

UAM-IZTAPALAPA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA



Casa abierta al tiempo

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

COMO REFUTACIÓN

AL ESCEPTICISMO MODERNO

(tesis de licenciatura)

Julián Molina y Vedia Grosser

Directora de tesis: Dra. Dulce María Granja Castro

Lector: Dr. José de Teresa Ochoa

Ciudad de México, a 12 de mayo de 2004

UAM-IZTAPALAPA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**EL IDEALISMO TRASCENDENTAL
COMO REFUTACIÓN
AL ESCEPTICISMO MODERNO**

(tesis de licenciatura)

Julián Molina y Vedia Grosser

Directora de tesis: Dra. Dulce María Granja Castro

Lector: Dr. José de Teresa Ochoa

Ciudad de México, a 12 de mayo de 2004

V. B. Dra. Dulce María Granja Castro de Probert

Dulce María Granja Castro de Probert

ÍNDICE

Introducción	4
------------------------	---

CAPÍTULO I 6

ALGUNOS ANTECEDENTES DEL IDEALISMO PROBLEMÁTICO Y EL REALISMO EMPÍRICO DESDE LA ACADEMIA HASTA HUME

La teoría platónica del conocimiento	8
El escepticismo pirrónico de Sexto Empírico	12
El método cartesiano	16
David Hume: ¿escepticismo o teoría crítica del conocimiento?	27

CAPÍTULO II 25

LOS ARGUMENTOS SOBRE EL *COGITO* Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR

El idealismo problemático de Descartes	26
Pruebas de la existencia de Dios	29
El idealismo espiritualista como idealismo dogmático	32
El realismo trascendental de Hume.	39
Aplicación negativa y positiva de la teoría humeana sobre la causación	42
Heterogeneidad entre enunciados analíticos y sintéticos	45

CAPÍTULO III 49**EL IDEALISMO TRASCENDENTAL COMO REFUTACIÓN
AL ESCEPTICISMO MODERNO**

El escéptico cartesiano acepta la experiencia de la existencia del “yo” como determinada en el tiempo	50
“Refutación al idealismo”: el argumento decisivo	56
La idoneidad de los argumentos trascendentales	62
Berkeley y el espiritualismo	64
El escepticismo humeano con respecto a la sustancia, el “yo” y la causalidad	69
Hume y la experiencia interna	72
Conclusión	76
Bibliografía	79

INTRODUCCIÓN

El objetivo que me he propuesto para la elaboración de esta tesis, consiste en presentar la polémica en cuanto a la idoneidad de un conjunto de argumentos trascendentales en cuanto al conocimiento de objetos materiales como refutación a otro conjunto de argumentos que caracterizan al idealismo moderno anterior a Kant y que conducirían, según algunas líneas de interpretación, a un escepticismo en cuanto al mundo exterior. En este sentido, hago referencia particularmente a la propuesta humanista-racionalista del *cogito* cartesiano, que se desarrolla posteriormente en diversas corrientes filosóficas de ese período del que tomo como casos paradigmáticos a Berkeley y Hume, puesto que el mismo Kant menciona algunas de sus posturas con respecto a la temática que estoy abordando.

Considero importante desarrollar este tema con el fin de mostrar que la filosofía crítica de Kant no se limita, como algunos comentaristas llegan a suponer, a una descripción meramente formal acerca del modo en que conocemos, sino que explica, igualmente, y no menos profundamente, el modo en que se articula el contenido material de lo cognitivo con la razón pura en general.

Debido a que la polémica acerca del conocimiento justificado del mundo exterior puede ser entendida en el contexto de una confrontación con el escepticismo filosófico, y que como sugiriera Hegel “el escepticismo ha sido el motor de la filosofía”, planteo la discusión desde esa perspectiva que, por otra parte, es el camino propuesto por quien considero el fundador de la filosofía moderna: René Descartes, particularmente en *Meditaciones metafísicas* y *Discurso del método*.

De acuerdo a esta estrategia, en el primer capítulo comienzo ofreciendo un esbozo general acerca de un conjunto de argumentos escépticos y algunas respuestas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía y que, en mi opinión, tienen un papel importante, tanto en las objeciones escépticas como las respuestas sugeridas por Kant para la demostración del conocimiento justificado acerca del mundo exterior.

En el segundo capítulo hago un esbozo acerca de algunas posturas filosóficas de Descartes, Berkeley y Hume como referentes paradigmáticos en cuanto al problema de la justificación racio-

nal del conocimiento del mundo externo, problema para el que estos autores, al mismo tiempo, ofrecen numerosas e interesantes respuestas, aunque, según Kant dejarían sin explicar algunos aspectos del problema, aclaración que Kant pretende llevar a cabo en la *Crítica de la razón pura*.

El tercer capítulo intenta recoger varias líneas de interpretación acerca de la propuesta epistemológica de Kant y su respuesta a lo que considera problemas sin resolver, que autores como Henry Allison caracterizan como dudas escépticas, que estarían presentes básicamente en todo el idealismo moderno anterior a Kant. Como conclusión del tercer capítulo desarrollo la línea de interpretación propuesta por Allison, donde la sección “Refutación al idealismo” de la *Crítica de la razón pura* resulta crucial en la demostración del carácter justificado del conocimiento del mundo exterior y que, aunque está dirigida principalmente a Descartes, sería aplicable a todo el idealismo moderno anterior a Kant en general, toda vez que a partir de la certeza inmediata de la experiencia interna lograría demostrar la certeza en general acerca del conocimiento de la existencia de objetos materiales en el mundo exterior.

CAPÍTULO I

ALGUNOS ANTECEDENTES DEL IDEALISMO PROBLEMÁTICO Y EL REALISMO EMPÍRICO DESDE LA ACADEMIA HASTA HUME

Los argumentos que a través de la historia de la filosofía se propusieron como explicaciones sobre el mundo y el hombre fueron puestos en duda para probar su consistencia motivándola a encontrar respuestas cada vez más precisas. En esta lucha por demostrar la validez de verdades objetivas ha habido, tanto quienes defendían la posibilidad del conocimiento y mostraban su método, como también los escépticos de distinta índole que ponían en cuestión dicha posibilidad. Desde pensadores antiguos como Heráclito, Protágoras, los sofistas griegos, algunos académicos tardíos como Enesidemo, Pirrón de Elis, Sexto empírico y otros, pasando por la filosofía medieval hasta llegar a la era moderna donde Descartes y Hume, entre otros, discuten los temas clásicos del escepticismo, se fueron estableciendo dos conjuntos de argumentos opuestos y excluyentes: Los argumentos de los filósofos que sostenían que el conocimiento racional es posible y necesario, presentando ciertos problemas y ofreciendo algunas respuestas, y el escepticismo, que intentaba poner en duda la validez de la justificación racional del conocimiento objetivo de la realidad al afirmar que no parece haber razones suficientes para establecer la verdad o falsedad necesaria de proposición alguna.

Si bien la palabra escepticismo tiene su origen etimológico en el término griego *skepteshai*, que significa “mirar cuidadosamente”, “vigilar”, “examinar” o “buscar” (antes de pronunciarse sobre algo o tomar alguna decisión), se deben distinguir los métodos de los filósofos dialécticos como Platón, que ponían en duda sus presupuestos con la finalidad de examinar sus fundamentos últimos, de los escépticos propiamente dichos, quienes proponían tal doctrina como un modo de vida, pretendiendo alcanzar el estado de serenidad espiritual (ataraxia) a través de la suspensión del juicio (*epojé*) en cuanto a conocimientos de hechos no inmediatamente manifiestos. Entre los considerados escépticos se encuentran la mayoría de los sofistas griegos del siglo V a.C. que con el lema “el hombre es la medida de todas las cosas” y “nada existe, y si algo existe no puede ser co-

nocido” sugerían un relativismo radical que negaba toda objetividad. Protágoras de Abdera, por su parte, creía que los hombres sólo pueden conocer lo que perciben pero no las cosas en sí.

El escepticismo antiguo fue presentado de manera sistemática por Sexto Empírico¹. Durante la Edad Media pasó prácticamente desapercibido para volver a reaparecer plenamente en los siglos XVI y XVII hasta llegar a los que se consideran sus mayores exponentes en la era moderna: Descartes y Hume. En el período que va desde Erasmo de Rotterdam hasta Baruch de Spinoza, tal como lo señala H. Popkin en su libro *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, el replanteo de los supuestos escépticos se da como resultado de la “cuestión religiosa” planteada por la Reforma en torno a la búsqueda de un criterio de verdad religiosa. La nueva concepción de las escrituras sagradas y de la iglesia en general impulsada recientemente por el protestantismo de Lutero y Calvino exigían una definición en cuanto a la cuestión del criterio. A tal efecto resultaban adecuados los argumentos de Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*. (II, 4) donde explica que para decidir sobre una disputa hay que tener un criterio de verdad, el cual, a su vez, requiere de otro para decidir el primero, y así sucesivamente hasta el infinito. Michel Montaigne² fue uno de los principales difusores de las ideas pirrónicas en el siglo XVI además de otros pensadores como Pedro Charron y Francisco Sánchez, entre otros, quienes eran llamados en ocasiones neo-pirrónicos o incluso “eruditos libertinos”.

La gran diferencia entre el escepticismo antiguo y el moderno se halla en que el primero es un modo de vida, una actitud, mientras que el segundo es más que nada una posición teórica epistemológica dialéctica. En el sentido moderno, el escepticismo se presenta como un cuestionamiento sobre la posibilidad o no del conocimiento. Según esta doctrina, el sujeto no puede nunca aprehender el objeto como tal, o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Los antiguos sostenían, en este sentido, que no puede haber conocimiento seguro, porque de haberlo éste no cambiaría en sus contenidos. Al igual que las dudas generadas por la existencia de dogmas antagónicos, se presentan las sospechas sobre la conciencia histórica. Ciertos tipos de escepticismos

¹ Filósofo escéptico, astrónomo y médico griego del siglo III.

² Moralista y pensador francés (1533-1592), fue consejero del Parlamento de Perigueux y del de Burdeos, de cuya ciudad fue después alcalde. Retirado de la vida pública, se dedicó desde 1571 al estudio y la meditación, fruto de los cuales fueron sus *Ensayos* tras su viaje por Europa en 1580, auténtico documento de la civilización occidental, en los que trata de los asuntos más dispares: la amistad, las razas exóticas, la educación, la gloria, la sociedad, la virtud, etc. En ellos descubre la importancia de la búsqueda de la verdad y la justicia, así como la relatividad de las cosas humanas.

mo caen en un dogmatismo negativo al afirmar que “ninguna proposición es verdadera”, pero el escepticismo más radical se las ingenia para dudar de todo sin afirmar cosa alguna ni su opuesto. Algunas críticas contra el escepticismo se basan en la idea de que al dudar, el escéptico está ya admitiendo cierta verdad, al menos la de la certeza de ser un ser dubitante. En este escepticismo radical, tanto el contenido de la certeza de dudar como el “yo” dubitante, pasan a ser algo de lo que se está dudando, y entonces no es posible que exista un “yo” dubitante. Pero el escepticismo pirrónico no afirma ninguna proposición, sino que se abstiene de afirmar cualquier cosa como una verdad objetiva, y se limita a mencionar aquello que se le presenta como manifiesto en ese momento. Esta duda radical es la que reconsidera Descartes en sus *Meditaciones* y que simboliza con figura del “genio maligno”, capaz de toda clase de engaños a la conciencia. Descartes refuta al escepticismo respondiendo a la solicitud “denme un punto de apoyo y moveré el mundo”. Ese punto de apoyo es el “yo pienso” (*cogito*) cartesiano que logra superar la duda radical. Aunque allí Descartes demuestra la existencia del “yo” pensante, la existencia de objetos exteriores, según Kant, requieren de una demostración más completa a partir de una crítica de la razón.

Otro de los rasgos del escepticismo pirrónico consiste en la inaprehensibilidad de las cosas del mundo o de los hechos, de modo objetivo. Se limita a expresar las representaciones que acerca de la experiencia inmediata se forma en su mente. Este elemento es el que retomarán los empiristas ingleses como John Locke, David Hume y George Berkeley, quienes consideran que sólo es posible conocer el contenido de las representaciones mentales sobre los objetos pero no a la realidad misma. Por este medio, y al igual que los pirrónicos, Hume niega el principio de causalidad, por considerarlo como una mera ilusión de la mente producto de una generalización acerca de las experiencias particulares y subjetivas. Para Hume la causalidad como ficción proviene únicamente de la costumbre formada por la experiencia repetida de un fenómeno, de modo inductivo.

La teoría platónica del conocimiento

Ya Platón confrontaba algunos de estos problemas frente a los argumentos de los sofistas, debate que es desarrollado principalmente en sus diálogos *Gorgias* y *Teetetes*.

La discusión en torno a los argumentos de Protágoras en cuanto a que “el conocimiento es percepción sensible”, por un lado, y por otro, a que “el hombre es la medida de todas las cosas”, son algunos de los problemas abordados por Platón en el *Teetetes* con el fin de aclarar la pregunta

sobre qué es el conocimiento, si éste es posible, y en tal caso cuáles son las características que debería tener para ser considerado como tal.

La idea de que el conocimiento es percepción sensible es interpretada de dos modos por Platón, concediendo la validez de uno y objetando la del otro. Uno es la distinción entre objetos sensibles o cualidades físicas de los objetos con respecto a los objetos inteligibles o sus cualidades morales. La percepción sensible sería conocimiento legítimo en tanto permitiese un conocimiento inequívoco de que lo que percibimos existe; esto trae consigo el imperativo de que el conocimiento debería ser ante todo infalible. No obstante este acuerdo parcial, el filósofo aclara que a través de los sentidos sólo percibimos la apariencia de los objetos pero no los objetos en sí.

En una acepción más amplia, sin embargo, Platón no concede que apelando a la mera percepción sensible se pueda justificar la validez del conocimiento. Algunas de las objeciones que sugiere el filósofo en este sentido son las siguientes:

- 1) Si la percepción sensible fuese conocimiento, entonces sería necesario afirmar que los animales lo poseen lo que nos llevaría a considerar como verdades una serie de aberraciones entre las cuales estaría la de afirmar, como ironiza Sócrates en el diálogo que “el cerdo (burro en nuestra cultura) es la medida de todas las cosas”.
- 2) Si el conocimiento fuera únicamente percepción sensible, al escuchar discursos pronunciados en idiomas extraños y al no entender su significado tendríamos que concluir que lo dicho en otro lenguaje no constituye conocimiento, lo cual es falso a todas luces teniendo en cuenta los grados de civilización alcanzados por aquellos a quienes, por no comprender su lenguaje, no les atribuimos conocimiento.
- 3) El caso de la locura, los sueños, la enfermedad o ilusiones ópticas demuestran asimismo que es posible experimentar percepciones imaginarias que parecen reales sin serlo, ya que por ejemplo, en los sueños, estamos tan seguros de que lo que vemos es real como en la vigilia, y lo mismo podría decirse en cuanto a la locura y la enfermedad.

Tomando en cuenta estas definiciones, y en cuanto a la idea de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, lo que significaría que cualquier opinión que tenga cada hombre debe considerarse verdadera, Platón aceptaría parcialmente, tanto el principio de la percepción sensible como el de la relatividad epistémica, siempre y cuando sean aplicados a manifestaciones físicas como el frío, lo grande, lo dulce, etcétera, ya que si a una persona el viento le parece frío y a otro caliente, es lícito aceptar como verdadera la opinión de cada uno; lo mismo si dice que ve una silla roja. En contraste con esto, la idea misma de que “el hombre es la medida de todas las cosas” planteada por Protágoras no puede haber sido alcanzada mediante la simple percepción, sino que ella misma es producto de un razonamiento como lo es todo concepto, y de forma más evidente el empleo de la palabra “medida”, que como término geométrico matemático sugiere la existencia de una magnitud constante y universal. Esto se debe a que para Platón la percepción de una cosa en su peculiaridad presupone la posesión previa del concepto, tal como lo sugiere en su “teoría de las formas” expuesta en otras obras.

A través de la figura de Sócrates, Platón considera algunos aspectos de la caracterización de Protágoras en cuanto al conocimiento: a) el conocimiento de lo conveniente o lo agradable, provechoso o perjudicial, dañino o saludable, b) el “conocimiento” subjetivo de la experiencia inmediata y sensible acerca de los objetos físicos. Ante la noción protagórica de conocimiento mencionada en primer término, Platón aclara la importancia del conocimiento como manera de predecir acontecimientos a futuro (futuro del que aún no percibimos nada), y poder actuar en consecuencia del modo más adecuado, conveniente, bueno, justo, bello. Uno de los ejemplos sacados a colación al respecto es el del enfermo y su médico, suponiendo que el enfermo dijera que se siente bien y el médico diagnosticara una enfermedad grave pero curable, habría que determinar cual de las dos opiniones sería mas adecuada a futuro, de lo que se desprende que, tanto en este caso como en el de el capitán del barco a punto de naufragar, o el legislador en una ciudad (donde no descarta que pueda ser distinto el bien de una comunidad y el de otra), hay quienes se suponen poseedores de algún tipo de sabiduría que les permite decidir mejor que nadie lo que es conveniente o bueno hacer, y cómo evitar el fracaso de todos a futuro.

Platón rescata algunas nociones de Protágoras sobre el conocimiento expuesta en su libro *La Verdad*. Sólo así supone Sócrates que Protágoras pudo haber justificado el enseñar filosofía incluso a cambio de dinero, al suponerse poseedor de un conocimiento del que otros carecen. Sin em-

bargo, la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas tomada en el sentido de que lo que cada hombre considera verdad es la verdad en general, conduce a la contradicción de que si uno de ellos piensa que lo que lo que el otro piensa es falso, y el otro piensa que lo que el primero piensa es verdadero, entonces tendría que aceptar que si lo que el otro piensa es verdadero, y el otro piensa que lo que el primero piensa es falso, entonces lo que el primero piensa sería, lo cual es contradictorio.

En el diálogo platónico *Parménides*, por su parte, son planteadas algunas de las paradojas sobre el conocimiento que más tarde retomarían el escepticismo y que exigieron una respuesta cada vez más contundente por parte de la filosofía.

Las objeciones acerca de la justificación del conocimiento, que Platón pone en boca del Parménides literario en el diálogo del mismo nombre, revelan la regresión al infinito en que parece incurrir el argumento de la “relación de participación” en la “teoría de las formas” de Platón, relación que se da entre un objeto particular y una idea conceptual o forma, cuando, por un lado, no logra demostrar que cada forma sea única, inmutable y universal, y por otro, no puede evitar que para explicar cada forma sea necesario introducir otras formas que la expliquen cayendo en lo infinito y por tanto ininteligible de lo que se sigue que dicho argumento no cumple la función de aclarar la naturaleza del conocimiento.

En cuanto a la relación de participación, Parménides hace la objeción de que si la forma es semejante al objeto particular, entonces la forma de grandeza debería ser ella misma grande, lo que nos obligaría entonces a concebir una forma de grandeza superior que explicara la grandeza de la forma grande. Conceder la validez de este razonamiento nos obligaría a aceptar ideas absurdas como suponer que aquello que participa de la grandeza por hacerlo sólo de una parte de ésta sería más pequeña que toda la grandeza entera, o aquello que participa de lo pequeño, siendo más grande que una parte de sí mismo, al añadirle una porción de la forma que le había sido sustraída se vuelva más pequeño.

En este punto parecería manifestarse una ambigüedad propia del lenguaje que permite al idioma griego clásico tomar un adjetivo por un sustantivo,³ como cuando se dice que cierta cosa es la blancura para indicar que es de color blanco, o cuando en uno de los argumentos del diálogo estu-

³ Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía*, volumen IV, Editorial Gredos, Madrid, 1990, página 54.

diado se utiliza el término pensamiento indistintamente para indicar, ya sea el acto de pensar o bien un concepto dado.

Si para explicar la naturaleza de las formas es necesario apelar a otras formas, caemos en una explicación circular que por este motivo no nos informa nada sobre el mundo. No hay razones por lo tanto para sostener la tesis de que los objetos particulares se pueden conocer a través de las formas, aunque está demostrado que estos tienen propiedades comunes y son clasificables desde que utilizamos términos para representarnos las cosas, lo que implica alguna generalización de sus propiedades. La existencia de objetos similares, por su parte, se sigue de la existencia de objetos diferentes, porque si A es distinto de B, y B es distinto de C, ambas relaciones AB y BC son iguales entre sí en que son diferentes. En este caso la coexistencia de lo semejante y desigual que existen en el hecho básico de multiplicidad sí puede ser explicada cabalmente por la teoría de las formas.

El escepticismo pirrónico de Sexto Empírico

El escepticismo filosófico como un sistema completo de principios fue expuesto por los pirronistas en el siglo II a. C., y en su preocupación fundamentalmente ética, sostenía que se pueden dar razones de igual peso para demostrar o refutar cualquier enunciado examinado hasta ese momento. Asimismo, se cuenta entre los escépticos a los miembros de la Academia Nueva (siglo II a. C.) de Carnéades de Cirene, Enesidemo y Agripa, quienes aunque influidos por la doctrina de Pirrón fueron menos radicales al sostener que ninguna idea podía ser probada de manera excluyente, pero que algunas podrían ser más probables que otras. Los últimos escépticos antiguos fueron Enesidemo y Sexto Empírico en el s. III d. C. quien llegó a expresar el escepticismo en su variante más radical. El escepticismo expuesto por Sexto Empírico en su libro *Esbozos Pirrónicos*, volviendo a resurgir nuevamente en la Europa del siglo XVI con las meditaciones de Montaigne, para ser retomado luego en su versión moderna. Muchos argumentos pirrónicos fueron reconsiderados en la modernidad por pensadores como Descartes, Berkeley y Hume, entre otros, para ser refutados por el idealismo trascendental de Immanuel Kant.

La distinción que formula Sexto Empírico entre el escepticismo y la filosofía Académicas en sus distintas etapas, apunta a varios argumentos diferentes. En cuanto al período platónico señala que si bien, en algunos aspectos, los platónicos se permiten poner en duda algunas cosas, en otros,

pretenden establecer verdades universales. El escepticismo, por su parte, considera como dogmas los pronunciamientos con pretensión de universalidad examinados al menos hasta el momento de realizar la indagación, por las razones aducidas principalmente en los 10 y en los 5 *tropos* de la suspensión del juicio.⁴ La práctica platónica del diálogo crítico se permite poner en duda las cosas examinando la fuerza de argumentos relativos. En ese nivel, su posición tiene mucho en común con la actitud escéptica de la investigación (zetética). Sin embargo, en algunos pasajes, la filosofía platónica hace afirmaciones en cuanto a cosas no manifiestas, es decir, cosas no evidentes en el momento en que se las está percibiendo. Tal es el caso de los conceptos de Idea, Vida Virtuosa y Providencia, expuestos por Platón. Aunque Platón se refiera a veces a una mayor probabilidad de que algo sea preferible, lo hace de todas maneras bajo la hipótesis de una plausibilidad para la que el escepticismo no ha encontrado, hasta ese momento, razones porqué aceptar, debido a la equivalencia entre argumentos opuestos en cada caso. Así, la idea de mayor o menor “credibilidad” en Platón, no disminuye lo que para el escepticismo es la falta de fundamento para que algo se pueda considerar una verdad absoluta. La falta de pruebas para establecer, hasta ese momento, cualquier verdad absoluta, se extiende igualmente a la idea de que algo sea más probable o de mayor credibilidad que otra cosa. En este último caso tampoco hay razones suficientes para afirmar que algo es más probable, preferible o creíble, por las mismas razones que no las hay para pronunciarse acerca de lo universal, es decir, porque se han propuesto explicaciones en un sentido y en el opuesto sin que ninguno tenga mayor peso argumentativo que el otro.

Es por esto que, según Sexto Empírico, a pesar de que Platón se permite “ejercicios de ingenio” donde plantea las cosas al modo escéptico, permitiéndose dudar de una cantidad creciente de cosas, en algunos temas se pronuncia por una mayor credibilidad sobre el conocimiento de cosas no manifiestas, que podrían ser parte de una “Realidad objetiva”. Sexto sostiene que, por lo examinado hasta ese momento, no hay suficientes razones para hacer afirmaciones categóricas sobre cuestión alguna, aunque aclara que eso no implica, de por sí, que sea imposible hacer, o que vayan a

⁴ Los cinco tropos de la suspensión del juicio se presentan porque habiendo desacuerdo entre distintas afirmaciones sobre un problema (esto se debe a la relatividad de la percepción de todo hecho con respecto al contexto y punto de vista), con el fin de asumir una de ellas, hay dos caminos posibles: elegirla sin pruebas como dogma sin fundamento, o dar pruebas. En este último caso, la prueba debe, a su vez, ser probada, o la prueba presupone aquello que busca probar, con lo que se cae en el regreso al infinito y a la circularidad respectivamente; ambos, razonamientos incorrectos.

ser hechas alguna vez, afirmaciones válidas sobre la naturaleza objetiva y necesaria de las cosas; de este modo evita caer en un dogmatismo negativo.

En cuanto a la llamada Academia Nueva, Sexto compara dos de sus propuestas: la de que “todo es inaprehensible”, y la de la probabilidad o no de que algo sea objetivamente bueno o malo.

Los escépticos aclaran el carácter no tajante de sus afirmaciones. Cuando dicen que “todo es inaprehensible” sólo muestran que habiendo una equivalencia entre cosas contrapuestas, en cuanto a las afirmaciones que se hacen sobre lo no manifiesto, unas y otras provocan el mismo grado de credibilidad, no pudiendo decidirse por una o por otra, por lo que procede la suspensión del juicio. Esto no significa tampoco que no sea posible que algo llegue a ser aprehensible. Se limita únicamente al hecho de que se hace manifiesto, por los argumentos examinados hasta ese momento, y no pudiendo escoger ninguno, que no hay razones válidas para considerar que se conocen las cosas como son en sí mismas, objetivamente, independientemente de quien las considere, en qué contexto, con relación a qué, o en qué época se realice la consideración. Sexto se limita a afirmar que hasta el momento no ha sido posible aprehender nada, es decir, conocer la cosa en sí, pero de esto no se sigue que, por definición, todo sea objetivamente inaprehensible (i.e., aprehensible en sí).

Algo semejante ocurre con la distinción entre que algo sea objetivamente bueno o malo, o de la probabilidad de que lo sea. La probabilidad no agrega ni quita nada al hecho de que hasta ese momento no fue posible establecer el carácter objetivo de lo bueno y malo. El escéptico acepta juzgar lo bueno y lo malo, como aquello que es manifiesto a su experiencia, como fidelidad a las costumbres y a lo que parece ser hasta ese momento. el escéptico admite ciertas creencias, se adecua al Estado, se guía según una inclinación natural a adquirir hábitos, como una defensa de la constancia, manteniendo cierta dirección uniforme en el curso de su vida. Adoptar un rumbo fijo, basado sólo en los hábitos, costumbres y leyes supone que sólo una fuerza lo bastante poderosa lo podría hacer cambiar.⁵

Algo similar ocurre en cuanto a la probabilidad de se pueda hacer una afirmación categórica ante la propuesta de la Academia Nueva en este sentido. La diferencia reside aquí en la distinción entre creer vehementemente o creer sin una propensión o interés exagerado. Lo primero, según

⁵ Sexto no aclara, llegado este punto, los límites precisos entre dogmas y hábitos tal como los describe en el décimo *tropo*, “según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas”. La intensidad en el grado de inclinación a asentir en el caso de las costumbres podría llegar a tal punto que sería difícil distinguirlas de un dogma, en tanto creencia adoptada por elección y sin justificación racional.

Sexto es una cuestión de elección. Los escépticos, en cambio, sin hacer afirmaciones categóricas acerca de como son las cosas objetivamente, se limitan a seguir, sin dogmatismos las leyes, costumbres e instintos naturales.

En cuanto a la Academia Media, Sexto expresa que tiene mucho en común con el escepticismo porque no se pronuncia “sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas”. Esta corriente, sin embargo, adopta una postura dogmática cuando afirma que lo bueno es la suspensión del juicio y lo malo los pronunciamientos parciales. El escepticismo simplemente se limita a afirmar que no se han encontrado, hasta ese momento, razones suficientes para emitir pronunciamientos en cuanto a la naturaleza en sí de las cosas, por las razones explicadas en los *tropos*, y que dado lo examinado hasta ahora, parece ser que procede la suspensión del juicio en cuanto a todas las afirmaciones dogmáticas. Pero esto no sugiere que suspender el juicio sea, y vaya a ser por siempre, objetiva y necesariamente bueno, ni que igualmente, pronunciarse sobre lo universal sea malo por naturaleza y siempre. Sexto aclara que el escepticismo no descarta que alguna vez se lleguen a encontrar razones para hacer afirmaciones sobre la objetividad de las cosas, sólo que por los argumentos examinados hasta ahora no parece haber indicios de que esto sea así.

Los escépticos únicamente se limitan a no sacar conclusiones de lo que no es manifiesto; tampoco pueden, por lo tanto, sacar conclusiones en cuanto a la negación de lo no manifiesto. Los argumentos escépticos, por su parte, tampoco pretenden constituir una doctrina, sino únicamente producir un efecto práctico que es una actitud de duda general sobre lo antes aceptado como válido. Para esto se sirve del llamado a la investigación y de la propuesta de una forma de vida en la serenidad del espíritu (*ataraxia*), aunque todos los argumentos escépticos están concebidos para desaparecer ellos mismos después del proceso, quedando sólo la suspensión del juicio y la serenidad. Con este propósito debe comenzar su exposición sobre el supuesto de que los argumentos son al menos ponderables para invitar a su examen y “demostrar” que ante su carácter contradictorio hay razones para adoptar uno de ellos. Esto, sin embargo, es sólo una “astucia” argumentativa que tiene, a lo sumo, un móvil meramente altruista al servir para cuestionar los dogmas y permitirle al interlocutor compartir la serenidad por él experimentada como un hecho manifiesto. Toda ponderación de argumentos será finalmente abandonada por el escéptico, al menos, mientras no haya motivos válidos para proceder de otra manera.

En la mayor parte de las comparaciones que realiza Sexto con respecto a corrientes filosóficas semejantes al escepticismo, de las que he mencionado sólo algunas, y sólo en cuanto a ciertos aspectos, a modo de ejemplo, subyace entre otras cosas, la distinción precisa entre lo objetivo y lo manifiesto. Sexto parece manejar la idea general de que el error no está en sostener tales o cuales opiniones, sino en pretender que éstas tengan algún grado de validez, sin que esa validez haya sido debidamente probada, al menos, hasta el momento de hacer la evaluación.

En este punto, la postura escéptica, invita a continuar investigando, aunque el fin último del escéptico es abandonar también la investigación para alcanzar un modo de vida en que mediante la suspensión del juicio ha obtenido la serenidad del espíritu. El rodeo que da para demostrar la inconsistencia de los dogmas sólo parece explicarse por cierto afán de compartir su bienestar que podría, a lo más, ser considerado como una actitud altruista o filantrópica.

Este tipo de pensamiento, aunque sin su “conclusión” práctica, fue el que volvió a hacerse presente en Europa desde el siglo XVI, como sustento teórico de la discusión en torno a “la cuestión religiosa”. Desde el siglo XVII, en la época de Descartes el problema de justificar el conocimiento objetivo del mundo externo ha sido un problema filosófico que se ha atacado por distintos caminos entre los que se cuentan el emprendido por el propio Descartes, y más adelante por pensadores como Leibniz, Locke, Berkeley y Hume de manera destacada. El escepticismo cartesiano encara particularmente la duda con respecto al mundo externo y al encontrar la única certeza autoevidente en el *cogito ergo sum*, parte de este punto para probar lo exterior por medio del argumento ontológico que le asigna a Dios existencia en virtud de su perfección. Esta prueba, sin embargo, según Kant tendría el defecto de pretender asignarle al concepto de existencia el carácter de atributo. Según el filósofo de Königsberg, aunque Descartes demuestra tener los dotes del auténtico filósofo lo que deja ver su rigor argumentativo, su método no lograría probar que el conocimiento objetivo del mundo exterior está justificado racionalmente.

El método cartesiano

La metafísica cartesiana, al reconsiderar los argumentos del escepticismo radical pirrónico a través de la figura del “genio maligno”, se propone descubrir si es posible o no el conocimiento racional, y en caso de serlo, qué sería lo que sustenta su validez, y evitando caer en el error, cómo alcanzarlo de manera inequívoca.

Siendo éste un fin práctico, que debería servir para saber cómo conducir nuestros actos en la vida, Descartes se propone emprender una investigación racional basada en un método compuesto por cuatro principios rectores que guiarán los pasos a seguir.

La conveniencia de seguir un camino recto se impone toda vez que estando perdido en una suerte de “bosque de la duda y la confusión” y sin nada que lo pueda orientar para salir, la adopción de una regla o método, al fijar un rumbo fijo, hace más posible, si no salir de la confusión, cuando menos avanzar hacia alguna parte. Por el contrario, de no seguir método alguno y tratando de avanzar en diversas direcciones, al azar, se correría el riesgo de estar dando vueltas de manera errante y sin llegar a ningún lado, lo que equivaldría a encontrar alguna certeza. Es debido al intento por enfrentarse a esta confusión originaria que Descartes adopta un método de investigación donde debe enfrentarse a la duda más profunda, pasando de la duda natural a la duda metódica.

Para poder comprender el sentido del discurso cartesiano es necesario ubicarlo dentro del contexto tácito de una confrontación de argumentos entre dos oponentes; uno que defiende la posibilidad de afirmar al menos una certeza (justificada o que no requiere de justificación, que para el caso es lo mismo), y el otro que sostiene las hipótesis escépticas clásicas en cuanto a la duda con respecto al conocimiento racional. Descartes se enfrenta así a una de las formas más radicales del escepticismo cuyos orígenes se pueden rastrear ya en La Academia platónica, los pirrónicos y Sexto Empírico entre sus exponentes más destacados.

Es por esto que los argumentos cartesianos no deben ser entendidos como fundados en axiomas, lo que en el contexto de la duda radical no tendrían mayor peso que meros dogmas, sino que lo que está en juego es el peso relativo de cada argumento en contraposición con el del oponente, partiendo de la base de que éste es un diálogo racional, al modo de una especie de “tribunal de la razón” y donde “el juez” de este debate, que es el público lector de *“El Discurso del Método”* y *“Meditaciones Cartesianas”*, será quien decida cual de las argumentaciones tiene mayor sustento racional, o en su oportunidad tendrá que dar razones para rechazar o aceptar una u otra posición.

Los cuatro principios fundamentales que guían la investigación, expuestos en la segunda parte del *Discurso del Método* son los siguientes:

Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades, que examinaré, en cuantas partes fuere posible y en cuanto requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso, suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.⁶

En discurso del método, explica en qué consiste el método de la duda, lo que será desarrollado en profundidad en la primera meditación. La duda metódica es la depuración generalizada de sus todas las creencias adquiridas anteriormente, así como el examen de todas las opiniones tenidas por demostrativas hasta ese momento. Esto se debe a que, la experiencia mostró que no obstante la convicción que despertaban en él, muchas de las creencias que había tenido por verdaderas resultaron estar erradas.

El filósofo decide enfrentar la posibilidad de que un genio maligno todopoderoso se empeña en hacer que se equivoque sistemáticamente y con respecto a lo que podría concebir como verdaderas, tanto en el campo de lo sensible como de lo inteligible. Descartes evita la hipótesis de la duda total, aplicando el principio de la duda a supuestos como el de la locura, la insensatez, el sueño, que podrían ser factores de equivocación, al menos en una etapa preliminar ya que de otra manera no sería posible continuar con. La regla de la hipérbole, según la cual todo lo dudoso debe ser considerado definitivamente falso, nos llevaría de otro modo a decretar la inexistencia de la capacidad de conocer en general, pero no sería razonable comenzar negando la posibilidad de conocer, pues implicaría basar la investigación en el imposible de la aplicación correcta del método mismo, y haría del proyecto un contrasentido práctico desde el inicio. Negar la posibilidad de la búsqueda desde el principio sería comenzar por renunciar a ella, aunque no excluye la posibilidad de considerar la duda total en una etapa posterior de la indagación. En este sentido, la investigación se entiende como una decisión voluntaria, y no sería razonable renunciar desde un principio a ella cuando el propósito consiste precisamente en llevarla a cabo. Es por este motivo que Descartes, al menos en un comienzo, acepta sólo una duda sistemática, pero no universal. El filósofo expresa esta idea en los siguientes términos:

...tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que

⁶ Descartes, René, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Editora Nacional, México D.F. 1971, traducción de Manuel G. Morente, página 47.

estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza, que muevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y distinto como todo esto.⁷

La “duda hiperbólica” que se propone Descartes como método consiste en tomar como falsas todas las cosas de las cuales se tengan buenas razones para dudar con el fin de evitar todo posible error. Para esto, debe remitirse exclusivamente a los fundamentos más generales partiendo de las creencias más simples, porque revisar todas las creencias sería una tarea infinita y por lo tanto irrealizable, y como la búsqueda del conocimiento debe ser algo práctico, esto no es viable.

Es dentro de la práctica de la duda metódica donde Descartes llega al pensamiento autoevidente de que para poder dudar debo necesariamente existir. Con este pensamiento se pone de manifiesto el problema de determinar en qué estriba la evidencia o certeza, y si la persuasión de que es objeto se debe, o bien, únicamente a la claridad y distinción con que percibimos algo, o bien, existen razones válidas que la sustenten.

Aunque el método cartesiano tiende a hacernos dudar de todas las creencias adquiridas con anterioridad, debe ir avanzando por grados atacando diversos sectores en el ámbito de la opinión donde lo razonable está concebido dentro del contexto de una estrategia refutadora. El método de la duda exige que para que una duda sea considerada como relevante deben existir razones de peso para dudar, y la investigación está orientada a dos preguntas que encierra la aplicación razonable de la 1ª regla del método: a) ¿cuáles son los tipos de duda que resultarían compatibles con el propósito práctico de investigar?, y b) ¿seríamos capaces de responder a las dudas relevantes?

Aunque, para algunos críticos la duda radical sobre el conocimiento es refutada de manera eficaz por Descartes, Kant sostiene que no logra demostrar de una manera convincente la validez objetiva del conocimiento de cosas exteriores. La certeza básica del *cogito* se quedaría atrapada así en un solipsismo cuyo origen se encuentra en no distinguir el sujeto empírico del sujeto trascendental. Kant demostrará, en cambio, que la posibilidad de un sujeto trascendental depende de la apercepción trascendental de objetos exteriores, como condición necesaria para comparar el devenir del pensamiento frente a lo permanente, que no puede ser el mismo pensamiento y que debe ser una certeza anterior al pensamiento. Sobre esta base, la certeza cartesiana del “yo existo” que tiene

⁷ Descartes, Op. cit., página 119.

origen en la certeza del pensar permitiría, demostrar la existencia de objetos materiales siempre que se especifiquen las condiciones generales para el conocimiento de lo que existe.

David Hume:⁸ ¿escepticismo o teoría crítica del conocimiento?

Dentro de la corriente empirista, también llamada realista, Hume es considerado como su mayor exponente con obras como *Investigación sobre el entendimiento humano* y *Tratado sobre la naturaleza humana*. En estos trabajos, Hume puso en duda la posibilidad de demostrar la verdad de las ideas sobre el mundo externo, las relaciones causales, los acontecimientos futuros, y de las entidades metafísicas, como el alma y Dios. Este filósofo sostenía que el gran adversario del pirronismo o de los principios radicales del escepticismo son las actividades comunes de la vida cotidiana tal como lo manifiesta en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (XII, 2). Para evitar las paradojas epistemológicas que le planteaba el escepticismo radical, Hume sugería la “limitación de nuestras investigaciones a los objetos que mejor se adaptan a la restringida capacidad de la mente humana” (*Ibid.*, XII, 3). Para muchos autores, debido a que este modo de pensar no se distingue sustancialmente de la filosofía crítica, no constituye propiamente una forma de escepticismo, aunque para otros, como crítico del conocimiento, especialmente de las nociones de substancia y causa ocupa un lugar preponderante en el escepticismo moderno lo que se manifiesta principalmente en su filosofía moral, campo en el que recibe influencia de Carnéades así como de Malebranche y Pierre Bayle.

Hume considera que todas las ciencias se basan principalmente en la naturaleza humana por lo que el estudio de la naturaleza humana es primordial para comprender la manera en que el humano conoce. “La ciencia del hombre” Sería, en ese sentido, el único fundamento sólido para la ciencias en general. Según Hume, tal ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación, y no en especulaciones gratuitas y quiméricas. Es necesario investigar profundamente la naturaleza del entendimiento humano para especificar sus límites y capacidades, y así construir la verdadera metafísica destruyendo la metafísica falsa y adulterada, producto de la pura ilusión.

El estudio del origen de las ideas es fundamental para Hume. La concepción humeana se puede resumir en las siguientes proposiciones: todo lo que el espíritu (*mind*) contiene son percepciones,

⁸ David Hume, filósofo e historiador escocés nacido en Edimburgo (1711-1776), representante del empirismo, autor de célebres *Ensayos sobre el entendimiento humano*.

que pueden ser impresiones o ideas. La diferencia entre ellas consiste en su grado de fuerza o vivacidad. Las impresiones son las percepciones que poseen más fuerza y violencia como son las pasiones, emociones. Las ideas son solo copias o imágenes atenuadas de las impresiones, que se forman en el espíritu en los procesos de pensamiento y razonamiento. Las impresiones pueden ser simples o complejas. Las percepciones simples, tanto impresiones como ideas son las que no admiten distinción ni separación. Así, la percepción de una superficie coloreada es una impresión simple, y la idea o imagen de la misma superficie es una idea simple. Las percepciones compuestas, tanto impresiones como ideas, son aquellas en las cuales pueden distinguirse partes. Por ejemplo, la visión de París desde Montmartre es una impresión compleja, y la idea o imagen de tal impresión es una idea compleja.

La distinción entre ideas simples y complejas le permite a Hume elaborar una teoría del conocimiento empirista donde todas las ideas derivan de impresiones originarias. Sin embargo, aunque defiende la hipótesis de una gran semejanza entre las impresiones e ideas en general, en el caso de las complejas no hay una correlación tan estrecha como sucede con las impresiones e ideas simples. Así, en el nivel de las impresiones e ideas simples el filósofo restablece la tesis fundamental empirista de que no hay ninguna idea simple que no tenga una impresión correspondiente, y no hay ninguna impresión simple que no tenga una idea correspondiente.

En otro nivel, las impresiones pueden ser clasificadas como impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Las primeras surgen en la mente originariamente, de causas desconocidas. Las segundas se derivan en gran parte de nuestras ideas de acuerdo con el orden siguiente: impresión (por ejemplo, de calor o placer), percepción (por ejemplo, de calor o placer de alguna clase), copia de esta impresión en el espíritu y permanencia de ella después de terminar la impresión, idea, retorno de esta idea al alma produciendo nuevas impresiones, impresión de reflexión, copia de esta impresión de reflexión por la memoria y la imaginación, idea, producción por esta idea de nuevas impresiones e ideas. Así, hay impresiones de sensación, ideas, e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación son estudiadas por los “filósofos naturales”. Las impresiones de reflexión (como pasiones, emociones, etc.) surgen de las ideas. Por lo tanto las ideas constituyen el primer objeto de estudio.

La epistemología de Hume se funda en gran parte en la doctrina de la conexión de ideas o asociación de ideas que operan en la imaginación. Distinción entre hechos (*matters of fact*) y relacio-

nes entre hechos (*relations of ideas*). Con estos conceptos describe el modo en que se producen las ideas al razonar y sugiere un método experimental de razonamiento. Tal distinción permite eliminar entidades ilusorias generadas por una metafísica engañosa y sin fundamentos

El razonamiento consiste, pues, en un descubrimiento de relaciones. Unas de estas relaciones son las que se dan entre los hechos; otras son relaciones de ideas. Por ejemplo, los enunciados “el oro es amarillo” o “el hidrógeno es más pesado que el aire” constituyen relaciones entre hechos. En cambio las proposiciones “La suma de 4 y 4 es igual a 8” o “la suma de tres ángulos de un triángulo (en un espacio euclídeo plano) es igual a dos ángulos rectos” es establecer relaciones entre relaciones, o lo que es lo mismo, relaciones entre ideas. Las proposiciones sobre los hechos son contingentes; no hay ninguna necesidad de que se relacionen tal como de hecho son, ni ninguna necesidad de que se relacionen como de hecho se relacionan. Las proposiciones sobre relaciones, en cambio, deben ser necesarias porque se sustentan en el principio lógico de no contradicción. Las proposiciones sobre hechos dicen algo sobre la realidad aunque son contingentes. Las proposiciones sobre relaciones, en cambio, son necesariamente verdaderas pero no dicen nada acerca de las cosas del mundo. Según Hume, no es posible pasar de unas proposiciones a otras porque son heterogéneas entre sí. Es según esta concepción que para el autor, las proposiciones verdaderas entre hechos solo pueden estar fundadas en las experiencia mientras que las proposiciones verdaderas sobre relaciones solo pueden estar fundadas en la no contradicción y no habría otras proposiciones posibles. Como veremos más adelante, es Kant quien con su demostración de la posibilidad de enunciados sintéticos a priori logra aclarar la aparente infranqueabilidad de la objetividad de los fenómenos empíricos.

En su obra capital Hume desarrolla una aplicación de estas nociones a una detallada crítica de toda clase de ideas con el fin de constatar si están fundadas en la experiencia o constituyen relaciones de ideas. Este ejercicio lo realiza especialmente con la idea de existencia, la idea de relación causal y la idea de sustancia bajo el aspecto de la idea de la identidad personal.

En cuanto a la idea de existencia, según Hume, no hay nada que pueda llamarse existencia independientemente de la idea de lo que concebimos ser existente. La idea de existencia no agrega nada a la idea de un objeto; objeto y objeto existente son expresiones equivalentes porque para admitir la idea de un objeto es preciso remitirse a una impresión sensible que es la que le ha dado origen.

En cuanto a la relación causal, debido a que, según Hume, las proposiciones sobre relaciones causales son relaciones sobre hechos, no pueden ser necesariamente verdaderas, es decir, no existe ninguna clase de fundamento racional que haga válida la expectativa en cuanto a una regularidad. Es la experiencia la que nos muestra que a un cierto hecho le sucede habitualmente otro cierto hecho. El primer hecho es llamado causa y el segundo efecto pero la experiencia de por sí no puede mostrar que hay necesidad en la conexión causal pues ésta no es una conexión del tipo de las relaciones de ideas como las conexiones lógicas o matemáticas. Esto significa que el efecto no está contenido necesariamente en la causa como suponen los racionalistas. Las conexiones causales son inferencias probables fundadas en las asociaciones de ideas realizadas anteriormente, lo que permitiría predecir con certidumbre el futuro, certidumbre que no rebasaría el plano emocional, es decir, una predisposición anímica a aceptar ciertas regularidades, aunque sin una justificación racional. Inferimos que el humo está asociado a la llama que vimos en el pasado por una relación de causalidad cuando en realidad lo único que hay es una contigüidad entre uno y otro. La conexión causal es, pues, una inferencia fundada en la repetición. Ésta engendra la costumbre, la cual produce la creencia. La ciencia de las cosas naturales se basa, de este modo, en un simple conjunto de creencias. La certidumbre es el resultado de la repetición de la experiencia, y por lo tanto, el conocimiento de la naturaleza, y en general de todos los acontecimientos, solo puede afirmarse en cuanto a la probabilidad aunque ello no significa que Hume niegue la constancia de las leyes naturales. En rigor, Hume se opone a los milagros. Pero la constancia mencionada no es cuestión de necesidad lógica o racional, sino resultado de observación.

Sobre la sustancia puede decirse algo similar a lo dicho sobre la existencia; la idea de sustancia, según Hume, no se deriva de ninguna impresión sensible o de reflexión: es una colección de ideas simples unidas por la imaginación. Sustancia es sólo un nombre que se refiere a una colección de cualidades. No hay cualidad de una cosa más su sustancia. Esto puede aplicarse a la noción de “yo” y de la identidad personal. No hay un “yo” sustancial sino una serie de percepciones unidas asociativamente.

En este primer capítulo he intentado realizar un esbozo a grandes rasgos acerca de un conjunto de argumentos acerca del conocimiento de objetos materiales en el mundo externo, argumentos que contestan, intentan contestar e, incluso, sugieren nuevas exigencias escépticas de esclarecimiento sobre el problema del conocimiento, son algunos de los principales que Kant trae a cola-

ción con el fin de dar una respuesta a lo que considera como “el escándalo de la filosofía”. Las dudas escépticas en cuanto a la posibilidad del conocimiento racional sintetizadas en la obra *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico son retomadas por los principales filósofos modernos entre los que se destacan, entre otros, Descartes y Hume, generando una amplia gama de vertientes que desembocan en la doctrina kantiana sobre conocimiento. El idealismo trascendental de Kant, expuesto inicialmente en la *Crítica de la razón pura*, pretende ser una respuesta y una superación de los problemas epistemológicos fundamentales que alcanzan un grado de desarrollo crucial en este período.

CAPÍTULO II

LOS ARGUMENTOS SOBRE EL *COGITO* Y EL MUNDO EXTERIOR

El período que inicia con Descartes en el pensamiento filosófico, y del cual son sus herederos directos los empiristas ingleses, Locke, Berkeley y Hume, así como Leibniz, y en el que se podría incluir a todo el idealismo moderno, incluido el propio Kant y Hegel se caracteriza por la búsqueda de un fundamento racional que resista las objeciones escépticas resurgidas como parte de las grandes transformaciones históricas y culturales humanistas aproximadamente desde el siglo XVI. Este idealismo, que pone su acento en las facultades humanas, es decir en la racionalidad humana y ya no en la fe religiosa, encuentra una certeza que no puede ser puesta en duda por el escéptico, dedicado a poner en duda toda afirmación dogmática hasta el punto de que la premisa fundamental de cualquier argumento siempre podría ser puesta en duda. Esta certeza es aquel *cogito* cartesiano, la certeza autoevidente de la autoconciencia de pensar, independientemente de la correspondencia de ese pensamiento con una hipotética realidad. A partir de Descartes, la conciencia de las propias ideas o representaciones será la base sobre la que se desarrollará todo el pensamiento filosófico inmediatamente (y no tan inmediatamente) posterior. Los empiristas ingleses, igualmente, partirán de la distinción entre las ideas surgidas de la experiencia sensible y las ideas de relación puramente intelectuales entre las que según Kant, al igual que Descartes en el caso de la sustancia extensa y la sustancia pensante en cuanto a la relación entre ideas y mundo, no lograrán explicar el modo en que están articuladas por carecer de un análisis de los límites y alcances de la razón pura.

Ante la falta de una crítica de la razón como la que realizara Kant, filósofos como Descartes, Berkeley y Hume, a los que me remito particularmente porque sus posturas epistemológicas son manifestaciones claves y paradigmáticas de aquellas paradojas que sólo Kant logró resolver, partieron del error de considerar el pensamiento verdadero de los objetos exteriores como una representación de las cosas como son en sí. Al no poder vislumbrar el carácter fenoménico de las representaciones de objetos exteriores, aquellos pensadores no tuvieron los medios para justificar racio-

nalmente el conocimiento objetivo del mundo exterior, más allá de la certeza del pensar ese mundo. Es por esto que le he llamado al conjunto de doctrinas, las de Descartes, Berkeley y Hume, acerca del conocimiento, escepticismo moderno, porque visto desde esa perspectiva, el idealismo trascendental de Kant constituye una superación, particularmente de ese conjunto de pensadores idealistas, al lograr ofrecer un fundamento racional acerca del conocimiento objetivo del mundo material exterior. En el tercer y último capítulo explicaré en qué consisten los argumentos trascendentales y porqué son una refutación eficaz para este conjunto de posturas idealistas escépticas modernas acerca del mundo exterior.

El idealismo problemático de Descartes

En la sección “Refutación al idealismo” de la *Crítica de la razón pura* Kant presenta un argumento contra lo que llama “idealismo problemático” que atribuye a Descartes según lo expuesto en principalmente en sus libros *Discurso del Método* y *Meditaciones metafísicas*. Con este argumento el filósofo de Königsberg intenta superar toda una época en que la filosofía, atrapada en un conjunto de razonamientos escépticos, no podía, en su opinión, dar explicación acerca de la existencia de una realidad exterior a la conciencia, problema que deja planteado en una nota a pie de página del Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* donde dice:

Por muy inocente que se crea al idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todo el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia.⁹

Más adelante, en la misma nota, Kant adelanta un esbozo de los principales argumentos que desarrollará luego en la sección “Refutación al idealismo” y que tienen como base la definición de las condiciones subjetivas de la experiencia en la conciencia empírica de la existencia del sujeto a partir de la intuición del tiempo interno de la conciencia. La autoconciencia en sentido empírico, sería, según Kant, la que Descartes asume como una certeza irrefutable, supone la conciencia de la identidad de uno mismo a través del tiempo y ésta, a su vez, supone la experiencia de objetos en el espacio como explicaré detalladamente en el tercer capítulo.

⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Alfaguara, 1997, B XLII.

El método cartesiano, al enfrentarse a la duda escéptica más radical (duda hiperbólica) con la hipótesis del genio engañador, recurre a algunos de los principales argumentos del escepticismo pirrónico explicados por Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*, aunque lo hace, no en un contexto escéptico, sino en el de un uso estrictamente metódico. Los *tropos* de la suspensión del juicio, allí mencionados, muestran que para cada opinión examinada hasta ese momento hay otra divergente de modo insuperable, y no encuentra una creencia que no pueda ser puesta en cuestión, aunque no niega que la pueda haber. Ante el desacuerdo entre opiniones se hace necesario probar cual de las dos, si acaso alguna, es verdadera; o bien, admitir la imposibilidad (al menos actual) de optar por una de ellas, bajo pena de hacer afirmaciones meramente dogmáticas, es decir, sin fundamento racional. Ante la carencia de una certeza definitiva, el escéptico propone la suspensión del juicio (*epojé*).

En la obra referida, Sexto propone un conjunto general de “diez *tropos*”¹⁰ fundamentales de la suspensión del juicio. Estos están subordinados a “cinco *tropos*” que, a su vez, se reducen a “dos *tropos*” básicos. Además de los “*Tropos* de la suspensión del juicio”, Sexto presenta también “Ocho *tropos* para la refutación de los causalistas” que están estrechamente vinculados con las anteriores series. Descartes aborda principalmente dos de ellos: el *tropo* de la recurrencia *ad infinitum*¹¹ y el *tropo* del “círculo vicioso”, segundo y quinto respectivamente del conjunto de “cinco *tropos*” de la suspensión del juicio.

¹⁰ Tal como lo explica Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*, los *tropos* consisten en contraponer argumentos opuestos en cuanto a la posibilidad del conocimiento y muestran la imposibilidad de dar por probado alguno de los dos, por lo que procedería la suspensión del juicio. Los “Diez *tropos*” más conocidos expuestos originalmente por Enesidemo, se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios en virtud de: 1) las diferencias existentes entre los seres animados, 2) las diferentes clases de hombres, 3) los diferentes estados según los tiempos, 4) las condiciones orgánicas, 5) las distintas posiciones que pueden adoptarse frente al objeto observado, 6) el medio interpuesto entre los sentidos y el objeto, 7) los diferentes estados de los objetos mismos, 8) las costumbres, usos y creencias del sujeto, 9) su estado de desarrollo, con todo lo cual, 10) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio.

Los “Cinco *tropos*” presentados inicialmente por Agrippa, y que Sexto incluye en su obra, se reducen a cinco: 1) la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio, 2) la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que los demás se sustentan, 3) la relatividad de las percepciones que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo absoluto, 4) el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y 5) el llamado dialelo o círculo vicioso que supone la admisión de lo que hay que demostrar. Posteriormente, Sexto menciona también los “Dos *tropos*” referentes a las causas que consisten esencialmente en poner de manifiesto que es ilegítimo derivar “cosas invisibles” de “cosas visibles” suponiendo que tales cosas visibles sean conocibles.

¹¹ La recurrencia *ad infinitum* es una de las formas lógicas que integran la falacia lógica o sofisma señalada por Aristóteles con el nombre de “Petición de principio” (*Petitio principii*). Casi todas estas formas se basan en la pre-

El desacuerdo insuperable sobre todo lo que se investiga se origina en lo siguiente: para demostrar la validez de una u otra opinión, se recurre en cada caso, o bien un conocimiento intelectual, o a uno sensible. Si se pretende demostrar la validez de una creencia a partir del conocimiento intelectual habría que probar que el conocimiento intelectual es válido como prueba; pero esta justificación, a su vez, debería ser justificada recurriendo a lo intelectual, y así sucesivamente por lo que se caería en un círculo vicioso. Si se intenta demostrar algo dando por probado precisamente aquello que se quiere llegar a probar, a saber, que es posible demostrar la validez de un conocimiento por medio de un razonamiento, conclusión a la que se llega también por un razonamiento el argumento cae en una petición de principio. Lo mismo sucede si se quiere probar la validez de un conocimiento recurriendo a la experiencia sensible: si lo que prueba su validez es nuevamente lo sensible se llega a la misma recurrencia *ad infinitum*. Si, por otro lado, para un conocimiento sensible se toma como garantía un conocimiento intelectual, o viceversa, para un conocimiento intelectual se toma como garantía un conocimiento sensible, se cae en un “círculo vicioso” lógico, pues la validez de cada tipo de conocimiento estaba en discusión antes de que se lo asumiera como prueba.

El escéptico, sin embargo, se guarda muy bien de hacer, él mismo, afirmaciones categóricas sobre cosas no manifiestas evitando caer así en un dogmatismo negativo que sería autocontradictorio. Se limita a declarar que para cada argumento analizado hasta el presente hay otro argumento que lo contradice y ambos tienen un peso argumentativo relativo similar por lo que no hay modo de optar por uno de los dos. El escéptico, por lo tanto, sólo admite la creencia acerca de aquello que “aparece” de manera manifiesta ante el entendimiento de modo actual (incluyendo una gran firmeza de conducta originada en la costumbre), pero no afirma ni niega nada acerca del conocimiento de verdades generales en cuanto a cosas no manifiestas ante las cuales sólo suspende el juicio. En esto consiste el escepticismo de Hume ya que no niega que tengamos certeza inmediata de experiencias o creencia verdadera, sino que niega que esa creencia verdadera esté justificada racionalmente. En las *Meditaciones* y el *Discurso* Descartes asume esta duda hiperbólica acerca

tensión de probar una proposición a base de premisas que deberían ser probadas mediante la misma proposición. El “círculo vicioso” (*circulus vitiosus*), por su parte, aunque es identificado a veces con la petición de principio, se distingue porque en él hay dos proposiciones distintas que se “prueban” una por la otra y viceversa, en tanto que en la petición de principio se trata de una misma proposición formulada de modos distintos (Fuente: Mora, Ferrater, *Diccionario de filosofía*).

del conocimiento con el fin de buscar alguna certeza que al no poder ser puesta en duda sirva como sustento para una filosofía racional.

Pruebas de la existencia de Dios

De las tres pruebas me referiré a dos: la de la “Impronta Divina” y la del “Argumento ontológico” que son cruciales para el conjunto de su filosofía y para todo el idealismo moderno hasta Leibniz. En cuanto al primer argumento, Descartes encuentra que la única idea que no puede ser puesta en duda es la de que el pensamiento mismo es prueba de la existencia de un ser activo, el “yo”, que lo piensa y por lo tanto existe, independientemente de que lo que piense se corresponda o no con una realidad exterior. Habiendo establecido esta certeza elemental, ahora Descartes se concentrará en analizar la naturaleza de ese pensamiento en la búsqueda de una justificación racional para el conocimiento del mundo exterior. Dudar implica suponer la posibilidad del error, de la equivocación. Si se duda es porque se supone que el pensamiento puede concebir cosas que no son válidas frente a otras que sí lo serían, y por ello tener la noción de error implica, por contraposición, que se tiene la noción de lo verdadero, pues los dos conceptos dependen directamente uno del otro en su oposición. El error se podría definir como lo que no es verdadero, y lo verdadero como lo que no es error. Frente a la duda sistemática que inculca el genio maligno escéptico, Descartes encuentra implícita la idea de lo verdadero.

Igualmente, entre las ideas que distingue tener está la de algo que es verdadero en un sentido absoluto de perfección y eternidad y que es algo tan diferente de lo humano, quien está limitado en su entendimiento, quien es finito, expuesto a la frecuente equivocación, incapaz de comprender el sentido del universo en su totalidad, que la idea de perfección no puede proceder del humano. Esta idea sólo puede proceder de otra sustancia activa o espíritu: el espíritu divino, es decir, un ser perfecto, infinito, eterno, todopoderoso, todobondadoso y omnisciente.

Habiendo una voluntad como la de Dios, es posible contraponer a la hipótesis del error sistemático otra en sentido contrario, en cuanto a que la verdad de lo extenso como correspondencia de lo pensante podría estar garantizada por la perfección de Dios. No se le podría atribuir el engaño a Dios por tratarse de un ser perfecto y el error sólo sería resultado del libre albedrío o voluntad humana.

Descartes recurre así a la idea de Dios como garantía de la correspondencia real de las ideas claras y distintas con el mundo exterior. En otras palabras, si tengo la idea de la duda, entonces tengo la idea del error con respecto a la correspondencia de mis creencias acerca del mundo y de cómo es éste en sí. El error, en este sentido, se podría definir analíticamente como lo que no es verdadero, o en un sentido semántico, la creencia que no corresponde con la verdad de un hecho real.

De este modo, Descartes presenta un argumento de mayor peso ante la duda radical que representa todo el argumento del “genio maligno”. En la propia duda del escéptico está contenida implícitamente la idea de una verdad posible y si se considera al sujeto cognoscente como una voluntad que se propone salir de la confusión de la duda, siempre es mejor la constancia de una certeza aunque no esté probada de modo absoluto, que la ausencia de toda dirección y el peligro de permanecer errante indefinidamente ante la falta de un rumbo fijo. Es por esto que se le reconoce a Descartes una importante victoria sobre el escepticismo. Según algunos críticos, sin embargo, este argumento no estaría desarrollado de un modo totalmente convincente y parece caer en una circularidad al recurrir a la sustancia pensante como prueba de la existencia de Dios, puesto que tanto la sustancia pensante como la extensa, serían generadas por la sustancia infinita de Dios. En rigor, la única sustancia sería Dios puesto que es el único ente que no dependería de nada más para existir. Descartes aclara que lo pensante y lo extenso pueden ser considerados sustancias sólo en un sentido relativo, en tanto únicamente necesitan a Dios para existir. De todas maneras, el hecho de que el “yo” sea una sustancia no constituye un punto crucial dentro del contexto de un argumento progresivo como el cartesiano.

La “prueba ontológica” de la existencia de Dios como parte de un argumento que intenta probar la correspondencia de lo pensado extenso con el mundo exterior, por su parte, sugiere que puesto que tengo la idea de un ser que contiene en sí todas las perfecciones concebibles como ser infinito, todopoderoso, todobondadoso, etc., entonces éste ser debe poseer la existencia, ya que la existencia sería una de las cualidades que hacen a un ser perfecto. Si concibo a un ser perfecto en todo, debo considerar, además, que existe, pues a esto me estaría refiriendo al afirmar que este ser tiene todas las perfecciones posibles. Por el mismo motivo que las otras pruebas de la existencia de Dios, ésta constituye igualmente una victoria frente el escéptico. Ante la duda sistemática que supone la existencia del genio maligno, Descartes presenta este argumento que tiene un peso argu-

mentativo mayor que el del escéptico radical: el escéptico plantea la posibilidad de un error sistemático (no absoluto porque caería en un dogmatismo negativo). El argumento de Descartes implica al menos una decisión voluntaria de encontrar una salida a la confusión de la duda y es al menos un llamado a la investigación; en cambio, la duda sistemática, que sobre el supuesto de la inducción podría generalizarse hasta la aceptación de la imposibilidad de toda certeza, implica abandonar toda investigación ante la ausencia de un rumbo fijo cualquiera. En todo caso, el argumento ontológico deberá ser, y lo ha sido en numerosas ocasiones, cuestionado, objetado, refutado, con otros tantos argumentos racionales, pero no puede ser refutado mediante la mera duda radical escéptica. En esta discusión Descartes asesta un duro golpe al escepticismo y deja sentadas las bases de un pensamiento racional que basa su certeza en las facultades intelectuales humanas, lo que además constituye una evidencia del potencial de la filosofía y su capacidad de desarrollo. Sin embargo, según Kant, cuando Descartes pasa del *cogito* a la prueba de la existencia de Dios como garantía del conocimiento del mundo externo, da un paso en falso al considerar “la existencia” como un “atributo” de la “sustancia” eterna y perfecta conocida con el nombre de Dios. La existencia no es un atributo entre otros de un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente del que se puede decir que tiene atributos. Así, contrariamente a lo que afirma Descartes, el hecho de tener la idea de un ser perfecto, eterno, todopoderoso, todobondadoso y omnisciente no es una prueba inequívoca de que este ser existe, porque aunque en tal idea dicho ser posee todos los atributos de perfección concebibles, la existencia no es propiamente un atributo. Kant se refiere a esta objeción del siguiente modo:

Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “*Dios es omnipotente*” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia” y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*.¹²

Según otras interpretaciones acerca de la refutación cartesiana al escepticismo, este tipo de objeción no sería relevante, puesto que las pruebas de la existencia de Dios deberían entenderse como parte de una estrategia refutadora dentro de un método que avanza progresivamente enfren-

tando argumentos con distintos grados de plausibilidad, los que no se pueden sopesar independientemente del contexto de tal estrategia refutadora.

Descartes reconoce de modo claro y distinto tres clases de pensamientos que corresponden a tres clases de sustancias: la sustancia pensante (*res cogitans*), la sustancia extensa (*res extensa*) y la sustancia infinita espiritual de Dios, que es la que crea las otras dos sustancias finitas. Sin embargo, es allí donde se puede observar una seria deficiencia de la metafísica cartesiana cuyas consecuencias están presentes en todo el pensamiento moderno. Descartes define “sustancia” como aquello que no necesita otra cosa para existir (*Principia*, I, 51) y aclara que en rigor, el único ente independiente es Dios, ya que la sustancia pensante y la sustancia extensa son fundadas por él y sólo se pueden considerar sustancias de modo relativo ya que únicamente dependen de Dios para existir.

Según Kant, Descartes funda toda su metafísica sobre la base de la certeza autoevidente del *cogito ergo sum*. Descubre esta certeza como la única que no puede ser puesta en duda por los argumentos escépticos más radicales y que, por lo tanto, no requiere de ser demostrada para ser verdadera. Partiendo de esta certeza elemental intenta probar la validez del conocimiento acerca del mundo exterior recurriendo a un conjunto de razonamientos basados en tres clases de ideas que considera claras y evidentes tal como se manifiestan a la conciencia. Estas son: la sustancia extensa, la sustancia pensante y Dios. A pesar de que las ideas sobre lo extenso implican, por definición, el pensamiento de algo que debe existir en un espacio exterior a la conciencia, Descartes no logra explicar la existencia real del mundo exterior más allá del simple pensamiento de lo extenso. Con el propósito de efectuar tal demostración, el filósofo recurre a tres pruebas de la existencia de Dios como garantía de la correspondencia de los pensamientos claros y distintos con respecto al mundo exterior.

El idealismo espiritualista como idealismo dogmático

Aunque la *Crítica de la razón pura* en su conjunto constituye una refutación a lo que podría llamarse Idealismo empírico, o también Realismo trascendental, como el de Descartes, Berkeley y Hume entre otros, en la “Refutación al idealismo”¹³ Kant se refiere concretamente a dos tipos de

¹² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Alfaguara, 1997, A 598, 599 = B 626, 527.

¹³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997, pp. 246-254.

escepticismo que llama dogmático y problemático respectivamente. El dogmático, cuyo mayor representante es Berkeley, niega terminantemente la posibilidad de conocer la existencia independiente de objetos materiales en el mundo exterior limitándose a aceptar la realidad de las ideas inmediatas sobre la percepción sensible, como manifestación del espíritu.

El escepticismo problemático, atribuido por Kant a Descartes, es el que sólo pone en duda la posibilidad de tal conocimiento, aunque no la niega. Además de esta referencia concreta, se encuentran asimismo aclaraciones en cuanto a los supuestos idealistas, en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica* (BXL-BXLI), así como en los párrafos 70-71 de la *Estética Trascendental*. Allí dice Kant que si consideramos espacio y tiempo como propiedades que se hallan en las cosas en sí, caemos en el absurdo al negar toda cosa existente, pues esto implicaría afirmar que espacio y tiempo, sin ser sustancias ni algo inherente a éstas, de todos modos existen, y que condicionan, al mismo tiempo, la existencia de todas las cosas. Este supuesto es lo que llevó a Berkeley a considerar que los cuerpos materiales son mera apariencia de donde se seguiría que nuestra propia existencia es mera apariencia, lo cual es un absurdo que sólo el idealismo trascendental logra superar cabalmente.

El propósito general de Berkeley al elaborar los *Principios del conocimiento humano* era el de refutar tanto a lo ateos como a los escépticos poniendo de manifiesto los principios que han introducido en la filosofía, incertidumbre, dudas y opiniones contradictorias. A su juicio, la primera causa es la creencia de que pueden formarse ideas abstractas, cuando en realidad sólo las hay concretas y singulares. El error vendría de creer en la existencia de cuerpos materiales con independencia del sujeto percipiente. Sin embargo, al prescindir de la distinción entre la existencia de los objetos sensibles del hecho mismo de ser percibidos, y por lo tanto, no poder ver que el espacio y el tiempo son condiciones subjetivas de la experiencia, el idealismo berkeleyano conduce a un escepticismo con respecto al mundo exterior, que intenta salvar con el argumento de la espiritualidad de Dios como garantía de la realidad de las ideas. La ausencia de experiencia sensible en cuanto al espíritu en general y en cuanto a Dios en particular lleva a una inconsistencia que Berkeley no aclara completamente.

Según Berkeley, la relación entre pensamiento y lenguaje origina la admisión de ideas generales como ciertas, ya que utilizamos palabras generales para comunicarnos. La creencia de que las

ideas generales pertenecen a la realidad es una ilusión y es necesario sustraer los principios del conocimiento de la confusión creada por las palabras.

Idea, para Berkeley, es la representación sensible de algo, y porque es sensible y no existen representaciones abstractas, es siempre particular. Pero idea, es al mismo tiempo, la cosa misma percibida. Puesto que todo es representación, no hay confusión entre las dos variantes, no existen cosas independientemente del espíritu que las percibe. Para él, sólo existen ideas. El ser de las cosas consiste en ser percibidas lo que resume en la frase *esse est percipi*, es decir, el ser se agota en el ser percibido; La realidad última de las cosas, por lo tanto, no es material sino espiritual.

A diferencia de Locke, quien negaba la realidad de las cualidades secundarias, pero no así de las primarias, Berkeley, en cambio, niega la realidad de ambas. Para este último no tendría sentido afirmar la existencia de una sustancia material fuera de la mente y expresa tal concepción con las palabras siguientes:

No puedo dudar de que lo que veo, oigo y toco *es percibido por mí*, o sea, *existe*, como tampoco dudo de mi propia existencia.

Lo que no puedo admitir ni comprender es que el testimonio de los sentidos se aduzca como prueba de la existencia extramental de una cosa no percibida por ellos.¹⁴

De esto se sigue la inmaterialidad de las cosas exteriores. No hay otra potencia activa más que la voluntad (espíritu). Las representaciones ocasionadas en la mente humana no pueden ser producidas por la materia, pues la materia es algo pasivo, sin voluntad, y que por lo tanto no es fuente de percepción ni idea alguna. Lo que se presenta es siempre una existencia en el espíritu. Cuando un hombre deja de percibir las cosas, éstas sólo siguen existiendo, en última instancia, porque son percibidas por Dios. Tal sería, por ejemplo, el caso de mi estudio de trabajo: cuando no estoy presente en él, sin embargo, sé que todas las cosas que hay allí, mi mesa, mi computadora, mis libros, están exactamente donde los dejé, aunque no los esté percibiendo en ese momento. Berkeley explicaría que todos los objetos de mi estudio existen sólo porque si hubiese alguien allí los podría percibir. Pero de un modo más contundente, el filósofo diría que es el espíritu de Dios el que los percibe en todo momento, y sólo existen en virtud de ello, es decir, porque un espíritu o voluntad activa, los percibe, y no porque los objetos tengan existencia propia.

¹⁴ Berkeley, George, *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, XL, p. 89.

El principio de causalidad, en un sentido restringido al espíritu como causa de las ideas, es uno de los fundamentos de la doctrina de Berkeley, donde Dios es la causa final: la mente es el único poder activo del que tenemos noción (noción afín al *cogito* cartesiano). El perpetuo flujo de las cosas, tiene un orden causal, y eso nos obliga a remitirnos a Dios como aquello de lo que tenemos un conocimiento más inmediato (de modo similar se plantea este aspecto en el “argumento ontológico” de Descartes).

Según Berkeley, en las ideas de las cosas no pueden ser tomadas por separado cualidades como extensión, dureza, color, etc., porque no sería posible imaginar algo que, por ejemplo, tuviera color pero no extensión, o una propiedad aislada de todas las demás. Las nociones de propiedades son también abstracciones que no se corresponden con ninguna realidad concreta. Lo único que existe realmente son las cosas tal como se presentan a la experiencia, y sólo existen como manifestación del espíritu del Dios eterno que se manifiesta a través del espíritu humano finito. La vista percibe un objeto extenso, coloreado y en movimiento, la mente lo descompone en elementos constitutivos simples, por separado, forma la idea abstracta de extensión, color y movimiento. En los hechos no es posible la existencia del color y del movimiento sin la extensión, sólo la mente lo genera por abstracción. Lo mismo sucede con la figura y la magnitud; son abstraídas a partir de la experiencia de aquello que es común a distintos objetos, prescindiendo de las diferencias y circunstancias específicas con que se presentan las ideas particulares concretas. Es por esto que lo abstracto no se corresponde con ningún caso particular de lo que existe de modo individual. Así es como se llega a constituir la idea de *hombre*, humanidad o naturaleza prescindiendo igualmente de cualidades como color, estatura, etcétera. Lo mismo sucede con animales, peces, fieras, pájaros, casas, ríos, y todas las demás cosas de la naturaleza. Todas estas cosas son el resultado de imaginar o representar ideas de cosas particulares que han sido percibidas en alguna ocasión.

Estas generalizaciones son las que dan lugar, igualmente, a las matemáticas, tanto la aritmética como geometría. Un ejemplo de esto sería el geómetra que al trazar la línea está ejemplificando una idea general, aunque la idea se remite a algo que puede ser expresado en un hecho concreto, una línea real que él dibuja en un papel; esa línea es un caso particular de la idea general. Lo mismo sucede con los signos; el signo se refiere no a una idea abstracta, sino a muchos casos particulares reales. Se trata de imágenes mentales que se hallan en un ser activo que percibe, recuerda, imagina, quiere, es mente, alma, espíritu, “yo”.

Por otra parte, y con el fin de distinguir, una vez más, lo real de las puras quimeras, Berkeley atribuye el orden y conexión con que se presentan las ideas sobre la naturaleza al hecho de que, en último término, el espíritu humano es parte del espíritu de Dios que es la fuente de toda existencia. Berkeley explica esto con las siguientes palabras:

Hay ciertas leyes generales que se cumplen y observan en el conjunto de todos los efectos naturales; leyes que se aprenden por la observación y el estudio de la naturaleza y que los hombres aplican 1) para hacer cosas útiles a la conservación y embellecimiento de la vida; o 2) para explicar determinados fenómenos. Esta explicación consiste únicamente en mostrar la conformidad que guarda con las leyes generales de la naturaleza un fenómeno particular, lo que equivale a comprobar la *uniformidad* que existe en la producción de los efectos naturales. Fácil será convencerse de ello en los diversos casos que aducen los filósofos en defensa de la existencia extramental de los seres. Ya hemos demostrado en el párrafo XXI que este modo singular y constante en la acción del sumo hacedor es de múltiples y fecundas consecuencias.¹⁵

La certeza inmediata de la existencia de Dios se relaciona con la noción de sujeto, en cuanto que éste no es algo percibido como una idea producto de una percepción. El espíritu de Dios, en general y el del “yo”, en particular, sólo es conocido por medio de una intuición directa, de modo similar como lo concibe Descartes en su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Berkeley considera que basta con comprobar que el sujeto es un espíritu que tiene vivencias. Aunque no les corresponda nada fuera de ellas, son “mis vivencias y soy una sustancia que las tengo”. Como esas vivencia revelan una regularidad a su paso por mi mente, suceden escalonadamente, se enlazan unas con otras, se explican unas con otras y constituyen un conjunto de vivencias armónico (el mundo), debo suponer que hay un espíritu que pone en mí todas esas vivencias, las pone Dios que es puro espíritu como yo. Es por eso que toda la doctrina berkeleyana acerca del mundo exterior y su regularidad se apoya en la creencia de que vivimos, nos movemos y estamos en Dios. La certeza de la existencia de Dios, en cambio, no requiere ser puesta en duda como la de la realidad objetiva de las cosas materiales. En el caso de los objetos materiales, la objeción en cuanto a su realidad proviene del hecho de que, al no tener éstas voluntad propia, no les puedo atribuir existencia independientemente de que las perciba. En el caso del espíritu de Dios que es una voluntad todopoderosa no sucede lo mismo, porque la coherencia que compruebo en la regularidad de mis ideas, debe venir de una voluntad, y como esta voluntad no puede ser la mía, pues soy un ser finito y limitado, se hace evidente la existencia del espíritu eterno de Dios. Esto constituye una solución similar a la que sugiere Descartes. Sin embargo, esta dependencia del espíritu subjetivo con respecto al espíritu de Dios no explica de modo suficiente cómo es posible el conocimiento objetivo

acerca de los objetos materiales externos, a lo que Kant da una explicación completa en la *Crítica de la razón pura* justificando de modo suficiente la posibilidad de los “juicios sintéticos *a priori*”.

Aunque el idealismo berkeleyano parte de la supuesta imposibilidad lógica de establecer ideas *a priori* sobre el mundo externo, su método tiende sobre todo a una explicación psicologista que analiza la relación entre la percepción y la formación de conceptos en la correlación sujeto-objeto que media entre el pensamiento y la vivencia del sujeto. El intento por dar soluciones psicológicas a problemas lógicos y ontológicos es algo que está muy presente en todo el “empirismo inglés” y es esto esencialmente lo que hace de su método, distinto del de la metafísica cartesiana. Esta actitud psicologista tiende a analizar las ideas como producto de experiencias repetidas y retenidas por la memoria. Esto sucede tanto con el concepto de causa-efecto como con el de sujeto-objeto, además de otros conceptos relacionados, como el de sustancia extensa y cualidades secundarias.

Al enfrentarse al problema de justificar la distinción entre lo real y lo ilusorio en las ideas, Berkeley aduce que las ideas reales son más vívidas e intensas, aunque esto no bastaría como prueba teniendo en cuenta que las imágenes de los sueños o de alucinaciones parecen perfectamente reales, aunque no lo sean. Sin embargo, Berkeley sostiene que las ideas cuentan como ideas de cosas reales sólo si son ordenadas y coherentes, regulares, constantes, estables, no estimuladas al azar, conectadas, en combinación con otras ideas pasadas. Es por esto que la ciencia establece leyes o conexiones entre los fenómenos entendidos como ideas. Estas ideas proceden de Dios, que las pone en nuestro espíritu. Esto, explica el filósofo, es posible porque todo lo que existe es espíritu, y las ideas de regularidad que hay en mi mente no pudieron más que ser puestas allí por el espíritu eterno y perfecto de Dios. El argumento de Berkeley en favor de la existencia de Dios, que llama argumento de la pasividad es el siguiente:

Todo lo que existe se debe a que un espíritu lo percibe y tiene la idea de ello. Algunas ideas, sin embargo no pueden ser causadas por ninguna mente humana, y como toda idea es tenida por alguna mente, algunas ideas son causadas por alguna mente no humana y ésta no puede ser otra que la de Dios. Este argumento podría desglosarse así:

- a) Las ideas sensoriales son originadas por un espíritu activo o voluntad pues los objetos sin voluntad no pueden percibir ni tener ideas;

¹⁵ *Ibid.*, párrafo LXII.

- b) hay ideas de objetos que están en mi mente aunque yo no las esté percibiendo y aun cuando no las percibiera nunca debido a mi finitud y limitación humana;
- c) por lo tanto, debe haber un espíritu o voluntad más permanente que yo para que exista todo aquello que yo no percibo;
- d) Puesto que tal espíritu es eterno y todopoderoso, mi espíritu finito es creado por él a su imagen y semejanza y tanto lo que yo percibo como lo que no percibo existe en virtud de que la voluntad de Dios lo crea.

En su intento por refutar el escepticismo y la falta de fe, Berkeley recurre a un realismo trascendental que constituye un modelo teocéntrico de la concepción del conocimiento. Sin embargo, la falta de distinción entre las condiciones subjetivas del conocimiento y los objetos en sí (en sentido trascendental) no le permiten explicar cómo es posible el conocimiento científico que constituye un conocimiento universal y necesario acerca de objetos que existen en el mundo exterior y no solo en la mente humana. De este modo, Berkeley, muy a pesar de sí mismo termina sucumbiendo ante uno de los principales argumentos escépticos que sostiene la imposibilidad del conocimiento objetivo de hechos no manifiestos, admitiendo sólo el conocimiento de lo que se presenta de modo inmediato a la experiencia sensible. El idealismo trascendental kantiano, que constituye un modelo antropocéntrico en la concepción del conocimiento, rompiendo con el método psicologista y fenomenista de la tradición filosófica reciente, realiza una crítica de la razón pura que permite entender las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento objetivo del mundo externo. Al dejar de otorgar realidad absoluta o trascendental a las apariencias, distinguiéndolas de las cosas en sí, el idealismo trascendental explica cómo es posible el conocimiento de la realidad fuera de nosotros, siendo que no la podemos percibir como es en sí.

El realismo trascendental de Hume

Hume es el más claro exponente del escepticismo en su expresión moderna porque, desde una perspectiva psicologista del entendimiento humano, niega la posibilidad de todo conocimiento metafísico. Según el filósofo empirista no tiene sentido preguntarse si existen o no sustancias o individuos o sujetos porque no parece haber posibilidad de dar una respuesta fundada, tanto afir-

mativa como negativa. Mientras Descartes afirmaba la existencia del “yo”, la extensión y Dios, y Berkeley sostenía la existencia del “yo” y de Dios, Hume, en cambio, sostiene que no existe ni el “yo”, ni la extensión ni Dios, sino que lo único que hay son vivencias particulares unidas por asociación de ideas para formar el concepto de “yo” así como el de objeto y el de causalidad. Según Hume, estos conceptos corresponden a una abstracción sobre la sustancialidad que se origina en la noción de causalidad. La idea de causalidad, según él, no tiene realidad independientemente del mero pensamiento. El filósofo llega a estas conclusiones por medio de un análisis psicológico de las impresiones sensibles, las ideas o imágenes de esas impresiones, y la evocación de dichas ideas por medio de la memoria según las reglas de asociación que también provienen de la experiencia.

La filosofía de Hume constituye la culminación de un conjunto de argumentos escépticos modernos que sostienen la no demostrabilidad, tanto de la validez objetiva del conocimiento de objetos en el espacio, como de la imposibilidad del mismo. En su obra capital, *Tratado de la naturaleza humana* (*Treatise of Human Nature*), el filósofo lleva a cabo una evaluación de todo aquello que puede ser pensado, dicho o investigado con el fin de comprobar si las ideas de yo, Dios y objetos externos están fundadas en la experiencia o son únicamente relaciones de ideas sin apoyo empírico. Este análisis se enfoca principalmente en la idea de existencia, la idea de relación causal y la idea de sustancia en general y la de sujeto en particular. La conclusión a la que llega es que estas ideas no son más que producto de la imaginación y asociación de ideas, y que lo único indudablemente cierto son las impresiones sensibles en la experiencia de eventos.

La epistemología de Hume se funda en gran parte en la doctrina de la conexión de ideas o asociación de ideas que operan en la imaginación. La distinción entre hechos (*matters of fact*) y relaciones de ideas (*relations of ideas*) consiste en que las ideas inmediatamente recogidas de la experiencia sensible son elaboradas por el pensamiento a partir de la asociación creando la ilusión de la necesidad de secuencias de hechos como la idea de contigüidad, secuencialidad o causalidad. Tal distinción permite eliminar entidades ilusorias generadas por aquello que Hume considera como una metafísica engañosa y sin fundamentos, que es fruto del abuso de la asociación de ideas. En el conjunto de relaciones de ideas, que incluyen la idea de sustancia, “yo” y existencia, la de causalidad es la que funda a todas las demás. En la sección 4, “Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento” de su libro *Investigación sobre el conocimiento humano*, al igual que en varias partes de su obra, el filósofo se expresa a este respecto del siguiente modo:

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en una cuestión de hecho cualquiera que no esté presente (por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia), daría una razón, y esta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él, o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos.¹⁶

Las relaciones de ideas deben tener validez en virtud del principio de no contradicción. Las relaciones de hechos, en cambio, son siempre contingentes. Por ejemplo, los enunciados “el oro es amarillo”, o “el hidrógeno es más pesado que el aire”, constituyen relaciones entre hechos. En cambio las proposiciones “La suma de 4 y 4 es igual a 8”, o “la suma de tres ángulos de un triángulo (en un espacio euclídeo plano) es igual a dos ángulos rectos”, establecen relaciones entre relaciones, o lo que es lo mismo, relaciones entre ideas. Las proposiciones sobre los hechos son contingentes; no hay ninguna necesidad de que se relacionen tal como de hecho son, ni de que se relacionen como de hecho se relacionan. Las proposiciones sobre relaciones, en cambio, deben ser necesarias porque se sustentan en el principio lógico de no contradicción. Las proposiciones sobre hechos dicen algo sobre la realidad aunque son contingentes. Las proposiciones sobre relaciones, en cambio, son necesariamente verdaderas pero no dicen nada acerca de las cosas del mundo. Según Hume, como explicaré detalladamente más adelante, no es posible pasar de unas proposiciones a otras porque son heterogéneas entre sí.

Lo que resulta paradójico en la filosofía humeana es que todo lo que puede ser pensado, dicho o investigado se mueve en el ámbito de una supuesta pasividad de la experiencia. Es decir, tanto las impresiones como las asociaciones de ideas tienen origen en el mundo exterior, pues son impresiones de objetos que existirían en el mundo independientemente de la mente humana. Entonces Hume debe limitarse al saber de lo manifiesto y no puede justificar el conocimiento objetivo, porque: a) si considerara la experiencia sensible como prueba de un conocimiento objetivo, necesitaría otra prueba que tendría que venir de ese mismo conocimiento sensible, y así *ad infinitum*, y b) si asume lo sensible como la única prueba de una validez objetiva del conocimiento, no puede demostrar esta validez mediante el conocimiento racional, o, en tal caso debería probar la validez del conocimiento racional, a su vez con argumentos racionales cuya validez es precisamente lo que se quiere llegar a probar. Esto remite directamente al problema de que no hay percepción sensible del

¹⁶ Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1979, p.49.

hecho mismo de asociar, sino que se llega a la noción de asociación, y su correspondencia o no con experiencias sensibles, por medio de la reflexión.

La distinción entre ideas simples y complejas le permite a Hume elaborar una teoría del conocimiento empirista donde todas las ideas derivan de ideas originarias. Sin embargo, aunque defiende la hipótesis de una gran semejanza entre las impresiones e ideas en general, en el caso de las complejas no hay una correlación tan estrecha como sucede con las impresiones e ideas simples. Así, en el nivel de las impresiones e ideas simples el filósofo restablece la tesis fundamental empirista de que no hay ninguna idea simple que no tenga una impresión correspondiente, y no hay ninguna impresión simple que no tenga una idea correspondiente. En el caso de las impresiones e ideas complejas, en cambio, deberá recurrir a la asociación de ideas que se produciría por causa del hábito o costumbre a partir de experiencias repetidas.

En cuanto a la idea de existencia, según Hume, no hay nada que pueda llamarse existencia independientemente de la idea de algo en particular que de hecho existe. La idea de existencia no agrega nada a la idea de un objeto; objeto y objeto existente son expresiones equivalentes porque para admitir a la idea de un objeto es preciso remitirse a una impresión sensible que es la que le ha dado origen. En cuanto a la relación causal, debido a que, según Hume, las proposiciones sobre relaciones causales son relaciones entre hechos, no pueden ser necesariamente verdaderas como lo supone la noción misma de causalidad. Es la experiencia la que nos muestra que a un cierto hecho le sucede habitualmente otro cierto hecho. El primer hecho es llamado causa y el segundo efecto pero la experiencia de por sí no puede mostrar que hay necesidad en la conexión causal pues ésta no es una conexión del tipo de las relaciones de ideas como las conexiones lógicas o matemáticas. Esto significa que el efecto no está contenido necesariamente en la causa como sostendrían los racionalistas. Las conexiones causales son inferencias probables fundadas en la asociaciones de ideas realizadas anteriormente, lo que permitiría predecir con certidumbre el futuro, certidumbre que no rebasaría el plano moral. Inferimos que el humo está asociado a la llama que vimos en el pasado por una relación de causalidad cuando en realidad lo único que hay es una contigüidad y sucesión entre uno y otro. La conexión causal sería, según Hume, una inferencia inductiva fundada en la repetición; ésta engendra la costumbre que es el origen de la creencia. La ciencia de las cosas naturales, según Hume, se basaría en un simple conjunto de creencias. La certidumbre es el resultado de la repetición de la experiencia, y por lo tanto, el conocimiento de la naturaleza, y en gene-

ral de todos los acontecimientos, solo puede afirmarse en el nivel de la probabilidad. Ello no significa que Hume niegue la constancia de las leyes naturales en un sentido relativo. A lo que Hume se opone es a la creencia en el carácter necesario en un sentido casi mágico del conocimiento. Por eso la constancia que él reconoce no consiste en una necesidad lógica o racional de las leyes naturales, sino que es resultado de observación y la experiencia repetida.

Aplicación negativa y positiva de la teoría humeana sobre la causación

Hume analiza la noción de causalidad desde dos perspectivas: la causación negativa y la causación positiva. La primera niega la realidad de las ideas causales, de sustancia y “yo” por considerarlas un producto de la asociación de ideas que no son producto de impresiones sensibles originadas en la experiencia. La causación positiva, por su parte, se refiere a que la creencia generada por la costumbre y hábito, especialmente en cuanto a la idea de causalidad, es tan fuerte que permite mantener una línea de acción constante, aunque no permite afirmar su carácter necesario. El estudio de las costumbres o los hábitos son ejemplo del modo en que Hume se remitía únicamente a condiciones psicológicas en su estudio del entendimiento. Esta clase de condiciones, debido al método de investigación en que se desarrollan, no son adecuadas para explicar la posibilidad o imposibilidad del conocimiento objetivo ya que sólo se pronuncian en cuanto a algo que sucede de hecho; su método no permite el estudio de “juicios” acerca del entendimiento.

Según Hume, ideas como la de existencia o la de sustancia se fundan sobre una concepción errónea de la causación; la idea de causa no se deriva de ninguna impresión sensible o de reflexión, sino que es una colección de ideas simples unidas por la imaginación. La noción de sustancia se produce sobre el supuesto equivocado de que las cualidades son causadas por una sustancia cuando en realidad la idea de sustancia sería sólo un nombre que se refiere a una colección de cualidades que aparecen juntas en la experiencia, aunque sólo de modo contingente. Como las proposiciones sobre relaciones causales son proposiciones sobre hechos, no son necesariamente verdaderas. La experiencia muestra la sucesión pero no puede mostrar la conexión causal; el efecto no está contenido necesariamente en la causa, o al menos, no hay nada en la experiencia que se remita a leyes necesarias, y puesto que, según Hume, la experiencia es el único contacto que tiene la mente con la realidad, toda ley que se pueda establecer acerca de relaciones de causa-efecto parecerían ser producto de la mera imaginación.

En cuanto al aspecto positivo de la causación, Hume no niega cierto peso argumentativo de lo que la ciencia considera leyes naturales como resultado de la observación. A lo que se opone es a considerar estas leyes como necesarias lógicamente, porque no puede encontrar en la experiencia ningún elemento que señale la existencia de tal necesidad lógica, y las ideas que no corresponden directamente con hechos no tendrían garantía de validez. Hume acepta la idea de causalidad en un sentido inductivo, es decir, como un índice de probabilidad que merece ser tomado en cuenta porque facilita un mayor grado de predictibilidad de hechos en el futuro, de acuerdo a una serie de experiencias pasadas. Hume le da a la noción de “conocimiento” un sentido relativo, al modo como lo hace el escepticismo clásico en cuanto a que acepta el “conocimiento” de lo que aparece como manifiesto sin pronunciarse sobre lo no manifiesto. Hume sostiene que no se conoce en un sentido objetivo, por ejemplo, el hecho de que saldrá el sol mañana ya que podríamos estar equivocados, sino que se “sabe” que saldrá el sol desde una perspectiva inductivista de probabilidad. Sin embargo, si se parte de la base de que existen infinitas posibilidades entre las cosas que podrían suceder, la probabilidad no agrega nada al hecho de que no se conoce a ciencia cierta lo que sucederá, y permanece la duda con respecto al conocimiento. Al tratar de explicar las cuestiones de hecho ausentes prescindiendo de la causa-efecto, al escéptico sólo le queda limitarse al instante presente donde simplemente se está percibiendo un estímulo. Pero puesto que busca satisfacer la factualidad de lo que no está plenamente garantizado por las percepciones y la memoria presentes, no puede prescindir de la causalidad y debe recurrir a enunciados que se pueden establecer comparando ideas. La “teoría de la conjetura” maneja los conceptos de potencia y eficacia como capaces de dar una fuerza relativa a argumentos inductivos sin pretender que estos posean una validez objetiva.

El concepto de potencia consiste en que si un suceso x es seguido por un suceso G , entonces x tiene una potencia G . O bien, si todo suceso F ha sido seguido por un suceso G , entonces es probable que suceda en potencia. Si sucedió alguna vez, entonces no es imposible que suceda, y si sucedió repetidamente, no es imposible que suceda habitualmente, pero esto no significa que vaya a suceder necesariamente. Lo mismo ocurre si se considera cualquier propiedad de G . Si se afirma que el hecho de que suceda F , implica que, en potencia, puede suceder G , entonces se puede decir que si sucede F , puede suceder alguna de las propiedades de G . La causación positiva podría resumirse en lo siguiente:

- 1) cuando me enfrento a un F es mi hábito esperar un G
- 2) cuando me enfrento a un F es mi costumbre esperar un G
- 3) Siempre que me enfrento a un F espero un G

Incluso, en la causación positiva, Hume llega a aceptar que ante lo arraigado de ciertos hábitos o costumbres sería virtualmente imposible evitar asumir cierta relación de causalidad entre hechos. En este punto, es apenas discernible la diferencia entre una necesidad lógica en la causalidad y una creencia a la que no es posible poner en duda, aunque no sea más que debido a factores psicológicos como son la costumbre y el hábito. Las condiciones psicológicas como costumbres o hábitos, aducidas por Hume en su definición de causalidad, son el ejemplo de condiciones psicológicas del conocimiento. Kant, en cambio, partirá de condiciones epistémicas, y este método crítico le permitirá analizar los alcances y límites del conocimiento objetivo, sus leyes y su relación con los hechos de experiencia. Kant, sin embargo, acepta que es necesario apelar a tales factores psicológicos para explicar el origen de nuestras creencias, aunque estos factores no son suficientes para explicar la validez objetiva de dichas creencias. El cuestionamiento que se le ha hecho a Hume en este sentido es que confunde la *quaestio facti* y la *quaestio juris* y por esto confunde las dos clases de condiciones, confusión que tiene claras consecuencias escépticas. Confundir las ideas de hecho con las ideas de reflexión es confundir una necesidad subjetiva, el hábito, con una necesidad objetiva proveniente del entendimiento.

Por “causa” se entiende una condición de inicio o “cambio de estado”. Sin la idea de causa no podríamos distinguir entre los estados sucesivos de un objeto cambiante y las representaciones sucesivas de partes coexistentes o propiedades de un objeto permanente. Aunque la de causa-efecto no es la única sucesión de la que tenemos experiencia, son pocos los casos en que el estado precedente del objeto puede ser tomado como causa de su posterior estado. Hume supone que tenemos experiencia de eventos y la distinción que realiza entre juzgar y asociar es esencial para la crítica a su postura. Las impresiones parecen ser algo que se recibe pasivamente, donde no interviene la subjetividad en la orientación de la experiencia. Los objetos del mundo serían, según su punto de vista, aprehendidos tal como son en sí mismos. Sin embargo, es obvio que hay cierta actividad en el hecho de aprehender estos objetos de experiencia. La idea de causalidad, aunque no fuera más que como una mera creencia fundada en el hábito, es indispensable para saber, al menos,

que cierta idea está causada por una impresión. En el caso de la memoria de impresiones pasadas y el modo de relacionarlas estaría justificada la propuesta de las asociaciones de ideas según el hábito. En cambio, tratándose de impresiones inmediatas, sin un cierto carácter activo subjetivo no sería posible tampoco la certeza de que los estados mentales son realmente provocados por impresiones sensibles, ni que tales impresiones correspondan a objetos realmente existentes. Si los estados sensoriales producidos por la percepción que recibimos pasivamente de los objetos se deben corresponder, como acepta Hume, con las cosas mismas que los ocasionarían, no hay, sin embargo, experiencia sensible de esa correspondencia en cuanto tal; dicha correspondencia sólo puede estar originada en la aceptación del principio de causalidad según el cual ningún cambio (en este caso de estado mental) puede producirse sin que haya algo que lo ocasione.

Heterogeneidad entre enunciados analíticos y sintéticos

Según Hume, entre las cosas que se pueden afirmar, hay, o bien, enunciados sobre relaciones de hechos originados en la experiencia y son siempre contingentes, o enunciados sobre relaciones de ideas que son necesarios por su estructura lógica, pero que no dicen nada sobre la realidad. Hay cuatro especies de relaciones: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y en número. Tres de ellos, Semejanza, Contrariedad y grados de Cualidad, son cuestión de intuición más que de demostración.

En la sección “Relaciones” del *Tratado* Hume hace una distinción entre las nociones de “relación filosófica” y “relación natural” respectivamente. Llama relación filosófica a cualquier enunciado de la forma x es diferente de y , lo que supone la aplicación de reglas lógicas en enunciados puramente analíticos. La relación natural, por su parte, es aquella con que el hombre común asocia ideas según conexiones dadas repetidamente en la experiencia y sólo por inducción generan la costumbre de asociar de cierta manera. Entre las relaciones de ideas las hay analíticas como “todo hermano es varón”. También las hay sintéticas como “todo hermano es inteligente”. Las primeras son necesarias aunque no aportan ningún conocimiento que no estuviera incluido en el sujeto de la oración, y las segundas son sintéticas ya aportan algún dato sobre el sujeto pero no son necesarias. Según Hume, no hay posible comunicación entre ambos tipos de enunciados. Al buscar un criterio de coherencia para los enunciados válidos en virtud de su carácter analítico y que están formados por relaciones de ideas Hume hace una distinción entre enunciados reductibles e irreductibles. Un

enunciado sería reductible si “para todas x y y , hay propiedades no relacionales tales que $(Fy \& Gy) \rightarrow xRy$; un enunciado sería irreductible si no es reductible. Por ejemplo, el enunciado de la forma “tiene el mismo color que”, “tiene un color diferente de”, “es más caliente que”, “tiene más piernas que”, son todas relaciones reductibles porque los predicados hacen referencias a propiedades relacionales. En cambio, las relaciones irreductibles son del tipo de “está casado con” pues ninguna conjunción de enunciados que atribuyan propiedades no relacionales a Juan y a María puede implicar formalmente que Juan está casado con María.

Los cuatro tipos de relaciones derivados de dos clases generales considerados por Hume se resumirían del siguiente modo:

- a) relaciones que dependen completamente de las ideas que comparamos conjuntamente (reductibles).
- b) relaciones que pueden cambiar sin ningún cambio en las ideas (irreductibles).

Estas relaciones pueden ser, a su vez, analíticas o sintéticas en cada caso, y las combinaciones son las siguientes:

- 1) Analítico/reductible: ej., Una cosa marrón es más roja que una cosa púrpura.
- 2) Analítico/irreductible: ej., Una cosa subterránea está a alguna distancia de una cosa estratosférica.
- 3) Sintético/reductible: ej., Mi pañuelo es más rojo que mi corbata.
- 4) Sintético/irreductible: ej., Mi estudio está al menos a un kilómetro de distancia del volcán Popocatepetl.

Este tipo de relaciones permite emitir enunciados demostrativos como por ejemplo: “si un terremoto es la causa de que se caigan todas las cosas, lo es también de que se caigan las cosas más pequeñas”, lo cual constituye una verdad analítica que incluye asimismo la causalidad, aunque no en su conectivo principal. Estas asociaciones tienen una regularidad y pueden acoplarse, o bien, por semejanza, uniéndose dos ideas cuando son parecidas, o bien, por contigüidad, si se acoplan en la memoria uniéndose ideas que están juntas una al lado de la otra. Al confundir el carácter analítico de las afirmaciones con que sea reductible, en el caso de las relaciones espaciales, que están

incluidas, según Hume, en el tipo de relaciones irreductibles, se ve casi forzado a aceptar el principio de causalidad debido a que en tales relaciones pueden cambiar los objetos sin que cambie la naturaleza de sus relaciones en el espacio. Hume, sin embargo intenta sostener a ultranza la tesis de que las relaciones causales son sólo impresiones asociadas en virtud de la reiteración. Cuando pienso en alguna de ellas, inevitablemente me surge la idea de la otra, por sucesión. Según Hume, la causalidad no sería más que un caso particular de esta asociación de ideas.

La estrategia que Kant usa para refutar a Hume consistirá en mostrar que las consecuencias escépticas de su análisis se generan por una confusión de las condiciones psicológicas y epistémicas. Kant desarrolla una concepción de “objeto de conocimiento” que implica una referencia esencial a la actividad de la mente. Según Hume, la mente es pasiva cuando asocia sus representaciones que provienen directa o indirectamente de experiencias sensibles, la asociación también vendría de la experiencia pasada, siempre determinadas por factores extrínsecos y empíricos.

En función a la crítica que desarrolla Kant con respecto a algunas posturas de Hume en su caracterización del entendimiento humano, algunas interpretaciones le atribuyen a la epistemología humeana un carácter eminentemente psicológico, y que como tal no consigue definir las condiciones de validez del conocimiento sino el modo en que éste se daría de hecho. Según esta interpretación Hume asume las impresiones sensibles, y las ideas generadas por éstas, como un reflejo o copia de los objetos tal como son en sí en el mundo exterior. Esta concepción, que comparte con Berkeley, sería por lo que su filosofía podría ser considerada como un realismo trascendental. A pesar de que describe la noción de causalidad como una ilusión de la mente a partir de acontecimientos conectados por la contigüidad o secuencialidad reiterada con que se presentan a la experiencia, acepta el hecho de que se perciben los objetos del mundo en una sucesión. La sucesión de eventos, en sí, depende de un esquema de causalidad sin el cual no podría ser aprehendida. Esto implica que frente la pasividad de la percepción de meras impresiones en la mente es preciso, para que se pueda tener experiencia de objetos, que intervenga una fuerza activa subjetiva que las pueda interpretar dentro de un esquema de hechos sucesivos. Sin este aspecto activo del entendimiento no sería posible percibir objetos ni una sucesión de hechos aunque no fuera más, como aceptaría Hume, que para la constitución de hábitos o costumbres. Los objetos, igualmente, no podrían ser aprehendidos fuera de la sucesión con que se presentan en su devenir según un esquema de causalidad.

Las tres posturas filosóficas en cuanto al conocimiento, la de Descartes, Hume y Berkeley, que expuse brevemente en este capítulo son claros ejemplos de la importancia y la profundidad que adquirió la pregunta por el conocimiento en esta etapa del desarrollo filosófico. Este “conglomerado” de pensadores modernos tienen en común la búsqueda de una justificación racional en cuanto al conocimiento, que resista la prueba que les plantea la duda escéptica como un cuerpo completo de pensamiento. Asimismo, las posturas epistemológicas de los tres autores abordados han sido el referente y el contexto en los que surge la teoría kantiana del conocimiento y ante los cuales ésta pretende ser una superación radical.

CAPÍTULO III

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL COMO REFUTACIÓN AL ESCEPTICISMO MODERNO

Si el escepticismo moderno consiste fundamentalmente en la duda o, incluso, la negación de la posibilidad del conocimiento justificado en cuanto a la existencia de objetos materiales en el espacio, pero acepta el hecho de que tenemos experiencia interna inmediata de nuestras propias representaciones mentales acerca de dichos objetos, la refutación de Kant a esta forma de escepticismo debe consistir, en resumidas cuentas, en el reconocimiento de que la experiencia interna sólo es concebible a partir del supuesto de la afectación de los sentidos por algo que se encuentra en el espacio. Para poder pensar esas cosas como objetos y experiencias, sin embargo, son necesarias condiciones subjetivas de la experiencia puestas de antemano y de manera autónoma por el entendimiento.

Toda la concepción kantiana sobre el conocimiento se basa en la consideración de la situación ontológica del sujeto cognoscente en tanto ser finito y voluntad moralmente libre ante un universo cuyos objetos conoce por medio del movimiento activo práctico por medio del cual establece condiciones epistémicas subjetivas. Estas condiciones subjetivas englobadas dentro de la noción de “razón pura”, sin embargo, sólo son posibles en la interacción del sujeto con una realidad física que le ocasiona (esta vez pasivamente para el sujeto) impresiones sensibles. El supuesto ontológico en el sentido de que es el sujeto quien determina su voluntad de conocer, en última instancia, como resultado de su libertad práctica, es la base en que se apoya toda la objeción de Kant a la concepción sobre la realidad objetiva del espacio y el tiempo concebidos como propiedades de las cosas en sí mismas, que es el origen de la confusión escéptica con respecto al mundo exterior. La llamada “Revolución Copernicana” de Kant consiste precisamente, en considerar las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento como condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia.

Esta nueva manera de concebir el conocimiento por parte del filósofo de Königsberg supone una concepción según la cual el sujeto cognoscente se sitúa como un ente activo, como una volun-

tad libre frente al mundo al que sólo puede aprehender a través de condiciones epistémicas trascendentales. Estas condiciones epistémicas limitan el alcance del conocimiento al ámbito de las experiencias posibles y reales, producto de la conexión entre lo sensible y los mecanismos trascendentales del entendimiento puro en la unidad de la conciencia. La imaginación trascendental es, en el sujeto moralmente libre, aquello que le permite tener experiencia de un mundo objetivo desde una perspectiva subjetiva. El mundo material externo tal como lo conocemos y no como es en sí, está formado por objetos que lo son sólo para un sujeto cognoscente. Según Kant, no nos es dado saber qué sean las cosas en sí independientemente de nuestro peculiar modo de aprehenderlas, es decir, como nómenos. La realidad de las cosas en sí no puede ser aprehendida desde la totalidad, debido al carácter finito de la experiencia y la inteligencia humanas. Puesto que el entendimiento no puede abarcar la totalidad, el conocimiento genuino debe estar ligado a intuiciones sensibles, es decir a percepciones que corrijan el avance del conocimiento. Estas intuiciones sensibles requieren que los sentidos sean estimulados por cosas en el espacio en sentido trascendental, es decir, estimulados por “algo”, aunque todavía indefinido en cuanto a su forma. Para que esas cosas puedan ser pensadas como objetos, en sentido empírico, son necesarios conceptos puros del entendimiento puestos *a priori* por el sujeto.

El escéptico cartesiano acepta la experiencia de la existencia del “yo” como determinada en el tiempo

En la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada “Refutación al Idealismo” (B 274), Kant hace referencia a dos variantes del idealismo escéptico con respecto a la existencia de objetos en el espacio. Estos dos tipos de idealismo empírico son los que el filósofo atribuye respectivamente a Descartes y a Berkeley. El primero, sostiene que la existencia de cosas en el espacio es “dudosa e indemostrable” y el segundo que es “falsa e imposible”. La postura de Berkeley, a la que llama “idealismo dogmático”, es refutada en la estética trascendental al demostrar que espacio y tiempo no son propiedades que correspondan a las cosas mismas, sino intuiciones puras de la sensibilidad atribuidas por el sujeto a las cosas. En esta sección, junto con la nota al pie del prólogo a la segunda edición, párrafo BXLI, Kant se aboca principalmente a la tarea de refutar un conjunto de argumentos cartesianos acerca del conocimiento considerados como idealismo problemático, pero, en realidad, esta refutación puede tomarse como adecuada para todo el escepticismo moderno en

general, toda vez que éste admite la certeza autoevidente de la experiencia interna inmediata. Al reconocer las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia en general se hace evidente de manera aún más inmediata, la necesidad de la experiencia de objetos externos en sentido trascendental, es decir, objetos percibidos a través de la sensibilidad pero que son todavía indeterminados en cuanto a su forma como fenómenos.

Al enfrentarse a la duda escéptica radical acerca del conocimiento en general, a través de la figura del genio maligno, Descartes llega a establecer una única certeza que no puede ser puesta en duda, y es la conocida afirmación empírica de que el pensar es evidencia inmediata de la existencia de quien piensa, o aun, de quien simplemente duda. Puesto que, según Kant, este idealismo no logra probar de manera suficiente otra existencia aparte de la del ser pensante, para refutarlo se requiere un argumento que pruebe que la experiencia de cosas externas es algo diferente de la mera imaginación. En el contexto de la argumentación cartesiana esto sería posible sólo si se demuestra que la experiencia interna, que acepta el escéptico, supone necesariamente la experiencia externa, demostración que es llevada a cabo en la “Refutación” y que expondré más adelante.

En el “Cuarto paralogismo de la idealidad” (de la relación externa), Kant define al idealismo como una postura según la cual es dudosa la existencia de los objetos externos a los sentidos que no es inmediatamente percibida sino sólo inferida como causa de percepciones. Según Kant, este es el motivo por el que Descartes únicamente aceptaba como una verdad clara y evidente la autoconciencia del “yo existo” en tanto ser pensante, según un criterio de verdad basado en la inmediatez. Del hecho de que la única certeza sea esta autoconciencia se seguiría que la existencia de lo exterior sólo podría ser inferida a partir de la percepción interna, es decir, una existencia no percibida de modo inmediato. Sin embargo, toda deducción de una causa a partir de un efecto dado es siempre cuestionable, de acuerdo con lo explicado anteriormente en el primer capítulo de este trabajo en relación a los “Tropos” de la suspensión del juicio. Al tratar de demostrar la existencia de objetos desde la certeza del *cogito* permanece la duda sobre si la causa es interna o externa y sobre si la llamada percepción externa no es un caso más de nuestro sentido interno. Es por esto que Descartes no niega la existencia de objetos exteriores sino que, siguiendo el método de la duda sistemática hiperbólica que aplica en el *Discurso*, al no considerar tal existencia como una idea clara y evidente, la desecha por decisión metodológica. El idealismo trascendental, en cambio, al afirmar que los fenómenos son meras representaciones y no cosas en sí mismas, donde el espacio y

el tiempo son formas de nuestra intuición y no formas de determinación de los objetos mismos, evita caer en la confusión con respecto a la realidad de los objetos exteriores.

Kant explica en qué consiste a su juicio el error fundamental que comete el idealismo desde Descartes hasta los empiristas ingleses; básicamente, que éste queda atrapado en un “realismo trascendental” de consecuencias escépticas al tomar espacio y tiempo como algo dado independientemente de nuestra sensibilidad. Lo expresa del siguiente modo:

El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.¹⁷

Según Kant, este realismo trascendental conduce directamente a un idealismo empírico porque al no poder conocer las cosas en sí, y careciendo de una crítica de las condiciones subjetivas del conocimiento, llega a la convicción de que sólo es posible conocer nuestras propias representaciones de los objetos tal como son experimentadas en la conciencia. El idealismo trascendental, en cambio, es un “realismo empírico” porque demuestra la existencia de la materia por el hecho de que ésta es condición de posibilidad de la autoconciencia, y con esto va más allá de la certeza con respecto a las meras representaciones. Los objetos exteriores, en tanto objetos para un sujeto, son únicamente fenómenos y sólo tienen sentido dentro de una clase de representaciones regidas por las leyes de la experiencia en general; no conocemos los objetos como son en sí mismos en tanto objetos en sentido empírico. La intuición del tiempo requiere de la percepción del espacio, y ésta de la percepción sensible de cosas en el espacio (en sentido trascendental), y es por esto que la certeza de la existencia de objetos exteriores, en sentido trascendental, es tanto o más evidente que la de la propia existencia, puesto que la conciencia de ellos es suficiente prueba de su realidad, o como expresa Kant

Espacio y tiempo son representaciones *a priori* que se hallan en nosotros como formas de nuestra intuición sensible antes de que, mediante la sensación, ningún objeto real haya determinado nuestro sentido para representarlo bajo esas relaciones sensibles. Pero el elemento material o real, ese algo que ha de ser intuido en el espacio, presupone necesariamente una percepción.¹⁸

¹⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 369, Madrid, Alfaguara, 1977, A 369.

¹⁸ *Ibid*, A 373.

Los objetos, tal como los caracteriza Kant, no podrían reducirse a la simple imaginación porque su representación requiere de una percepción. La percepción misma no puede ser imaginada porque es algo diferente de la representación del espacio que sí es una condición *a priori*, única por la que nos son dados los objetos de la percepción.

En la “Antinomia de la razón pura”, Sección sexta, en el fragmento subtítulo “El idealismo trascendental como clave para solucionar la dialéctica cosmológica”, Kant aclara por qué el idealismo trascendental no es un idealismo empírico, es decir por qué no conocemos las cosas como son en sí. Las cosas dadas en el espacio y el tiempo, afirma, al igual que todos los fenómenos, son únicamente representaciones. Lo mismo podría decirse del “yo” en sentido empírico. No tenemos conocimiento de éste como es en sí mismo, sino que la certeza de su existencia, tal como la asume Descartes, es la de su existencia en tanto determinada en el tiempo a partir de cambios de estados mentales, es decir, nos es dada como fenómeno y no como cosa en sí. Pero la verdad empírica de los fenómenos se distingue, por ejemplo de los sueños, porque se da a la experiencia según leyes empíricas que incluyen la percepción además de las condiciones para que esa percepción sea objetiva o simplemente posible como experiencia para el entendimiento, esto es, según las leyes de unidad de la experiencia. Al no distinguir la experiencia empírica de las cosas en sí en sentido trascendental, Descartes dudaba de la realidad de los objetos exteriores pero tenía certeza de la realidad del “yo” como determinada en el tiempo. Kant demuestra que esa certeza, de la que el escéptico cartesiano no puede dudar, se basa en las condiciones de posibilidad de la experiencia sensible o sea de las intuiciones de espacio-tiempo y que, por consiguiente, la certeza de la realidad de objetos exteriores es tanto o más inmediata que la certeza del “*cogito ergo sum*” de Descartes, ya que la intuición del tiempo requiere la percepción sensible de objetos (en sentido trascendental) en el espacio.

Según la descripción de Kant, Descartes acepta que somos conscientes de nuestra existencia como determinada en el tiempo. El tiempo no puede ser percibido directamente por los sentidos, por lo que sólo se puede intuir con relación a la percepción sensible de algo permanente en el espacio, como el movimiento de la corriente de un río con respecto a la orilla o la impenetrabilidad de la materia. Este espacio, a su vez, no puede intuirse como experiencia interna ni ser la mera representación de una cosa exterior, porque sólo se manifiesta en la pasividad de la recepción de estímulos exteriores sobre los sentidos. Por lo tanto, si Descartes acepta la experiencia del “yo”

como algo dado en el tiempo de la conciencia, tiene que admitir que existen objetos reales externos que afectan nuestros sentidos. Kant aclara, sin embargo que la conciencia del “yo existo” no es todavía un conocimiento del sujeto en sentido empírico, sino la representación intelectual de la espontaneidad de un sujeto pensante, es decir, no es experiencia propiamente dicha debido a la imposibilidad de una intuición sensible interna. Según esto, la existencia del sujeto debería ser determinada en el tiempo por medio de una experiencia externa, lo que no ocurriría de manera inmediata. Aunque la idea de permanencia es una condición *a priori*, necesaria para toda determinación temporal, no hay nada en qué basar el concepto de sustancia como intuición excepto en la materia, porque aunque el concepto de sustancia, al igual que el de causalidad, se dan *a priori*, tales conceptos sólo tienen aplicación a experiencias posibles dadas a la intuición sensible. Esto no significa que no pueda haber representaciones ilusorias de objetos, sino sólo, a la inversa, que no puede haber experiencia interna en general si no hay experiencia externa, porque si bien todo lo real debe ser posible (desde las categorías del entendimiento), no todo lo posible es real a menos que se vincule con una percepción. A este respecto Kant expresa lo siguiente:

Mientras falte, pues, la intuición, ignoramos si pensamos un objeto a través de las categorías, e incluso si puede corresponderles siquiera un objeto. Con ello se confirma que las categorías no constituyen por sí solas *conocimiento* alguno, sino meras *formas del pensamiento* destinadas a convertir en conocimientos las intuiciones dadas.¹⁹

Es por esto que, según Kant, si hablamos de sustancia, en este caso la sustancia pensante que propone Descartes como prueba de la existencia del “yo”, deberíamos tomar en cuenta que no es posible comprobar la sustancialidad como real más que a partir de una intuición de algo material permanente en el espacio, ya que el tiempo, y todo lo que forma parte del sentido interno, se encuentra en un fluir continuo. Asimismo, para poder percibir los cambios que suponen la secuencia de estados internos que dan lugar a la conciencia del tiempo, es preciso que haya una intuición de cambios en el espacio correspondientes al concepto de causalidad, y sólo mediante la percepción de objetos en movimiento dentro del espacio podemos intuir dichos cambios. Lo mismo sucede con el concepto de comunidad de las sustancias así como con el concepto de magnitudes. Se puede decir, en general, que todos los principios del entendimiento puro son principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y ésta se refiere siempre a experiencias que pueden ser constatadas

¹⁹ *Ibid*, B 288.

por medio de los sentidos. Así, Kant declara los alcances y límites del autoconocimiento a partir de la mera conciencia interna cuando están ausentes intuiciones externas.

Kant intenta demostrar no solamente que la certeza de existir que acepta Descartes es prueba de la existencia patente de objetos materiales, sino que no puede pensarse la existencia del “yo” como la de un objeto empírico más, teniendo en cuenta las condiciones que requiere todo conocimiento empírico para ser tal, comenzando por la intuición pura de la sensibilidad. El “yo” como identidad moral, por lo tanto, deberá ser estudiado mediante procedimientos metafísicos, indagación que Kant desarrollará en las posteriores críticas. La *Crítica de la razón pura*, como propedéutica o establecimiento previo de un marco teórico, deja claramente delimitados los alcances del conocimiento científico distinguiéndolo de la especulación metafísica.

En la nota al pie referida del “Prólogo a la segunda edición”, Kant anticipa lo que será la “Refutación” a lo que llama “idealismo psicológico”, introducida en la segunda edición. Allí menciona el propósito de llevar a cabo una refutación a este tipo de idealismo con una demostración de la realidad objetiva de la intuición externa, puesto que es de las cosas exteriores de donde extraemos todo el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno. Aquello permanente que se requiere para percatarse del cambio en las representaciones (y, por ende, de la existencia en el tiempo) no puede ser, a su vez, otra representación y, por lo tanto, debe ser algo externo. Frente a la objeción de que sólo tenemos conciencia inmediata de nuestras propias representaciones, en este caso de cosas externas, Kant arguye que para tener conciencia de nuestra representación es necesario tener conciencia de nuestra existencia como determinada en el tiempo, porque no aprehendemos una representación aislada sino dentro del contexto de una secuencia de representaciones en general, y la síntesis que unifica esta secuencia constituye ya una conciencia empírica de nuestra existencia. Es a partir de este supuesto que Kant niega la posibilidad de una intuición intelectual. Esta conciencia empírica de la propia existencia, a su vez, sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a nuestra existencia desde lo externo, en la pasividad de la percepción, y no en la espontaneidad de la imaginación, puesto que:

Si en la representación “*Yo soy*” que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no requeriría necesariamente que ésta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí.²⁰

²⁰ *Ibidem.*

De este modo, la conciencia de la determinación de mi nuestra existencia en el tiempo implica también la certeza de que existen cosas fuera de nosotros, lo cual se demostraría por la relación que se da entre el sentido externo y el interno.

“Refutación al idealismo”: el argumento decisivo

La sección “Refutación al idealismo” de la *KrV* está diseñada especialmente para la refutación del idealismo escéptico cartesiano, aunque es aplicable a todo el idealismo escéptico moderno en general, como el de Berkeley y Hume, puesto que estos aceptan como algo indudable la experiencia interna inmediata. La argumentación se desarrolla del siguiente modo:

1) La certeza cartesiana del *cogito* supone la conciencia de la propia existencia como determinada en el tiempo. En este punto surge la pregunta acerca de cómo interpretar este supuesto, lo que arroja dos cuestiones o perspectivas: a) o bien esta conciencia debe identificarse con la mera conciencia o bien con un conocimiento empírico real del “yo” (mente) y sus estados. b) ¿qué es exactamente aquello de lo que se supone que uno es consciente cuando se es consciente de la determinación de nuestra existencia en el tiempo?

Al referirse a la experiencia interna y de acuerdo a lo que necesita el argumento para refutar al escéptico cartesiano, Kant estaría considerando un autoconocimiento real y no una mera autoconciencia. El “yo” es consciente de sí mismo como poseedor de esta secuencia de representaciones como el sujeto de una secuencia mental, que por lo tanto es consciente del “yo” en el tiempo, con la consiguiente existencia de objetos en el espacio, incluido el propio cuerpo.

2) Debido a que el tiempo es imperceptible para los sentidos, y a que la secuencialidad de los estados mentales sólo es determinable con respecto a algo permanente, que no puede darse en el fluir incesante de las representaciones internas, la temporalidad de la conciencia supone la percepción sensible de objetos exteriores en el espacio.

Lo permanente no puede ser algo interno en mi conciencia. En mi conciencia sólo hay representaciones, ideas, y éstas sólo adquieren sentido en la objetividad de una secuencia de representaciones siempre distintas por lo que toda representación sólo se puede concebir como parte de un fluir siempre cambiante. Para que esta secuencia de cambios de estados mentales pueda ser entendida

como una objetividad hace falta algo permanente, distinto de la secuencia misma, respecto de lo cual se pueda determinar esa secuencia como objetiva. Ese algo permanente no puede ser otra representación, porque las representaciones sólo se dan en un fluir continuo. Como representaciones, ellas mismas requieren de algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, por lo tanto, la conciencia de mi existencia en el tiempo, en un tiempo único en que cambian dichas representaciones.

La aclaración sobre el párrafo respectivo en el prólogo a la segunda edición hace referencia a que ese algo permanente no puede ser el mismo sujeto pensante; allí dice Kant:

Si en la representación “*Yo soy*” que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no se requeriría necesariamente que ésta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí.²¹

Debido a que tenemos pensamiento pero no intuición del sujeto pensante, tenemos pensamiento del “yo mismo” como representación, pero esta representación es un pensamiento y no una intuición, y por eso no cumple la función de ofrecer un punto de referencia permanente respecto del tiempo en que transcurre una secuencia de representaciones.

3) Si la percepción de lo permanente sólo es posible mediante una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí, entonces la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible mediante la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí por medio de la intuición externa sensible del espacio.

Aunque esta explicación sería suficiente para refutar al escéptico cartesiano, Kant no se conforma con tal conclusión y trata de mostrar que la experiencia o percepción de dichos objetos es real para distinguirla de la mera imaginación o creencia de que son percibidos, tal como lo he mencionado en la introducción de este capítulo. Esto no implica que todas las percepciones de objetos sean verídicas. El problema es establecer si estamos sólo imaginando o realmente estamos percibiendo objetos, lo que sólo puede plantearse inteligiblemente en contraste con una experiencia real.

²¹ *Ibid*, BXLI.

Según Allison, en la *KrV* hay dos líneas de argumentación de las que Kant mismo no se percató. Según Allison sólo una de ellas respondería adecuadamente al escéptico, y esto aun en el caso de que se la desarrolle más allá de donde Kant la dejó.

Allison expone así estas dos líneas de argumentación: la inadecuada tiene como tema central la naturaleza del sentido externo. Premisa básica en la nota del “Prólogo”, en que el sentido externo es ya una relación de la intuición con algo real fuera de mí; de otro modo, sería imaginación externa y no sentido externo, puesto que suponer que el sentido externo sólo es producto de la imaginación implicaría negar la posibilidad de toda percepción auténtica, ya que toda percepción bien podría ser producto de la mera imaginación, y no habría modo de distinguir percepción de imaginación. Debemos distinguir entre la receptividad de una intuición externa y la espontaneidad que caracteriza todo acto de imaginación ante la posibilidad de la mera imaginación de las cosas como en el sueño o la alucinación. En la constitución de lo objetivo en sentido lógico, sin embargo, sí interviene la imaginación. El reconocimiento de la intuición externa aquí sería posible como reproducción de percepciones externas anteriores, que son posibles mediante la realidad de objetos exteriores. Todas estas propuestas se basan en la incapacidad de la imaginación de generar representaciones de objetos exteriores sin que hayan sido percibidos. Según Allison, Kant no puede aceptar este argumento, debido a que Descartes lo rechaza ya desde la primera de sus meditaciones cuando supone falta de certeza acerca de percepciones en el pasado ante la intervención hipotética del genio maligno.

La segunda línea de argumentación, y que resulta plausible como refutación al escéptico, consiste en afirmar que la jugada que hace el idealista se vuelve contra sí mismo con mayor derecho. Esta línea se basa en la premisa con la que el idealista está comprometido: “Soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo”, o lo que es lo mismo, “tengo experiencia interna”. El pensar es una certeza autoevidente, pero pensar es ser testigo de los propios cambios de estados mentales, que no es otra cosa que la noción del tiempo en la secuencia de cambios de estados mentales. La conciencia del tiempo en que estoy pensando constituye, a su vez, una experiencia.

En otras palabras, ser consciente del tiempo es más que ser consciente sólo de mi representación, es ya una conciencia empírica de mi existencia, y tener experiencia interna implica tener conciencia del tiempo único en que se da tal experiencia.

4) Según esta línea de interpretación la conciencia de mi existencia en el tiempo estaría necesariamente enlazada a la conciencia de la condición de posibilidad de esta determinación en el tiempo. Por lo tanto, también estaría necesariamente enlazada a la existencia de las cosas fuera de mí como condición de la determinación del tiempo, es decir, la conciencia de mi existencia es también la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

En este pasaje de la argumentación Kant sólo se hace explícita la idea de que la conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo está enlazada con y es, al mismo tiempo, una conciencia inmediata de otras cosas fuera de mí. Los dos tipos de conciencia son dos aspectos de una misma experiencia. El punto clave es que la experiencia interna implica, no una mera conciencia de las representaciones de uno, sino también la conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo. Esta conciencia depende de la existencia de algo permanente que debe estar en el espacio. Muestra que la experiencia interna siempre está relacionada con la experiencia externa. Esto se debe a que los objetos de ambos tipos de experiencia existen en un único tiempo universal.

Si bien este argumento está dirigido particularmente al escepticismo cartesiano, es efectivo para refutar incluso aquellas versiones del escepticismo que, como la de Hume, niegan la posibilidad del autoconocimiento. Por muy radical que fuera una posición escéptica no podría negar de manera coherente la experiencia interna, porque en ese caso quedaría suspendido el sentido de cualquier afirmación y no sería ya posible diálogo alguno. Aun en el mero dudar, soy consciente de una sucesión de representaciones o estados mentales por medio de las cuales se da mi duda. Sólo por ser consciente de la sucesión es que esa sucesión existe de hecho. Esto es lo que se afirma que se conoce con certeza, la experiencia interna, y esa experiencia es suficiente para establecer la realidad empírica del tiempo. La identidad del “yo” es una condición necesaria para reconocer una secuencia de representaciones independientemente de la memoria. Si no hay identidad del “yo” no hay experiencia, y negar toda posible experiencia sería ir demasiado lejos aun para el escéptico. No puedo ser consciente de un estado mental sin ser consciente, además, de que es mío, y la conciencia de un estado mental no es un acto independiente de la conciencia de que soy yo quien experimenta tal estado mental.

El *cogito* que sobrevive al programa de la duda radical, no es más que el “yo pienso” que debe poder acompañar todas mis representaciones y que, por esa misma razón, no puede ser abolido ni

siquiera por la más radical de las dudas. Nuestra concepción de este *cogito* debe caracterizarse como la mera representación o conciencia puramente intelectual de un sujeto permanente del pensamiento. El error de Descartes es que identifica el “yo” formal o trascendente con el “yo” real o nouménico, puesto que, en general, lo que Kant llama la “psicología racional” hace abstracción de todos los contenidos que pueden ser aprehendidos por medios empíricos.

La *Crítica de la razón pura* constituye una refutación a un conjunto de argumentos escépticos en su versión moderna cuyos mayores exponentes son Descartes, Berkeley y Hume. La sección de “Refutación” en particular ofrece los argumentos adecuados para impugnar los aspectos más radicales de dicho escepticismo. Algunos críticos y comentaristas de la obra de Kant, como Peter Strawson, sostienen la postura de que el proyecto de refutar al escepticismo moderno se desarrolla tanto en la “Deducción trascendental” como en la “Refutación al idealismo”, que sería un apéndice o aclaración de la primera. Strawson afirma que el objetivo de la “Deducción” es refutar al escepticismo demostrando que la realidad del concepto de objeto en sentido “fuerte” es una condición necesaria de la conciencia de la identidad de uno mismo en el transcurso del tiempo como sujeto de la “experiencia objetiva”, es decir, que es una condición necesaria para la conciencia de la identidad de uno mismo a través del tiempo como sujeto de experiencia (autoadscripción de la experiencia). Según este punto de vista la “Refutación” sería parte de una crítica más amplia al subjetivismo cartesiano. Sin embargo, como explicaré a continuación, la refutación al idealismo escéptico cartesiano es realizada con éxito únicamente en la sección “Refutación al idealismo”. La línea de interpretación que sugiere Strawson parte de la correlación que en ambas argumentaciones es establecida entre la autoconciencia y la conciencia de objetos. Ambas demuestran que la última es condición de la primera aunque los términos de la correlación son muy distintos en cada caso, distinción de la que Strawson parece no tomar en cuenta.

En la segunda edición de “Deducción” Kant sostiene que la correlación se establece entre la unidad trascendental de la apercepción y el objeto en sentido lógico o judicativo (*objekt*) y demuestra que esta unidad trascendental es en sí misma objetiva, es decir que es una unidad que constituye y supone la representación de un objeto. Sin embargo, puesto que en este caso se refiere al concepto del objeto en sentido lógico o judicativo, la unidad de la conciencia, o autoconciencia, con la cual está correlacionado, es puramente formal, a diferencia de lo propuesto en “Refutación”, donde la experiencia sensible es condición de posibilidad de la autoconciencia. La propuesta

de la “Deducción” hace referencia simplemente a la unidad que permite la posibilidad de la conciencia de un “yo pienso” idéntico que acompaña todas las propias representaciones. Aunque la segunda parte de la “Deducción” intenta establecer la necesidad de las categorías para los objetos en sentido fuerte, no afirma ni implica que la experiencia de los objetos en este sentido sea una condición necesaria de la posibilidad de la autoconciencia. A diferencia de lo planteado en la “Deducción”, en la “Refutación” Kant busca establecer una correlación entre la autoconciencia empírica, en tanto “conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo”, o “experiencia interna”, y la experiencia de objetos en el espacio o “experiencia externa”.

Según Kant hay dos formas de “idealismo material” que niegan esta última tesis, rechazando la posibilidad de experimentar objetos en el espacio: 1) el “idealismo dogmático” de Berkeley que niega la posibilidad misma de objetos espaciales, concepción que está originada por pretender asignarle realidad empírica a las cosas en sí, donde el espacio y el tiempo son propiedades inherentes a las cosas mismas, concepción que es refutada en la estética trascendental, y 2) el “idealismo problemático” de Descartes, que niega la experiencia inmediata y, por lo tanto, la certeza de la existencia de tales objetos. Su tesis básica es que sólo hay una afirmación empírica indudablemente cierta, a saber, “yo existo”. Según esto, la experiencia de algo distinto de la mente debe ser inferida y, como toda inferencia, es dudosa.

Descartes da por sentada la experiencia interna, confundiendo la autoconciencia empírica con la apercepción indeterminada. La certeza que perduraría sería, en realidad, la de la conciencia trascendental o intelectual, que no puede ser considerada como un autoconocimiento genuino. El escéptico cartesiano, sin embargo, no hace esta distinción con la que perdería la certeza del autoconocimiento que es, precisamente, aquello a lo que no puede renunciar. Aquí Kant no recurrió a la afirmación de que la conciencia de objetos en sentido fuerte es una condición necesaria de la apercepción. Lo que le interesa dejar sentado es la posibilidad de la autoconciencia empírica que supone la existencia de objetos en el espacio, no la conciencia intelectual o trascendental (apercepción trascendental). Por eso se hizo necesaria la “Refutación”. De otro modo Kant podría haber refutado a Descartes sólo con la doctrina de la apercepción que es desarrollada plenamente en la “Deducción”. Por el mismo motivo, no sería necesaria tampoco la distinción entre las dos formas de apercepción, puesto que la refutación debe partir de una evidencia que sea aceptada por el cartesiano.

La conciencia trascendental sólo explica el aspecto formal que hace posible la concepción de objetos, pero hace falta que los objetos existan realmente, y por eso debe recurrir a la distinción de la conciencia empírica en la “Refutación”. En realidad, la certeza de la apercepción corresponde a la objetividad de la unidad de la conciencia, unidad en un sentido puramente formal; la conciencia del “yo pienso” sólo lo es en sentido intelectual, y Kant también demuestra, de acuerdo con las categorías, la posibilidad de objetos en sentido lógico, pero no demuestra, en cambio, que existan esos objetos, sino que sólo describe cuáles son las condiciones necesarias para poder pensarlos. La “Refutación”, logra refutar a Descartes al partir de hechos empíricos, porque Descartes mismo, sobre la base de sus propios supuestos, no negaría la conciencia empírica del “yo”. Esto es posible porque el autor del *Discurso del método* no distingue entre apercepción trascendental y empírica.

La idoneidad de los argumentos trascendentales

El idealismo trascendental como refutación al escepticismo moderno no es tampoco una versión del verificacionismo, y precisamente porque no lo es puede ofrecer una refutación efectiva allí donde otras líneas de argumentación fracasan. Un intento de argumentación verificacionista sostendría el principio de que la verdad de una afirmación a es condición de significatividad de las dudas escépticas en cuanto a otra afirmación b (lo que es esbozado por Wittgenstein entre otros pensadores), y de que la falsedad de b es condición necesaria de la verdad de a , lo que implica decir que para que las proposiciones de cierta clase sean significativas debe ser posible conocer si son verdaderas o falsas. Sería un error pensar que a esto se limitan los argumentos trascendentales que se oponen al idealismo problemático.

Kant divide todas las afirmaciones dadas en dogmáticas, críticas (trascendentales) y escépticas, y aclara que la refutación al escéptico puede proceder mediante argumentos dogmáticos o trascendentales. Para refutar efectivamente al escéptico, sin embargo, son necesarios los argumentos trascendentales. Según Kant, los argumentos dogmáticos podrían ser efectivos en cierto contexto, cuando se sostienen propuestas como “hacer esto es lo que significa racional”, pero no sería plausible exigir pruebas acerca de aquello que no se puede probar. Sin embargo, este no sería el caso, ya que los argumentos dogmáticos no se justifican a sí mismos y por eso no son eficientes para refutar al escepticismo radical. El idealismo trascendental no es una versión del verificacionismo porque este último se ocupa de definir aquello que tiene significado, dentro de un marco concep-

tual o como concepto, en tanto algo que hace referencia a una realidad. El escéptico puede decir que no hay criterio para distinguir el significado que se le atribuye a un concepto y, por lo tanto, si corresponde o no a un objeto. El convencionalismo explica algo que sucede de hecho y es fructífero en cuanto a comprobación empírica, pero eso no satisface al escéptico porque la justificación de la verdad de lo experimentado se basa en inferencias y éstas, por ser inferencias, siempre pueden ser cuestionadas.

El criterio de verificación hace hincapié en los resultados, lo que es completamente diferente de la estrategia usada por los argumentos trascendentales. El escéptico aceptaría que podemos hacer que las palabras signifiquen muchas cosas, pero exigiría a la vez que se explique por qué significan una cosa y no otra, lo que comprometería todavía más al dogmático obligándolo a replegarse a una teoría convencionalista o de la coherencia de tipo carnapiano o quineano. Lo que critica Kant, en cuanto a este tipo de estrategia, es que al apoyarse en meros conceptos, el dogmático se apoya en la razón pura sin una previa crítica de sus límites y capacidades. El verificacionismo se basa en la explicación de cómo son nuestros criterios, de cómo entendemos, qué es lo racional, qué es probar o confirmar, y arguye que estos criterios proporcionan conocimiento empírico. Ante la duda escéptica sobre la justificación de la creencia verdadera, esta línea de argumentación no resulta eficaz, porque no permite mostrar que la última proposición es verdadera sin dar por sentado aquello que hace falta probar. Así, sin un argumento trascendental no podemos presentar una justificación de nuestros criterios y del significado de nuestras palabras que no sea el mero hecho de que estos son nuestros criterios. Sin embargo, debido a que no es lícito rechazar tales problemas como si su solución residiera en la naturaleza de las cosas, y a que es necesario justificar los modos de razonamiento que se emplean en el establecimiento de verdades empíricas, se requiere para ello de argumentos trascendentales. El análisis de conceptos no basta porque sólo muestra qué contienen y no cómo llegamos *a priori* a ellos. Lo que hay que mostrar es cómo los conceptos se corresponden con los objetos en general.

El conocimiento trascendental equivale al conocimiento de las condiciones necesarias de conceptualización de la experiencia, es decir al discernimiento acerca de lo que se requiere para la receptividad y la espontaneidad del conocer. El problema que el escéptico exige resolver es el de justificar nuestra pretensión de saber *a priori* que el conocimiento de la experiencia subjetiva legitima el conocimiento de objetos, y esto no puede hacerse limitándose a conceptos (*a posteriori*)

que se confirman en la experiencia. La razón pura establece principios en la relación de los conceptos con la “experiencia posible”, pero ante la duda escéptica en cuanto a objetos materiales realmente existentes es necesario rebasar el ámbito de lo puramente formal. Los argumentos trascendentales son eficaces contra el escepticismo porque parten de la unidad de la conciencia como condición indispensable para la experiencia interna, experiencia que acepta el escéptico. Otras estrategias, como la verificacionista, la dogmática, o la convencionalista, dejan cabos sueltos en su argumentación que le permiten escéptico tener todavía algo que decir.

Berkeley y el espiritualismo

La otra versión de idealismo escéptico a la que se refiere Kant en “Refutación” es el idealismo dogmático de Berkeley, según el cual la existencia de las cosas en el espacio fuera de nosotros es “falsa e imposible”. En el párrafo B 274 de la “Refutación” Kant expresa que “El idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas, ya que entonces el espacio, juntamente con todo aquello a lo que sirve de condición, es un absurdo”, argumento que es desarrollado de modo exhaustivo en la “Estética trascendental”.

Debido a que espacio y tiempo son formas puras de nuestra intuición de lo sensible y no propiedades de las cosas en sí mismas, Berkeley termina negando que se dé una experiencia inmediata de los objetos en que estos afecten nuestro psiquismo, único caso en que el conocimiento se refiere a objetos. Berkeley, al igual que todo realista trascendental, termina por esto atrapado en las paradojas del idealismo empírico según el cual sólo tenemos acceso inmediato a nuestras propias ideas. Tal es también el caso de Descartes y los empiristas ingleses y, en general, de toda la filosofía no crítica anterior a Kant. La perspectiva por la que se le otorga realidad absoluta a las apariencias equivale a un realismo científico como el cartesiano y newtoniano, que Berkeley entiende por materialismo. En la versión de la primera edición de “Paralogismos de la razón pura”, párrafo A 378, Kant dice que “Si consideramos los objetos exteriores como cosas en sí, resulta enteramente imposible comprender cómo podemos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos directamente en la representación que tenemos” de ellos. Berkeley intenta evitar el escepticismo identificando lo real con las representaciones inmediatas de la conciencia, pero su espiritualismo sucumbe ante un solipsismo de la conciencia que intenta salvar mediante el fundamento de la voluntad eterna de Dios como garantía de la realidad de lo no percibido de modo actual. Este

intento es insuficiente, ya que Berkeley no aclara cómo es que cree demostrar la realidad de un espíritu absoluto paradójicamente a partir de una sustancia finita como es el espíritu humano.

El error de la llamada psicología racional, a la que se suscribe Berkeley, consiste en tomar la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto, y en aplicarle a dicha unidad de la conciencia la categoría de sustancia. Al atribuirle realidad objetiva a esa forma de representación es inevitable quedar atrapado en la confusión de la mera apariencia. La confusión proviene del hecho de confundir los fenómenos, en cuanto mera apariencia, con las cosas en sí, puesto que se les atribuye realidad objetiva a tales representaciones. Esto sucede si consideramos espacio y tiempo como algo que se encuentra en las cosas en sí y no en nuestra manera de intuir.

Algunas interpretaciones de Kant le atribuyen al idealismo trascendental una postura fenomenista afín a la de Berkeley. Lo inadecuado de esta interpretación, sin embargo, tiene como origen la falta de comprensión de la distinción entre la noción de objeto en sentido trascendental y en sentido empírico respectivamente. El idealista empírico cree que la exterioridad de los objetos espacio-temporales reales, de los cuales supuestamente se ocupa la ciencia, implica la independencia de tales objetos respecto de las condiciones subjetivas del conocimiento humano. Esto sería posible si se prescindiera de lo espacio-temporal en la descripción de fenómenos. Un ejemplo claro de realismo trascendental es el de los newtonianos o matemáticos estudiosos de la naturaleza en quienes hay una confusión entre las condiciones epistémicas y las condiciones ontológicas, que equivale a confusión entre apariencia y cosa en sí. Kant resuelve esta confusión al aclarar la distinción de la cosa en sí en sentido empírico y la cosa en sí en sentido trascendental. La cosa en sí en sentido trascendental consiste en objetos indefinidos en cuanto a su forma, a los que sólo nos referimos en un sentido general para explicar el modo en que nuestros sentidos deben ser afectados por algo externo a la conciencia. El que haya alguna clase de cosas que afecten nuestros sentidos es condición de posibilidad de la autoconciencia del “yo existo pensando”, implícita en la experiencia interna, aunque en este punto, todavía no nos podamos referir a objetos en sentido empírico, es decir como fenómenos de acuerdo al conjunto de condiciones epistémicas subjetivas. Los objetos en sentido empírico son objetos que, además de ser percibidos, son pensados de acuerdo al conjunto de categorías del entendimiento, que los hace objetos posibles de experiencia, según condiciones

epistémicas que exige la razón pura para constituir un objeto. La cosa en sí, en sentido empírico, por su parte, no puede ser “conocida” de acuerdo a lo que entendemos por conocimiento objetivo.

Lo dicho por Kant en referencia a Hume en cuanto a que el “idealismo dogmático” conlleva la “degradación de los cuerpos a mera ilusión” es aplicable igualmente al idealismo espiritualista de Berkeley. Según esta concepción las impresiones se darían en la mente de acuerdo a como son las cosas en sí mismas. Visto desde esta perspectiva, y Kant coincidiría en esto, en ausencia de las formas *a priori* de la sensibilidad no habría motivo para que, dado un objeto *A*, deba darse un objeto *B*, según las reglas *a priori* de síntesis a través de las cuales esas impresiones son llevadas a la unidad de la conciencia. Esta es también la fuente de la duda escéptica de Hume respecto de la causalidad. Tanto Hume como Berkeley confunden apariencia en sentido empírico con cosa en sí en sentido trascendental. Por no disponer de principios *a priori*, Berkeley busca en el espíritu percipiente, de acuerdo al cual el espíritu finito del hombre es una manifestación del espíritu infinito de Dios, el sentido de la existencia de las cosas materiales y como consecuencia de esta concepción llega, por una parte, a una posición escéptica con respecto del mundo exterior y, por otra, a una serie de contradicciones en cuanto a la propia existencia, ya que, según esta perspectiva, al no ser posible la percepción del “yo” no se podría justificar su realidad.

La concepción de Kant no puede ser considerada como fenomenista al estilo berkeleiano o humeano, tal cual lo sugieren, entre otros, Strawson y Harold Arthur Prichard, en su objeción a la “Estética trascendental”. Según esta interpretación convencional, al limitar el conocimiento a los fenómenos, Kant se niega la posibilidad de cualquier conocimiento genuino, impidiéndole ofrecer un antídoto efectivo contra el escepticismo de Hume. Desde esta perspectiva, Kant parecería ser un cartesiano escéptico. Tal línea de interpretación parte de la afirmación de Kant de que espacio y tiempo se pueden pensar sin cuerpos ni movimiento, y que son pensados sólo *a priori*, como mera forma de la sensibilidad. El equívoco parte del hecho de que para Kant espacio y tiempo no sólo son intuiciones *a priori*, sino también puras, lo que parece remitirse al sentido berkeleiano de “ideas”. Sin embargo, no se debe confundir la noción de “fenómenos” kantianos con las “ideas” berkeleianas. Para Kant la mente es afectada por objetos empíricos en la afección: los colores como modificaciones del sentido de la vista al ser afectado de cierta manera por la luz o la impenetrabilidad de la materia experimentada también sensorialmente.

Es por esto que no se le podría atribuir a Kant una postura metafísica, como la apelación de Berkeley a la mente divina, en cuanto a la realidad de objetos y eventos no percibidos de manera actual. La caracterización del objeto en sentido trascendental, por el contrario, tiene como fin refutar tal explicación metafísica, y permite ver que debemos definir la realidad de los eventos pasados o ausentes en conexión con el presente según las leyes de la unidad de la experiencia. El tiempo es condición inmediata de los fenómenos internos de nuestras almas, es decir la experiencia de nuestras representaciones cuya conciencia equivale de modo inmediato a su existencia.

En lo externo no se puede prescindir del “aparecer” en el “intuir” un fenómeno. Aquí valdría el *esse est percipi* (el ser se reduce a su ser percibido) de Berkeley, según el cual el *esse* de un contenido mental es su *percipi*. Así como la existencia de un dolor de cabeza consiste en ser sentido o la de una sensación en ser percibida, la existencia de un fenómeno consiste en aparecer ante la percepción.

Si el fenomenismo es esencialmente una teoría acerca de los enunciados objetivos del lenguaje, hay un cierto parecido en el modo en que definen tanto Kant como Berkeley entidades y eventos no percibidos (la idea de que “lo que no es percibido actualmente existe porque es percibido por Dios” de Berkeley, frente a la de Kant, de que “la posibilidad de existir de un objeto se restringe a que si existieran las condiciones sería percibido”). Tal es el caso de la afirmación de Kant de que podríamos hablar de habitantes de la luna aunque nadie los haya visto, porque sería posible su realidad, aunque no será estrictamente real si no tenemos experiencia de ella, es decir, si no hay percepción sensible de su aparecer concreto.

Si bien este paso de lo no percibido a lo percibido parece tener un cierto tinte fenomenista, se distingue del fenomenismo debido a que como trasfondo de su interpretación se halla la concepción kantiana de los principios o leyes *a priori* explicadas en el contexto de las leyes del avance empírico en tanto leyes de la unidad de la experiencia, y que constituyen analogías de la experiencia. Igualmente, la referencia explícita a la sensación en el párrafo B 266 de la obra, sobre los postulados del pensar empírico, donde Kant dice que “Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*”, parece remitirse a una posición fenomenista, pero no es así, puesto que el postulado según el cual conocemos la realidad no exige la percepción, sino que lo que exige es la conexión del objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, que explican todo nexo real dentro de una experiencia

en general. En otras palabras, aquello que hace semejantes al idealismo trascendental y al fenomenismo es que un objeto dado, para ser real, no necesariamente tiene que ser actualmente percibido, aunque tiene que poder ser percibido. La diferencia es que, según Kant, el criterio de realidad está proporcionado por un conjunto de principios *a priori* o condiciones intelectuales. La sensación sólo da a estas formas intelectuales contenido empírico. En el caso de Kant, a diferencia de Berkeley, la tesis misma de la realidad no se refiere únicamente a una experiencia subjetiva como la percepción.

Otra de las objeciones de Kant hacia el espiritualismo berkeleyano parte de lo esbozado en la sección “Refutación de la prueba de la permanencia del alma, de Mendelssohn” en “Paralogismos de la razón pura (B)”, donde cuestiona la idea del “yo existo pensando” atribuida tanto al materialismo cartesiano como al espiritualismo berkeleyano. Lo que discute aquí Kant es que, en dichas concepciones idealistas, si el “yo” puede existir y ser pensado sólo en cuanto sujeto se utilice su concepto como predicado de otro ser. Como en el espacio no hay nada real que sea simple, no es posible explicar la naturaleza del “yo” en cuanto mero sujeto pensante partiendo de las bases del materialismo y atribuyéndole a ese “yo” realidad empírica. Este idealismo dice “yo existo pensando”, como proposición empírica que implica la determinabilidad de mi existencia sólo en relación con mis representaciones en el tiempo. En tal punto, la postura de Berkeley podría ser refutada con el mismo argumento de “Refutación” que está dirigido específicamente a Descartes, ya que para saber que existo pensando, como afirmaría Berkeley, necesito algo permanente que no me es dado en la intuición interna. Prescindiendo de la intuición sensible de algo permanente en el espacio, en contraste con lo cual pueda tener conciencia de la serie de mis representaciones en el tiempo, es decir, por medio de la autoconciencia simple, es imposible determinar cuál es el modo de mi existencia, si como sustancia o como accidente. El “yo pienso” o “pienso que percibo”, tal como lo entienden Descartes, Berkeley y Hume, al prescindir de un enfoque trascendental, termina siendo una proposición empírica aunque indeterminada respecto de toda clase de intuición. Por este motivo tales afirmaciones van más allá de la experiencia al suponer nuestra existencia sin tomar en cuenta las condiciones de posibilidad de la experiencia en general.

El escepticismo humeano con respecto a la sustancia, el “yo” y la causalidad

Muchos de los argumentos de las “Analogías” podrían entenderse como una refutación a las posiciones escépticas de Hume respecto de la sustancia, el “yo” y la causalidad. Tal estrategia se basaría en el requerimiento de que el esquema conceptual utilizado por el escéptico, o bien debe ser coherente, o de otro modo carece de sentido y es ininteligible. Este procedimiento, sin embargo, no es satisfactorio debido a que el escéptico no necesita justificar la validez de su esquema conceptual para afirmar que sólo tiene experiencia inmediata de sus propias representaciones. Una manera eficaz de refutar las posturas escépticas idealistas como la de Hume, es la que Kant propone en la sección de “Refutación al idealismo” y que, puesto que no recurre al requerimiento de la coherencia del esquema conceptual, no está expuesta a esta réplica escéptica. En la sección “Analogías” Kant sugiere algunos argumentos que podrían interpretarse como un intento de refutación a Hume en cuanto a la definición de algunos de los términos que maneja.

Al reconocer la heterogeneidad entre las cuestiones de hecho y las relaciones de ideas, Hume creyó descubrir que las conexiones necesarias sólo podrían provenir de las segundas. Sin embargo, al no percatarse de que la experiencia misma dependía de condiciones generales del entendimiento, llegó a la conclusión de que las cuestiones de hecho sólo se relacionaban con el modo de asociar ideas como resultado del hábito y la costumbre, producto de la mera reiteración. Puesto que la asociación de ideas, por su parte, era únicamente lógica, no había manera de explicar su conexión con las cuestiones de hecho. Kant encuentra el fundamento de la conexión entre ideas y hechos en que los conceptos *a priori* otorgan al entendimiento el fundamento objetivo, tal como lo expresa en la “Deducción Trascendental”. Estos conceptos son, por lo tanto, condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva, tanto de la intuición como del pensamiento. Debido a que tanto Locke como Hume no descubrieron el fundamento del nexo entre los hechos empíricos con los conocimientos científicos *a priori* como, por ejemplo, los de las matemáticas y la física, llegaron, el primero, a otorgarle al conocimiento atribuciones que iban más allá de sus límites, y el segundo, a posturas escépticas en cuanto al conocimiento entendido como juicio verdadero justificado.

En la “Deducción Trascendental”, párrafos B 167/168/169, Kant analiza la noción de necesidad inherente a la causalidad de acuerdo a su esquema, en el marco de los conceptos puros como condición de posibilidad de la experiencia. Allí dice el filósofo que “No podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones

que corresponden a esos conceptos”. Es por este motivo que, para que sea posible el conocimiento *a priori* de objetos, tales objetos tienen que ser “posibles” de experimentarse de acuerdo con las intuiciones puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento que, tal como lo indica el adjetivo “puro”, están dados *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia concreta, pero en referencia a una experiencia posible. La concordancia lógica entre la experiencia y los objetos no puede originarse en la experiencia misma, puesto que los conceptos son independientes de la experiencia, lo que explica por qué es posible su carácter necesario. En la experiencia misma no hay nada que indique necesidad, como bien lo señaló Hume. Las categorías, por lo tanto, son las que hacen posible la experiencia en general, entendida como experiencia de objetos, en sentido empírico, por parte de un sujeto cognoscente. Si las categorías no fuesen *a priori*, como pensaría Hume en cuanto a las ideas de relación, si no fuesen leyes según las cuales se desarrolla la experiencia misma, entonces no sería posible el carácter necesario de las categorías y, por ende, de los juicios sintéticos *a priori*. Incluso no podría ser pensado un hecho y su causa, ya que la idea misma de causalidad, por definición, implica su carácter necesario, aunque se pretenda afirmar que lo que origina la conexión de esa representación sea un hecho psicológico basado en el hábito y la costumbre, como sostendría Hume en su caracterización de la causalidad positiva. En la sección “Disciplina de la razón pura”, Kant se refiere a la postura epistemológica de Hume en los siguientes términos:

Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico.²²

El escéptico humeano sostiene que la validez objetiva de los juicios en cuanto a la experiencia no puede justificarse, procedimiento al que Kant llamó *censura* de la razón, que consiste en la duda en cuanto al uso trascendente de principios originada en la falta de una acotación clara en cuanto a sus límites y alcances precisos. Este escepticismo es producto de la falta de una crítica de la razón que establezca las fronteras del conocimiento, debido a las decepciones que esto trae como consecuencia en lo que el filósofo llama un “Juicio escarmentado por la experiencia”. Por ello

²² *Ibid*, B 168.

Kant considera que el escepticismo, en tanto carece de una crítica de los límites del conocimiento, es una actitud nociva que socava el respeto y entusiasmo por la ciencia y, aunque utiliza el llamado “método escéptico” en el contexto de la “Antinomia de la razón”, lo emplea únicamente con el fin de confrontar argumentos opuestos y de igual peso argumentativo. Tal procedimiento, aclara, sólo es aceptable cuando se supone de antemano una crítica trascendental que permita aclarar las paradojas y que desde un comienzo sean planteadas con ese fin. La crítica de la razón, en cambio, explica y demuestra el modo en que la razón está limitada en cuanto al conocimiento de objetos, y lo hace a partir de principios puros. Ése es el propósito de la “Antinomia de la razón”, que resuelve la insalvable contradicción entre argumentos en cuanto a la finitud o infinitud del mundo en el tiempo y en el espacio respectivamente. Kant considera a Hume como “el más agudo de todos los escépticos” y reconoce en su concepción un influjo favorable con vistas a un examen riguroso de la razón, ya que sus errores se produjeron, en última instancia, como resultado de la búsqueda de la verdad.

Aunque Hume no lo planteó con estos términos, pensaba que en los juicios sintéticos vamos más allá de nuestro concepto puro del objeto. El que los conceptos se originaran en una serie de experiencias no ofrecía mayores dificultades ya que podría ser producto de la mera costumbre. Sin embargo, el problema aparecía cuando se pretendía aplicar conceptos *a priori* a hechos, pues consideraba imposible que se diera conocimiento desde la pura razón sin que éste estuviera originado por la experiencia. En la sección “Disciplina de la razón pura”, A 765 = B 793, Kant expresa lo siguiente con respecto a la concepción humeana del conocimiento:

Como ninguna facultad intelectual puede conducirnos del concepto de una cosa a la existencia de algo diferente que se dé universal y necesariamente en virtud del mismo, creyó poder inferir de ello que, sin experiencia, no poseemos nada que pueda aumentar nuestro concepto ni justificar un juicio que se amplía a sí mismo *a priori*.

Entre las ideas generales que Hume consideraba como ilusorias estaba principalmente la de causalidad, además de la de sustancia y de sujeto. Como no hay experiencias a las que atribuir tales ideas, no podrían ser inferidas a partir de meros conceptos, ya que, según el filósofo empirista, las “leyes” sólo se pueden inferir de la experiencia. El idealismo trascendental de Kant, por el contrario, considera que “si bien no podemos inferir inmediatamente más allá del contenido del concepto que se nos da, sí podemos conocer *a priori* la ley de su conexión con otras cosas, aunque sólo en relación con un tercer elemento, a saber, la experiencia posible y, por tanto, *a priori* al fin y al

cabo”.²³ La causa particular de un hecho determinado no se puede conocer más que a través de la experiencia, pero se puede conocer (y en esto consiste conocer) que todo hecho debe haber sido producido por alguna causa y según una ley constante. En el contexto de la concepción humeana no podría haber certeza de que las impresiones sensibles a que corresponden las ideas son producidas por objetos reales sin la noción de causalidad; las ideas de hechos se suponen siempre causadas por una impresión sensible. El error de Hume consistió en confundir la contingencia de la ley particular con la contingencia de nuestro modo general de entender los fenómenos de acuerdo a leyes, y también, la relación entre lo posible del concepto, desde condiciones subjetivas, con la asociación de ideas a partir de la experiencia efectiva que es siempre empírica. Según Kant, este error tiene origen en la falta de un examen sistemático de todas las clases de síntesis *a priori* del entendimiento, lo que conduce a una desconfianza general con respecto al entendimiento, pero sin aclarar cuáles son sus límites y alcances posibles, en qué casos son válidas las síntesis *a priori* y en cuáles no. Al igual que todos los escépticos, Hume termina por anularse al ponerse en duda a sí mismo cuando basa sus objeciones en hechos contingentes y no en principios que limiten el conocimiento, impidiéndole incluso hacer afirmaciones dogmáticas. Al atacar las pretensiones desmedidas del entendimiento –razona– Kant también le niega a éste un terreno que le corresponde de manera legítima.

Las categorías no podrían ser extraídas de la experiencia porque en ese caso carecerían de necesidad, propiedad esencial de su concepto. La simple representación del concepto de causalidad supone al mismo tiempo una conexión necesaria entre dos hechos y la necesidad de que la causa debe ocurrir realmente puesto que fuera del campo de la experiencia concreta no hay nada que sea objeto del conocimiento.

Hume y la experiencia interna

El escepticismo en general, y el moderno en particular, se caracteriza por que no abandona la creencia sobre la realidad de las cosas en tanto éstas se presentan de manera manifiesta a la conciencia, y lo que cuestiona es únicamente que estén justificadas. En este contexto no basta con refutar al escéptico moderno por el hecho de que sus dudas equivalen al rechazo del esquema conceptual donde sus propias dudas tienen sentido. Allí, el escéptico, o bien debe abandonar su creen-

²³ *Ibid*, A 766 = B 794.

cia, o bien debe abandonar la posibilidad de lo inteligible (si es que le interesa defender alguna afirmación). Pero, puesto que Hume no abandona la creencia inmediata, aunque no justificada, de la propia experiencia interna actual, la refutación no puede basarse en que su posición implique el rechazo de todo esquema conceptual, y, por el contrario, el carácter relativo de todo esquema conceptual sería para el escéptico un argumento más a su favor. Es por esto que para refutar al escepticismo humeano los argumentos trascendentales son especialmente idóneos, porque se basan en el reconocimiento de una experiencia inmediata que el escéptico admite como un hecho actual y evidente que no requiere de justificación racional, pero que, tal como lo demuestra el idealista trascendental, sólo es posible en el contexto de las condiciones de la experiencia en general, entre las que está la percepción de objetos exteriores (en sentido trascendental). El intento de refutación sobre la base del esquema conceptual es insuficiente porque las condiciones lógicas sólo sirven para explicar cómo debe ser el pensar coherente pero no aclaran de qué modo se lleva a cabo la representación de objetos. La lógica trascendental establece un conjunto de condiciones epistémicas para los conceptos puros del entendimiento, pero las condiciones epistémicas a que se refiere el idealismo trascendental incluyen, además de los conceptos puros, al espacio y al tiempo como intuiciones puras de la sensibilidad. Esto es lo que permite a los argumentos trascendentales ir más allá de las meras representaciones o incluso de la descripción de sus conexiones lógicas, y referirse a objetos de la percepción, aunque aquí sí, justificados en su objetividad, justificación cuya posibilidad niega el escéptico.

Las descripción de condiciones psicológicas tales como las costumbres o los hábitos que atribuye Hume a la noción de causalidad, sólo hacen referencia al aparato cognitivo humano. Desde esta perspectiva sólo se ofrece una descripción genética de una creencia o explicación empírica de por qué percibimos las cosas de cierta manera. Pero estos factores psicológicos, acerca de cómo percibimos “de hecho”, no pueden explicar la validez objetiva del conocimiento; la confusión entre *quaestio facti* y *quaestio juris* es la principal objeción de Kant a la concepción de Hume acerca del conocimiento.

Según la interpretación analítica contemporánea de Kant, a la que se suscribe Strawson, la “Deducción” es un intento por refutar al escepticismo, aunque no aclara si el de Hume o el de Descartes, al mostrar que tenemos genuina experiencia de objetos “fuertes” distintos de nuestras percepciones de ellos. En esa sección Kant relaciona la unidad de la conciencia y la representación de un

objeto en sentido lógico o judicativo (tesis de la reciprocidad), y fundamenta el resto del argumento sobre la conexión entre la unidad de la conciencia y las categorías como conceptos de un objeto en general. La deducción, sin embargo, no proporciona una refutación al escéptico, lo que sí podría hacer la “Analítica trascendental” en su totalidad.

En “Esquematismo trascendental”, Kant se ocupa de los productos de la síntesis trascendental de la imaginación que unifica los conceptos puros con la intuición pura (las condiciones intelectuales con las condiciones sensibles del conocimiento humano). Si bien ya había sido establecido el carácter objetivo de las categorías en “Deducción”, en el “Esquematismo” se da el paso ontológico de la conexión con lo sensible. En esta sección Kant explica qué son y cómo están articulados los esquemas de las categorías de relación y modales de sustancia y causalidad, y muestra que sólo lo que es reidentificable a través de cambios de estado puede ser distinguido de uno o más de esos estados y considerado como su sujeto real, para el que las modificaciones son accidentes. Así, es condición necesaria que se presente al menos una permanencia relativa para que se pueda dar algo temporal. Esto le permite al idealismo trascendental refutar el atomismo de los datos sensibles o impresiones de una teoría de tipo humeana de la experiencia. La sustancia debe ser sujeto y nunca predicado como propiedad, y la permanencia que se requiere para toda representación corresponde al esquema del concepto de sustancia. Prescindiendo de la permanencia, no queda del concepto de sustancia más que la representación lógica del sujeto. No conocemos las condiciones bajo las cuales esta preferencia lógica corresponda a alguna cosa, puesto que no se determina a través de ella ningún objeto al que se aplique este concepto y, por lo tanto, no se sabe si tal concepto signifique algo. El esquema de causalidad muestra que la sucesión de lo diverso está sujeta a una regla que la rige. Este esquema es también la condición exclusiva bajo la cual podemos experimentar una sucesión objetiva.

En cuanto al supuesto de que no tenemos sentido interno del “yo” las posturas de Hume y Kant se asemejan. El alma no puede representarse a sí misma como objeto porque las experiencias deben sintetizarse de un modo que se refieran a un objeto, es decir que ignoramos la conciencia que tenemos de nosotros mismos en cuanto agentes libres, espontáneos, siendo que los datos sensibles son proporcionados únicamente por el sentido externo. A esto se refería Hume cuando distinguía entre juzgar y asociar. Para Hume la mente es pasiva en cuanto a que sólo asocia sus representaciones y todas las conexiones que hace entre estas representaciones son determinadas por factores

extrínsecos y empíricos, por ejemplo la experiencia pasada. En contraste, según Kant, cuando la mente juzga conecta sus representaciones de manera objetivamente válida, según principios categoriales originados en ella misma. La espontaneidad también consiste en que la mente determina un contenido dado en su capacidad reflexiva como lo hace en la “atención”, la “abstracción”, la “formación de conceptos”, etcétera, con independencia de la sensibilidad. La razón, en su función teórica, es espontánea en el sentido de que actúa de acuerdo a una finalidad propia, la de conocer y que es lo que Kant analiza en la *Crítica del Juicio* como una actividad en armonía con una finalidad a la que llama “juicio reflexionante”.

El blanco de la “Segunda analogía”, por su parte, es el rechazo del principio de causalidad en general que Hume sostiene en el *Tratado*. Todo lo que sucede o empieza a suceder presupone algo a lo cual sigue de acuerdo a una regla. La premisa de la que Hume no puede dudar es que distinguimos entre una mera secuencia de percepciones y la percepción de una secuencia objetiva. No puede dudar de esto porque su posibilidad de conocer eventos está presupuesta por su propia explicación de cómo llegamos a formar la creencia en que las secuencias futuras de eventos serán semejantes a las secuencias pasadas. Sólo mediante la aplicación del esquema de causalidad podemos llegar a experimentar dicha sucesión. El esquema de causalidad es necesario para distinguir en general la secuencia de eventos, aunque esto no significa directamente que los eventos tengan que estar todos vinculados por leyes causales.

Según el paralelismo entre sentido interno y externo, el objeto es el “yo” fenoménico (alma, mente o “yo” como aparece a sí mismo), es decir, la sucesión de representaciones en la conciencia, que requiere de un acto reflexivo en la atención. En contraste, la apercepción produce conciencia, aunque no experiencia, de la actividad de pensar, que ya implica la conciencia o el sentimiento de existencia. La unidad de la apercepción es condición formal de la experiencia; expresa la necesidad de una posibilidad y la conciencia del acto. La apercepción como conciencia de la espontaneidad, no experimental, supone la distinción entre apercepción empírica y trascendental. La segunda se refiere a la conexión entre conciencia y existencia.

En torno al *cogito* de Descartes, Kant señala que carece de un concepto de sujeto de la apercepción, y también de una intuición del “yo” como sujeto, porque es imposible pensar el “yo” de la apercepción como un objeto según las categorías, siendo que las categorías son conceptos de un objeto en general. Tal como el ojo no puede verse a sí mismo (tal cual diría Wittgenstein), porque

no es una parte de su propio campo visual, el sujeto no puede pensarse a sí mismo como objeto porque no es una parte de su propio campo conceptual, y así, no puede pensarse como objeto nouménico, es decir, el objeto del sentido interno no puede identificarse como un fenómeno del alma. El sujeto de la apercepción es inteligible (no sensible), y por eso no puede identificarse con el “yo” nouménico.

Conclusión

El pensamiento idealista moderno anterior a Kant, que se origina con Descartes como su primer exponente sistemático, y que tiene una amplia influencia en las concepciones de los empiristas ingleses y en Leibniz, entre otros pensadores, conduce a un escepticismo con respecto a la realidad de los objetos exteriores. Al restringirse a aquellas afirmaciones que resultan autoevidentes por ser contenidos de conciencia, pero, al mismo tiempo, careciendo de una crítica trascendental que explique a fondo los límites y alcances de la razón pura, el idealismo moderno precrítico queda atrapado en un solipsismo de la conciencia donde sólo puede justificar sus propias representaciones pero no su conexión con los objetos del mundo externo. El idealismo trascendental es la primera filosofía en la historia que se aboca a la tarea de analizar y definir hasta sus últimas consecuencias las condiciones de posibilidad del conocimiento y la conciencia, y al distinguir por una parte, las funciones de la razón que se refieren a la experiencia posible y concreta, y por otra la especulación metafísica, logra ubicar claramente el papel activo del sujeto en su conocer así como su relación con un mundo material exterior realmente existente.

Con el fin de aclarar lo que, en una nota al pie del prólogo a la segunda edición de la *KrV*, Kant llama “el escándalo de la filosofía”, y que es la falta de una justificación suficiente de la realidad de los objetos exteriores, la sección “Refutación al idealismo” desarrolla una estrategia basada en la aceptación que el idealista escéptico moderno no niega, ni desea ni puede negar, de que el hecho de que tengamos experiencia inmediata de nuestras propias representaciones mentales es una verdad autoevidente que, al no requerir de demostración, no se puede poner en duda. Si tenemos experiencia interna, y al comprender las condiciones que hacen posible tal experiencia, encontramos que sin la percepción de objetos reales en el espacio (aunque aun indefinidos en su forma) no sería posible tampoco esta experiencia interna. Puesto que no hay percepción sensible de lo interno de la conciencia, y que se requiere algo permanente frente a lo cual se determinen las representa-

ciones, es indispensable que haya percepción de objetos externos. Si bien esta estrategia de argumentación está especialmente dirigida a las posturas epistemológicas cartesianas, donde la evidencia del *cogito* es al mismo tiempo la evidencia de la propia existencia, también es aplicable a las posturas de Berkeley y Hume, a pesar de que Hume niega incluso la realidad del “yo” debido a la falta de impresión sensible del mismo.

La refutación al idealismo cartesiano resulta más clara e inmediata puesto que éste acepta la existencia del “yo” como determinada en el tiempo, debido a la conciencia de una secuencia de representaciones tomadas en su conjunto independientemente de la memoria. Para que sea posible la conciencia del cambio de una representación a otra es necesario que exista algo al menos más permanente con respecto a lo cual se determine el cambio. Lo permanente no puede ser, a su vez, otra representación, porque la representación, precisamente, sólo se entiende dentro del contexto de una secuencia cambiante. Aquello permanente que se requiere debe originarse, por lo tanto, en una percepción sensible exterior a la conciencia, ya sea el espacio exterior o el propio cuerpo. Así, por ejemplo, lo permanente proviene de percibir objetos móviles y fijos en el espacio, como el movimiento de una nube con respecto a una montaña o en impenetrabilidad de la materia que puede experimentar el propio cuerpo. En este punto, los objetos que afectan a la conciencia de este modo no pueden ser descriptos todavía como objetos en sentido empírico según las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia objetiva. Estos son objetos en un sentido trascendental, es decir, son objetos indeterminados para el entendimiento, pero cuya recepción pasiva, por parte del sujeto, hace posible la conciencia del tiempo, que Descartes no duda en afirmar que existe. La intuición sensible de objetos exteriores es, por lo tanto, evidente, de modo incluso más inmediato que la autoconciencia del pensar y existir cartesiano, puesto que tal intuición es condición de posibilidad de la experiencia interna determinada en el tiempo en el pensar.

Hume, en cambio, pretende negar la realidad de la autoconciencia del “yo”, puesto que considera tal idea, al igual que la de toda sustancia y el principio de causalidad, como meras ilusiones, ya que no están originadas directamente por una impresión sensible. Sin embargo, Hume, al igual que todos los idealistas escépticos, acepta la verdad autoevidente de la experiencia interna de las propias representaciones o ideas, tanto de impresión como de reflexión. Ahora bien, para poder referirse a una representación es necesario considerarla como parte de un conjunto o secuencia dada de representaciones, porque sólo al comparar una representación con otra se puede establecer

cada una de ellas como algo separado. Pero si una idea no puede darse aisladamente sino dentro de un conjunto interrelacionado, tener conciencia de una idea implica, también, tener conciencia de un conjunto de ideas, lo cual, a su vez, implica una síntesis realizada por una única conciencia. Es por esto que, en este punto, ser consciente de tener estados mentales equivale a ser consciente de que es “uno mismo” quien los está experimentando y ello implica que no se puede pensar que algo tiene ideas sin pensar también que es un “yo” o sujeto el que las tiene. Sin embargo, independientemente de que Hume no aceptara la realidad del “yo”, no puede negar la temporalidad en que transcurren las ideas. La posibilidad de distinguir ideas particulares depende del esquema de causalidad que es parte de las facultades de la razón pura. Sin este esquema las impresiones no podían relacionarse como parte de una secuencia de ideas, estas ideas no estarían relacionadas de ningún modo y, en realidad, no se podrían tampoco determinar como ideas independientemente de su conexión con otras ideas.

La posibilidad de ser consciente de tener ideas sobre objetos materiales de manera actual e inmediata está vinculada y depende tanto de condiciones *a priori* del entendimiento, como de la existencia de objetos que afectan los sentidos.

Así, la realidad de los objetos externos está justificada racionalmente ya que, como lo ponen de manifiesto los argumentos trascendentales, el propio pensamiento no sería posible prescindiendo del hecho de que afectan a nuestros sentidos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona-México, Anthtropos-UAM-Iztapalapa, 1992, pp. 7-74.

Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, capítulos 4 y 5, Porrúa, México, D.F., 1999.

Bayer, Raymond, *Historia de la Estética*, México, FCE, 1976.

Bennet, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, UNAM, 1988.

Berkeley, George, *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, traducción de Pablo Masa, prólogo de Luis Rodríguez Aranda, pp. 185.

Cicerón, *Cuestiones académicas*, Emlacomex, Panamá, 1977.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, Volume IV (Descartes to Leibnitz)*, Image Books, New York City, 1960.

Cornford, Francis M., *La teoría platónica del conocimiento*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1991, traducción de Néstor Luis Cordero y María dolores del Carmen Ligatto.

Cornford, Francis Mac Donald, *Platón y Parménides*, Editorial Visor, Madrid, 1989.

Cottingham, John, *Descartes*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., 1995.

Descartes, René, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Editora Nacional, México D.F. 1971, traducción de Manuel G. Morente.

Descartes, René, *Principia philosophiae*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Descartes, René, *Tratado sobre las pasiones del alma*, Madrid, Paidós, 1984.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.

Frangiotti, Marco Antonio, "Trascendental idealism and phenomenalism" en revista *Crítica*, vol. 26, no. 78, pp. 73-95, dic., 1994.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Porrúa, 2001.

Gibson, James, *Locke's theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge University Press, New York, 1968.

Granja, Dulce María, “¿Es solipsista el “yo” kantiano? en Dussel, Enrique (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 171-191.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía*, volúmenes IV yV, Editorial Gredos, Madrid, 1990.

Hacker, Peter, “¿Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo?” en Cabrera, Isabel, *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1999, pp. 115-134.

Hume, David, *An inquiry concerning human understanding* (Investigación sobre el entendimiento humano)

Hume, David, *A treatise of Human Nature*, Sheffield, Eng.: Dept. of philosophy, university of Sheffield, 1976.

José de Teresa, *Pruebas cartesianas*, biblioteca de Signos, 5, departamento de filosofía, csh/uam/iztapalapa, Plaza y Valés editores, México D.F., 2002.

Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1994.

Limpton, I.C. (compilador), *Locke y el entendimiento humano*, FCE, México, D.F., 1981.

Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Alianza, México, D.F., 1991.

Platón, *Diálogos*, GREDOS, Madrid, 2000.

Platón, *Parménides*, Paidós, Buenos Aires.

Platón, *Teeteto*, Anthropos, Barcelona, 1990, traducción de Manuel Balash.

Popkin, R.H., *The historia of scepticism from Erasmus to Descartes*, Nueva York, Harper y Row, 1964.

Robles, José A., “Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias” en revista *Dianoia*, México, vol. 44, pp. 33-61, 1998.

Ross, *Teoría platónica de las Ideas*, Tecnos.

Russell, Bertrand, *La sabiduría de Occidente*, Madrid, Aguilar, 1962.

Scruton, Roger, *Historia de la Filosofía Moderna* (de Descartes a Wittgenstein), Ediciones Península, Barcelona 1983.

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993, traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego.

Sextus Empiricus, *Against the professors; Against the grammarian; Against the physicist; Against the logics and Against the mathematician* in *The Loeb Classical Library*, volume I, II, III & IV, Harvard University Press, 1987, translation by R.G. Bury.

Strawson, P. F., “Permanence: the refutation of idealism and the first analogy” en *The Bounds of Sense*, London and New York, Methuen, 1985 (pp. 125-132).

Stroud, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE, 1990 (pp. 215).

Stroud, Barry, *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Trejo, Wonfilio, “Kant: fenomenismo y noumenismo” *Teoría*, (*Jornadas kantianas. Conmemoración del bicentenario de la Crítica de la Razón Pura*), 3, 3, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1982-1987, pp. 371-381.

Valdés, Margarita M., “En torno a Fenomenismo y Realismo” en *Discusión*, México, 1977.

Walker, Ralph C. S., “Argumentos trascendentales y escepticismo”, en Cabrera Villoro, Isabel, *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 223-249.

White Beck, Lewis, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press, 1977, p. 181.

Wittgenstein, Ludwig von, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1995, traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga.