenos. Las *Reflexiones*, datadas alrededor

.....

¹⁵ De hecho, la idea de que esta forma de argumentar implica un tipo de circularidad ya le había sido señalada a Descartes en las segundas objeciones a las *Meditaciones metafísicas* por Arnauld, quien emplea expresamente el término “círculo” (*circulus*) (*cf. AT 7 214*), y luego, en las cuartas objeciones, por Mersenne (*cf. AT 7 124 y ss.*).

de 1772, muestran que ahora Kant extiende esa estrategia argumental al problema señalado como el asunto fundamental de la metafísica, para darle así, por fin, una solución. Como las intuiciones puras, *también* los conceptos puros de un objeto en general, que son proporcionados por el uso real del intelecto y conforman los conocimientos fundamentales de los que la metafísica se ocupa tradicionalmente en la ontología, son condiciones de posibilidad del conocimiento empírico: rigen a los fenómenos y esto es precisamente lo que explica su validez objetiva. El testimonio más claro de la formulación de esta tesis lo encontramos en la *Reflexión 4634* (ca. 1772):

Si ciertos conceptos en nosotros no contienen ninguna otra cosa más que aquello por lo cual todas las experiencias son posibles por nuestro lado, entonces pueden ser afirmados *a priori* antes de la experiencia y con plena validez respecto de todo aquello que alguna vez pueda presentársenos. (Refl. 4634 17 618)

Ahora bien, esta solución encontrada para el problema de la posibilidad de la metafísica, relativa a su parte fundamental, la ontología, implica un cambio radical respecto de aquello que se entiende por el conocimiento metafísico mismo, cuya validez se quiere explicar de ese modo. En efecto, supone aceptar que los conceptos puros de un objeto en general al que se refieren los fenómenos, y que eran tratados tradicionalmente hasta entonces en la parte general de la metafísica, la ontología, como representaciones de cosas existentes realmente y en sí mismas, en verdad no afirman nada sobre algo de ese tipo. Esta solución implica aceptar que los conceptos puros de un objeto en general no se refieren a algo real, que existe en sí mismo, y que está “detrás” – por decirlo así – de los fenómenos, como fundamento de la apariencia sensible, y conlleva, al mismo tiempo, limitar la validez de esos conceptos a los objetos de la experiencia posible. En ese sentido, en la misma *Reflexión* que comentamos más arriba, Kant señala inmediatamente que, al explicar la validez de los conceptos puros y de los conocimientos metafísicos fundados en ellos de ese modo (considerándolos como condiciones de posibilidad de la experiencia), los conceptos en cuestión y los conocimientos que se fundan en ellos “valen, no respecto de las cosas en general, pero sí de aquello que pueda sernos dado alguna vez por experiencia, porque contienen las condiciones por las que son posibles esas experiencias” (Refl. 4634 17 618).

De acuerdo con lo que hemos visto en esta sección, podemos concluir que, hacia 1772, Kant ya considera que la solución al problema de la metafísica consiste en aplicarle la idea que se encuentra en la base de la revolución del modo de pensar, a saber, que los conocimientos (en este caso, los conocimientos metafísicos basados en los conceptos

puros sobre un objeto en general, que corresponden a la metafísica general u ontología) rigen a los objetos (los fenómenos). Del mismo modo, pudimos constatar que para entonces Kant ya es consciente de las consecuencias que esa solución tiene respecto de la metafísica misma: a) la redefinición del objeto acerca del cual la ontología tradicionalmente pretendía proporcionar conocimiento, el cual ya no puede entenderse como algo real y existente por sí mismo; y b) la limitación de la metafísica a los objetos de experiencia posible. Pero todavía es preciso responder una pregunta. Para que la revolución del modo de pensar en metafísica funcione efectivamente, ¿cómo es que los conceptos puros de un objeto en general rigen a los fenómenos?

Kant elabora esta explicación a lo largo de los años que siguen a 1772, y la presenta de manera acabada en la *KRV*, concretamente en la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”. Esta elaboración implica un cambio radical, de acuerdo con el cual la revolución del modo de pensar adquiere finalmente el significado específico que aquí llamaremos metafísico, y según el cual el conocimiento (entendido como la mera actividad de un *yo* que se enfrenta a un múltiple que le es dado sensiblemente) constituye aquello a lo que se llama el objeto de las representaciones, y al cual se refieren los conceptos puros del entendimiento tematizados tradicionalmente en la ontología.

La revolución del modo de pensar en la *KRV*: su significado estricto o metafísico

Para responder la pregunta planteada (cómo es que los conceptos puros de un objeto en general, *i. e.* los conocimientos metafísicos, rigen a los fenómenos), conviene que atendamos al texto de la “Deducción trascendental” que corresponde a la primera edición de la *KRV*,¹⁶ pues, a pesar de que posee una estructura muy compleja, en él se plantea con claridad pedagógica el problema que servirá específicamente para nuestro análisis. Veamos.

El texto de la “Deducción” correspondiente a 1781 posee una primera parte, cuyo propósito es “antes preparar que adoctrinar al lector” (A 98). Esta primera parte sirve para conducir al lector lentamente hacia el problema que se ha de tratar en este apartado de la *KRV*, antes de poder

¹⁶ No pretendemos de ninguna manera ofrecer una reconstrucción argumental de la “Deducción trascendental”, objetivo que excede el propósito de este trabajo, sino tan solo exponer su núcleo argumental, con el propósito de extraer de él aquello que necesitamos para fundamentar nuestra interpretación del significado que adquiere la revolución del modo de pensar cuando es aplicada a la metafísica. Para la importancia de dicha idea fundamental, hemos seguido a Caimi (2007b). Para una reconstrucción argumental de la deducción según el texto de la primera edición, remitimos al comentario de Carl (1992).

exponer el argumento de manera “sistemáticamente” ordenada (*cf. A 98*). Lo que nos interesa es justamente esta parte preparatoria. Esta lenta introducción toma la forma de un análisis de la representación de un objeto, comenzando por el hecho de que este tiene que sernos dado. En un objeto –argumenta Kant– está contenido el múltiple sensible dado en una intuición según las formas de la sensibilidad (de la cual el tiempo, por ser la forma del sentido interno, es la forma general). Pero en esa representación también está contenida una síntesis, que no puede serle atribuida a la sensibilidad, porque ella es mera receptividad pasiva. La síntesis es actividad y es un producto de la imaginación. No obstante, la representación de un objeto requiere también una regla, gracias a la cual la actividad de la imaginación, que por sí misma es ciega espontaneidad sintética dirigida a la sensibilidad (*cf. B 103/ A 78*), pueda ser guiada en la conexión de la multiplicidad sensible. Esa regla es proporcionada por el entendimiento mediante un concepto. Gracias a este, la síntesis de los datos sensibles efectuada por la imaginación es reunida y puede dar como resultado el conocimiento de un objeto, *i. e.* la comprensión de una unidad sintética de las representaciones, cuyo origen atribuimos a un fundamento no arbitrario al que llamamos el objeto de las representaciones. Pues bien, llegado a este punto, Kant tiene al lector exactamente donde quería, y puede confrontarlo con el problema fundamental a partir del cual podrá desarrollar la respuesta a la cuestión de la posibilidad de la metafísica: es “necesario explicar qué se quiere decir con la expresión ‘un objeto de las representaciones’” (*A 104*).

El objeto de las representaciones, *i. e.* aquella unidad de las representaciones que efectuamos por medio de un concepto a partir de los datos sensibles, es algo general que no nos es dado sensiblemente. Kant se refiere a ese objeto como a “algo en general = *x*”, en el que pensamos “algo de necesidad” (*A 104*). En efecto, ese algo en general es aquello a lo cual, en virtud de esa necesidad pensada en él, atribuimos la unidad no arbitraria de las representaciones a la que llamamos el objeto de las representaciones; y esa unidad, como objeto de las representaciones, es aquello a lo que se refieren los conceptos de un objeto en general (conceptos que tradicionalmente eran pensados como predicados ontológicos que se referían a algo *real*, existente por sí mismo). Pero, ¿cuál es el fundamento de esa unidad necesaria que pensamos como objeto de las representaciones? Esa es la pregunta fundamental, pues como solo tenemos el múltiple sensible que nos proporciona la sensibilidad, no podemos saber nada acerca de algo real que exista como fundamento de la unidad necesaria de las representaciones. En la “Deducción B”, Kant plantea esta misma pregunta en el párrafo 15, cuando se pregunta por el origen de la representación de la unidad presupuesta por el

concepto de enlace, y que sirve para que dos representaciones puedan ser conectadas sintéticamente (*i. e.* por medio de un tercer elemento, distinto de esas representaciones) en un juicio (*cf.* B 130 y ss.). Veamos cómo responde Kant a la pregunta planteada.

Tener representaciones supone un *yo* al que estas se refieren. Pues bien, el fundamento de la unidad necesaria de las representaciones a la que llamamos el objeto de las representaciones no es sino la unidad de la apercepción, *i. e.* el *yo* numéricamente singular que necesariamente tiene que poder acompañar a todas mis representaciones para que ellas puedan ser, en efecto, *mis* representaciones; porque de la identidad numérica del *yo*, *i. e.* de la unidad de la apercepción, se sigue necesariamente la unidad sintética de las representaciones que le son referidas (la unidad de todas *mis* representaciones):¹⁷

Es claro, sin embargo, que, como solo tratamos con el múltiple de nuestras representaciones, y aquel *x* que les corresponde (el objeto), puesto que tiene que ser algo diferente de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, [entonces] la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones. (A 105)¹⁸

Aquí nos encontramos con una idea fundamental: el *yo*, la actividad misma cognoscitiva de la mente, o la razón considerada en términos generales como espontaneidad, funda la unidad sintética necesaria de todas las representaciones que le son referidas, y así *constituye* al objeto mismo (considerado en términos meramente formales, es decir, el objeto como unidad necesaria de las representaciones), objeto que hasta entonces era entendido erróneamente en la metafísica como algo real y existente en sí mismo. Esta constitución del objeto es lo que hace posible, ahora, que los conocimientos metafísicos de los que se ocupa la ontología, basados en los conceptos puros de un objeto en general, rijan a los fenómenos y adquieran validez, esto es, hace posible

¹⁷ Según el testimonio ofrecido por las *Reflexiones*, hacia 1775 Kant ya ha dado con la respuesta al problema que más tarde exhibirá de manera exhaustiva en la “Deducción trascendental”. En ese sentido se puede leer lo siguiente, en la famosa Reflexión 4675 que conforma el *Legado de Duisburg*, “[l]a condición de toda apercepción es la unidad del sujeto pensante. De ello se sigue la conexión [de lo múltiple] según una regla y en un todo” (Refl. 4675 17 651). Recientemente, diversas interpretaciones del *Legado de Duisburg* pusieron en cuestión el hecho de que pueda encontrarse en él la tesis fundamental de la “Deducción trascendental”. Yo argumenté, contra esas interpretaciones, que eso era efectivamente posible, aunque con ciertos matices (*cf.* Moledo 2014 99-119).

¹⁸ Del mismo modo, en la “Deducción B”, Kant se referirá a la unidad de la apercepción, “aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto”, como a la unidad *objetiva* de la apercepción (*cf.* B 139).

la aplicación de la revolución del modo de pensar, en sentido general, a la metafísica. Veamos cómo ocurre esto último.

El *yo* (la unidad formal de la conciencia), como fuente de la unidad necesaria de las representaciones (que es pensada en general como el objeto de estas), se encuentra referido, en primer término, a una multiplicidad sensible pura: a la multiplicidad contenida en la intuición pura del tiempo, como forma del sentido interno en la que son recogidos todos los fenómenos. De esa referencia del *yo pienso* a la multiplicidad pura del tiempo se sigue la unidad sintética necesaria, *i. e. objetiva*, del tiempo y, de ahí, de todo lo que se encuentre en él. Dicha unidad necesaria u objetiva supone una síntesis que es efectuada por la imaginación pura, y que tiene lugar mediante las representaciones de unidad suministradas por los conceptos puros del entendimiento. Estos operan aquí como reglas para la actividad de la imaginación pura. Los conceptos puros del entendimiento se convierten, de ese modo, en reglas de síntesis por las cuales tendrá que regirse toda síntesis empírica (y, por tanto, todos los fenómenos), en la medida en que esta tendrá que suceder en el tiempo. Estos conceptos constituyen, por eso, representaciones o predicados del objeto en general al que, como unidad sintética necesaria de todas las representaciones, son referidos todos los datos sensibles a partir de los cuales son representados los fenómenos. De ahí que los conceptos puros de un objeto en general, proporcionados por el entendimiento, posean validez respecto de todo aquello que pueda ser conocido sensiblemente, y que dicha validez no se extienda más allá de los límites de la experiencia posible.

La aplicación de la revolución del modo de pensar a la metafísica ha sido exitosa: los conceptos puros de un objeto en general y los conocimientos *a priori* sobre los fenómenos, que se fundan en esos conceptos y que son tematizados tradicionalmente por la ontología, poseen validez objetiva, debido a que *rigen* a los fenómenos. Pero como hemos visto, ello se debe a una revolución mucho más profunda que fue necesario efectuar para hacer funcionar a la anterior: si los conocimientos metafísicos rigen a los fenómenos, eso se debe a que la espontaneidad de la mente o la actividad cognoscitiva de la razón, en la medida en que supone un *yo*, produce la unidad sintética necesaria de las representaciones, como objeto de las representaciones al que se refieren luego los conceptos puros de un objeto en general. He ahí, pues, el significado específico que la revolución del modo de pensar adquiere cuando es aplicada a la metafísica, es decir, *el significado metafísico de la revolución del modo de pensar*: los conocimientos metafísicos tematizados en la ontología no solo rigen a los fenómenos y poseen validez por ello, sino que eso se debe a que la razón (en términos generales, como la espontaneidad de la mente) constituye el objeto mismo del conocimiento

metafísico, al que la ontología se refería tradicionalmente y de manera errónea como a algo real y existente por sí mismo.¹⁹

Consideraciones finales

Hemos podido ver que, efectivamente, es posible hablar de dos significados de la revolución del modo de pensar. El primero de ellos es *general*, posee carácter *metodológico* y es propio de todas las ciencias. De acuerdo con él, para que un conocimiento determinado tome el camino de la ciencia, se debe adoptar como punto de vista la tesis de que el conocimiento rige a los objetos. El segundo significado de la revolución del modo de pensar es el que ella adquiere, específicamente, cuando se la aplica a la metafísica. Como hemos visto, esta aplicación tiene lugar alrededor de 1772, pero implica, a su vez, una revolución más profunda, a cuyo desarrollo Kant se aboca después de 1772, y que sirve para explicar cómo es que los conocimientos metafísicos, en efecto, rigen a los fenómenos, de modo tal que posean validez. Esta revolución más profunda consiste en constatar que la espontaneidad de la mente, en la medida en que supone un *yo* enfrentado a una multiplicidad sensible, constituye el objeto del conocimiento metafísico. Solo así es posible la aplicación de la revolución del modo de pensar en términos generales, o metodológicos, a la metafísica. Esta revolución, que se puede distinguir de la revolución del modo de pensar en sentido general o metodológico, y que puede ser aplicada a la metafísica, es aquello a lo que nos hemos referido como a su significado *metafísico*. Sus consecuencias son tan claras como drásticas. Una de ellas es la restricción de la validez del conocimiento metafísico general a los objetos de experiencia posible, porque solo ellos, en la medida en que son dados sensiblemente, deben regirse por dichos conocimientos. La otra consecuencia es que se debe abandonar la idea de que la ontología proporcione conocimiento sobre las cosas en sí mismas (consideradas como el fundamento que explica la conexión necesaria de los fenómenos al que se llama objeto de las representaciones), para poner en su lugar la tesis de que aquello que conocemos por medio de esos conceptos metafísicos es constituido por la espontaneidad misma de la mente, debido a la singularidad numérica del *yo*, en la medida en que dicha singularidad se enfrenta a una multiplicidad sensiblemente dada.

19 Famosamente, a la luz del resultado obtenido en la KRV, Kant afirma que “el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general [...] debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro” (b 303 / a 247).

Bibliografía

- Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven; London: Yale University Press, 2004.
- Brandt, R. „Kants Revolutionen.“ *Kant-Studien* 106 (2015): 3-35.
- Caimi, M. „Einige Bemerkungen über die metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*.“ *Kant-Studien* 91 (2007a): 257-282.
- Caimi, M. *Leçons sur Kant. La déduction transcendante dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007b.
- Caimi, M. “Se piensa. Sobre una función del yo en la deducción trascendental.” *Temas kantianos*. Ed. Mario Caimi. Buenos Aires: Prometeo, 2014. 95-111.
- Caimi, M. “La revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas.” 2016. Inédito.
- Carl, W. *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Cohen, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1907.
- Creighton, J. E. “The Copernican Revolution in Philosophy.” *The Philosophical Review* 22.2 (1913): 133-150. <http://dx.doi.org/10.2307/2178367>
- Cross, F. L. “Kant's So-Called Copernican Revolution.” *Mind* 46.182 (1937): 214-217.
- Descartes, R. “Meditationes de Prima Philosophia.” *Oeuvres de Descartes* [AT], t. VII. Éds. Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Leopold Cerf, 1904.
- Engel, M. “Kant's Copernican Analogy: A Re-Examination.” *Kant-Studien* 54 (1963): 243-251. <https://doi.org/10.1515/kant.1963.54.1-4.243>
- Fischer, K. *Immanuel Kant und seine Lehre*. 2 Bd. Heidelberg: C. Winter, 1928.
- Förster, E. „Die Vorreden.“ *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag, 1998. 37-55.
- Förster, E. „Revolution, kopernikanische.“ *Kant Lexikon* Hrsg. Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr und Stefano Bacin; unter Mitarbeit von Thomas Höwing, Florian Marwede und Stef Schadow, in Verbindung mit Eckart Förster, Heiner Klemme, Christian Klotz, Bernd Ludwig, Peter McLaughlin und Eric Watkins. Berlin; New York: De Gruyter, 2015. 1966-1968.
- Gerhardt, V. „Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag.“ *Kant-Studien* 78 (1987): 133-152. <https://doi.org/10.1515/kant.1987.78.1-4.133>
- Green, J. E. *Kant's Copernican Revolution. The Transcendental Horizon*. Lanham; New York: Oxford University Press, 1997.
- Hanson, N. R. “Copernicus' Role in Kant's Revolution.” *Journal of the History of Ideas* 20.2 (1959): 274-281. <http://dx.doi.org/10.2307/2707825>
- Jáuregui, C. “Introducción.” *Crítica de la razón pura*. Por Immanuel Kant. Trad. José del Perojo. Buenos Aires: Losada, 2003. 7-36.

- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bd. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-ss.
- Kant, I. *Critica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- Kaulbach, F. „Die kopernicanische Denkfigur bei Kant.“ *Kant-Studien* 64 (1973): 30-48. <https://doi.org/10.1515/kant.1973.64.1-4.30>
- Kaulbach, F. „Die transzendentale Konstellation und der Weltbezug des ich bei Kant.“ *Revue Internationale de Philosophie* 35.136/137 (2/3) (1981): 236-254.
- Kemp Smith, N. “The Meaning of Kant’s Copernican Analogy.” *Mind* 22.88 (1913): 549-551.
- Kerszberg, P. “Two Senses of Kant’s Copernican Revolution.” *Kant-Studien* 80 (1989): 63-80. <https://doi.org/10.1515/kant.1989.80.1-4.63>
- Moledo, F. “El antropocentrismo moral kantiano. Enfoque sistemático e histórico-evolutivo.” *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*. Eds. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y María Jesús Vázquez Lobeiras. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2013. 213-224.
- Moledo, F. *Los años silenciosos de Kant. Aspectos de la génesis de la Deducción trascendental en la década de 1770*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Paton, H. J. “Kant’s So-Called Copernican Revolution.” *Mind* 46.183 (1937): 365-371.
- Russel, B. *Human Knowledge*. New York: Allen and Unwin, 1948.
- Schulting, D. “Kant’s Copernican Analogy: Beyond the Non-Specific Reading.” *Studia Kantiana* 22 (2009): 39-65.
- Torretti, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, 1980.
- Vázquez Lobeiras, M. J. “Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia.” *Endoxa* 18 (2004): 69-93.