

# Filosofía Moderna

## 1. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA MODERNA

## 2. DESCARTES

- Racionalismo y método cartesiano
- La duda metódica y la primera verdad (*Cogito ergo sum*)
- La substancia pensante y la substancia extensa (*Res cogitans* y mecanicismo)

## 3. LOCKE

- El análisis empirista del conocimiento

## 4. HUME

- Empirismo
- Crítica a la causalidad

## 5. KANT

- La Revolución Copernicana del Criticismo Kantiano.
- Los juicios sintéticos a priori
- La Estética trascendental: La Sensibilidad
- La Analítica trascendental: El Entendimiento
- La Dialéctica trascendental: La Razón

## Bibliografía

Descartes, R. Discurso del método, Reglas para la dirección del espíritu y Meditaciones Metafísicas

Locke, J. Ensayo sobre el entendimiento humano

Hume, D. Tratado de la Naturaleza Humana e Investigación sobre el conocimiento humano

Kant, I. Crítica de la Razón Pura

Rádade Romeo, S. Método y Pensamiento en la Modernidad, Descartes y la gnoseología moderna,

Hume y el fenomenismo moderno y Kant: El uso teórico de la razón.

## ❑ INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA MODERNA

La Filosofía Moderna se desarrolla en un abierto enfrentamiento con la cultura y los ideales del Medievo. La primera contestación a la concepción religiosa del mundo vigente en la Edad Media se produjo con el Humanismo Renacentista, con su visión antropocéntrica del hombre y del universo. Junto con el Humanismo Renacentista y de forma aún más decisiva que éste, el desarrollo de la ciencia acabó por arruinar los sistemas filosóficos medievales, aportando una nueva imagen del universo: heliocéntrica y mecanicista. Copérnico primero, Galileo y Kepler, después, y, por último, Newton, trajeron una nueva ciencia, una **nueva metodología científica** en la que la matematización ocupa un lugar fundamental.

Unido al **abandono de la Ciencia y la Filosofía Medievales**, el pensamiento moderno afirmó la **autonomía de la razón**. La razón se constituye en principio supremo, no sometido a ninguna instancia ajena a ella misma (tradición, fe, etc.), desde la cual se fundamenta el conocimiento y se pretende responder a las cuestiones filosóficas supremas acerca del Hombre, la Sociedad y la Historia.

El Racionalismo es la primera corriente filosófica de la Modernidad, corriente inaugurada por Descartes y a la que pertenecen, entre otros, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Los dos rasgos que caracterizan a la Modernidad (Autonomía de la razón y presencia de la Ciencia Moderna) se cumplen por primera vez en el Racionalismo de un modo pleno: por una parte, la razón se constituye en el principio supremo y único en el que se fundamenta el saber y, por otra, son las matemáticas las que ejemplifican el ideal de saber que se pretende instaurar.

En el siglo XVII comienza la Filosofía Moderna con Descartes. La figura de Descartes como iniciador de un nuevo período en el pensamiento occidental ha sido exaltada por Hegel con las siguientes palabras:

*Con Cartesio entramos ... en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado ... Este pensamiento ... se afirma y se hace fuerte como tal, relegando a un segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad.*

Estas entusiastas palabras de Hegel ponen de manifiesto dos cosas:

- Que Descartes inaugura una nueva época de la filosofía
- Que esta nueva época se caracteriza por la autonomía absoluta de la razón. Es cierto que la llegada del Averroísmo a Occidente provoca en la filosofía medieval del siglo XIII una conmoción que hace que el problema de la autonomía de la razón se convierta en una cuestión crucial para los pensadores medievales. Sin embargo, en ningún momento llegó el pensamiento medieval a afirmar la plena autonomía de la razón (quizás, Ockham) que siempre quedó supeditada, de un modo u otro, a la autoridad de la fe religiosa.

Así, la autonomía de la razón proclamada por la filosofía moderna implica, negativamente, que su ejercicio no sea coartado por ninguna instancia ajena a la razón misma, sea ésta la tradición, la autoridad o la fe religiosa. Positivamente, la autonomía de la razón implica que ésta es el tribunal supremo a quien corresponde juzgar acerca de lo verdadero y lo conveniente, tanto en el ámbito del conocimiento teórico como en el ámbito de la actividad moral y política.

Junto a la autonomía de la razón, otra característica fundamental de la filosofía moderna es la **CONCIENCIA DE RUPTURA**. Los filósofos del siglo XVII estaban absolutamente convencidos de que pisaban el umbral de una nueva época, consideraban que la Historia de la Filosofía no había sido más que un cúmulo de teorías contrapuestas y una absoluta falta de acuerdo entre los filósofos, no existiendo ninguna teoría que pudiera ser admitida de modo general. Por eso, los filósofos modernos, especialmente los del siglo XVII, tienen clara conciencia de que hay que empezar de nuevo a hacer filosofía. Se percibe en esta época un ambiente de estreno, de novedad; había que estrenar una nueva edad, pero había que estrenarla tratando de evitar los errores del pasado. Así, esta **CONCIENCIA DE NOVEDAD**, acompañada de una **RÍGIDA ACTITUD DE PRECAUCIÓN FRENTE AL ERROR**, es posiblemente la más clara manifestación de lo que hemos denominado **CONCIENCIA DE RUPTURA**.

Otra característica básica de la modernidad filosófica es su **IRRENUNCIABLE PREOCUPACIÓN METODOLÓGICA**. Los filósofos modernos, tanto los del siglo XVII como los del XVIII, sentían una auténtica desazón cuando se enfrentaban con la filosofía que la historia anterior les había legado. Frente a otras disciplinas en las que se había producido un progreso en el conocimiento (La Matemática desde Euclides, La Física con

Copérnico y Galileo) la Filosofía parecía que no avanzaba, a lo largo de la historia se habían ido sucediendo teorías que se contradecían entre sí y eso a pesar de ser una de las disciplinas más antiguas. Los pensadores de esta época creen que esto se había debido a que no se había utilizado un método adecuado. Por ello, estos filósofos van a empezar por poner de manifiesto cuál debe ser el método adecuado de conocimiento. Están convencidos de que se estrena un nuevo saber y a este saber le hace falta un traje nuevo, un nuevo método. Es cierto que el método de conocimiento que se va a proponer no va a ser el mismo en todos los casos; no obstante, todos los filósofos modernos van a coincidir en la necesidad de plantear un nuevo método para el conocimiento filosófico.

Otra característica importante de la modernidad es el **RECHAZO DEL SABER HISTÓRICO**. Los pensadores de esta época afirmarán que no debemos ocuparnos de lo que los antiguos han dicho sino de intentar resolver nosotros mismos los problemas. Hay que abandonar el saber que podríamos llamar “de memoria” para instalarse en un “saber de la razón”; ya no procede discutir sentencias como había hecho la Edad Media, o examinar textos como había acostumbrado a hacer el Humanismo, sino que hay que aplicar la razón al análisis de los problemas. No se trata de enseñar o demostrar un saber heredado sino de inventar el que la nueva época exige. Los autores de esta época, si se permite la expresión, son unos “camaleones”, ocultan sus bases. Es una época con un sentido y una valoración de la originalidad extraordinaria; de hecho, cada nuevo autor cree que la verdadera filosofía empieza con él. De ahí la conciencia de ruptura y el rechazo del saber histórico que caracteriza a todos los filósofos modernos. Ruptura y rechazo no sólo a la cultura de la Edad Media, sino también a la cultura humanista porque es una cultura libresca que no pretende avanzar en el saber sino recuperar el saber perdido, lo cual no sirve para los que ahora tienen espíritu de estreno.

Otro rasgo que caracteriza al pensamiento moderno es que **HACE DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA**. Es verdad que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido una manifiesta preocupación por el problema del conocimiento, pero hasta la Modernidad, este problema aparecía subordinado a la resolución de otros problemas filosóficos cuya solución se consideraba prioritaria. En la Época Moderna, sin embargo, el problema del conocimiento es considerado como un problema cuya solución ha de ser anterior a la solución de cualquier otro problema filosófico y a cualquier otro análisis de la realidad; antes de hablar

de las cosas, tenemos que saber qué valor tiene nuestro conocimiento sobre ellas, si las podemos conocer con objetividad, etc.

En la Filosofía Antigua y Medieval se da, en el tema del conocimiento, un realismo acrítico que consiste en no poner en duda sino más bien dar por supuestas la objetividad y certeza del conocimiento humano, tampoco se plantea el problema de la naturaleza y límites del conocimiento. Los antiguos y medievales presuponían la correspondencia entre lo conocido por el sujeto y la realidad externa al sujeto que conoce; el objeto tenía primacía frente al sujeto, siendo el objeto el que se imponía a un sujeto pasivo. En la Modernidad, en cambio, se cuestiona la certeza y objetividad del conocimiento humano, así como la naturaleza y límites del mismo, pasando así del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental. En la Modernidad, a la hora de explicar los procesos de conocimiento, es el sujeto el que tiene primacía frente al objeto. La Filosofía Moderna es una filosofía de la conciencia, de la reflexión, del yo; el sujeto se vuelve sobre sí mismo dejando de ser recipiente pasivo de los estímulos del mundo externo y convirtiéndose en legislador activo de los procesos de conocimiento. Antes el lugar privilegiado desde el cual se explicaba la realidad era el objeto, ahora es el sujeto. Es decir, se pasa de una filosofía del ser a una filosofía del representar, una filosofía de la conciencia y de la reflexión; porque ahora el pensamiento no recae directamente sobre las cosas –como ocurría en la filosofía anterior– sino que recae sobre las ideas. Por ello, entramos una filosofía que se caracteriza por ser una filosofía crítica.

## □ **DESCARTES (1596-1650)**

### • **RACIONALISMO Y MÉTODO CARTESIANO**

El Racionalismo es la primera corriente filosófica de la Modernidad inaugurada por Descartes que se desarrolla en los siglos XVII y XVIII y que tiene como características generales las siguientes:

- Confianza plena en la razón como único instrumento para explicar la realidad.
- Desconfianza en el conocimiento sensible y en la experiencia.
- Afirmación de la existencia de ideas innatas a partir de las cuales se deduce todo el edificio del conocimiento.
- El método que toman como modelo es el método matemático.

En el Discurso del método, Descartes pone de manifiesto que al finalizar sus estudios se encontraba en la embarazosa situación de verse abrumado de dudas, de tal modo que más que haber logrado una instrucción, había descubierto su ignorancia, y ello a pesar de haber tenido el privilegio de estudiar en una de las más célebres escuelas de Europa. Que esto se refiere también y especialmente a la filosofía, se pone de relieve páginas después cuando dice que, a pesar de tratarse de un saber cultivado por los más excelentes espíritus a través de los siglos, no hay cuestión alguna sobre la que no se siga discutiendo y que no sea objeto de duda, multiplicándose la diversidad de opiniones sobre un mismo tema, situación ésta que dice muy poco sobre su valor de verdad. Por ello, la necesidad de un método se convierte en algo indispensable, el mismo hecho de concebir su obra como un tratado del método y no como un sistema de filosofía pone de manifiesto esta necesidad imperiosa. Es más, el método no es sólo una necesidad, sino una necesidad primera y fundamental, **PORQUE SOLO DESDE UNA PREVIA ACLARACIÓN METODOLÓGICA PUEDE ORIGINARSE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO** que no sea simplemente correcto, sino **VERDADERO**. No se puede olvidar que estamos en una época donde la verdad –o la aspiración a ella- es una exigencia del filosofar. A este respecto es, sin duda, expresivo el texto de la Regla IV, cuyo significativo título es: “*Es necesario un método para investigar la verdad de las cosas*” y dice:

*Los mortales están poseídos por una curiosidad tan ciega que con frecuencia conducen sus ingenios por vías desconocidas, sin motivo alguno de esperanza, sino únicamente para tantear si se encuentra allí lo que buscan: como si alguien estuviera entusiasmado por encontrar un tesoro con ansia tan estúpida que anduviera constantemente vagando por las calles a ver si por casualidad encuentra algún tesoro perdido por un viandante. Éste es el modo de estudiar de casi todos los químicos, de muchísimos geómetras y de no pocos filósofos; y no niego, por cierto, que a veces sus tentativas sean tan afortunadas que encuentren algo de verdad; sin embargo no por ello concedo que sean más hábiles, sino únicamente que han tenido más suerte. Sin duda es incomparablemente mejor no preocuparse jamás de investigar la verdad de cosa alguna, que hacerlo sin método: pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan el espíritu.*

(Descartes, R. Reglas para la dirección del espíritu. Regla IV. Alianza)

Así pues, o marchamos a tientas, según la metáfora kantiana, o planificamos metódicamente el viaje. Que marchando a tientas se puede encontrar un tesoro, es cierto, pero eso es una casualidad afortunada, no un resultado científico. Si reparamos, Descartes no se atreve a decir que hasta este momento no se haya hecho más que caminar a tientas, lo que sí afirma es que no se ha hecho casi nada más que eso. Y la razón está en que lo

que hasta él se había venido considerando como método, era algo que -a su juicio- más que ayudar a la inteligencia la ofuscaba; por eso llega a manifestar su preferencia por confiar más en la inteligencia de los no contaminados por la literatura científico-filosófica al uso que en la de aquéllos a quienes la asiduidad escolar ha hecho víctimas de sus estragos. Con esto, Descartes ya no apunta simplemente la necesidad del método, sino también cuál es la meta del nuevo método: curar, purgar, limpiar el entendimiento.

Para recoger las ideas básicas del método cartesiano nos apoyaremos en las dos obras que Descartes dedica al método: el Discurso del método y las Reglas para la dirección de espíritu. Al método cartesiano se le suele llamar **MÉTODO MATEMÁTICO-ANALÍTICO**. La **FILOSOFÍA CARTESIANA**, al igual que toda la filosofía del siglo XVII, es una **FILOSOFÍA DEL ANÁLISIS**, un análisis de inspiración matemática que prima lo simple sobre lo compuesto. La **ATRACCIÓN HACIA LO MATEMÁTICO** es característica de toda la ciencia y la filosofía del siglo XVII y de este aprecio general por las matemáticas, y sobre todo por su método, participa íntegramente Descartes. Así, en el Discurso nos dice que disfrutaba sobre todo con las matemáticas a causa de la certeza y evidencia de sus razones. Descartes está convencido de que solo las matemáticas pueden proporcionar los fundamentos firmes y sólidos sobre los cuales se levantarán los muros del conocimiento.

Pero, ¿por qué el método más perfecto es el matemático? No es suficiente decir que el momento histórico era favorable a todo lo matemático; esto es importante pero no es suficiente mientras no sepamos el porqué de esa inclinación hacia lo matemático. Así pues, volvamos a preguntarnos: ¿por qué elige Descartes el método matemático? Recordemos que en la primera parte del Discurso, Descartes apoyaba su preferencia por la matemática en la **CERTEZA Y EVIDENCIA** de sus razones. Pero, ¿por qué atribuye Descartes esta certeza y evidencia a las razones de la matemática? La respuesta a esta pregunta nos lleva a otra de las características que ya señaladas para caracterizar el método cartesiano: la primacía epistemológica de lo simple. La primacía de lo simple en Descartes es algo que salta a la vista, pocos pasajes más claros que el siguiente:

*De esto se colige con evidencia por qué la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás disciplinas, a saber: porque solo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia pueda convertir en incierto, sino que en su totalidad consisten en inferencias que se han de obtener racionalmente". (Regla II).*

Así pues, la excelencia de las matemáticas radica en la simplicidad de su objeto y su inmunidad frente a la experiencia. La primacía gnoseológica de lo simple es característica de la filosofía cartesiana; es más, para Descartes, el conocimiento, si aspira a una genuina certeza, ha de empezar por lo simple: *“yo, consciente de mi debilidad, determiné observar tenazmente en la investigación del conocimiento de las cosas un orden tal, que comenzando siempre por las cosas más simples y fáciles, no pasase nunca a otras...”* (Regla IV). La debilidad del entendimiento humano exige **EMPEZAR POR LO MÁS SIMPLE**, que es lo más fácil, antes de intentar avanzar. Los demás conocimientos se han de obtener necesariamente por deducción a partir de estas nociones simples, obligado punto de partida. Es más, no solo hay que empezar por ellas, sino que cuando nos encontremos ante proposiciones complejas, y por ello oscuras, hay que comenzar por reducirlas a las simples.

Podemos afirmar que toda la filosofía y el método de Descartes están dominados por el imperativo del recurso a lo simple, radicando en ello el sentido más profundo de lo que el filósofo francés entiende por análisis. Hasta tal punto esto es así, que llega a afirmar que solo podemos entender lo simple y algunas combinaciones y composiciones de nociones simples. Naturalmente se trata de entender en plenitud, es decir, con la certeza de lo claro y distinto, porque, efectivamente, la característica de **LO SIMPLE** es que su conocimiento **ES CLARO Y DISTINTO**. Por eso en lo simple no puede haber error, el error podrá surgir precisamente en la composición de lo simple. Resumiendo, podemos decir que el método matemático-analítico de Descartes implica:

- Un análisis de inspiración matemática.
- Un análisis que da primacía epistemológica a lo simple.
- Un análisis que se apoya en el pensar por identidad y diferencia.

En la segunda parte del Discurso, Descartes resume el método en cuatro reglas, a saber:

1. **Regla de la Evidencia:** La primera regla es una invitación a la precaución por la vía de la claridad y la distinción.
2. **Regla del Análisis:** la segunda responde al imperativo de proceder analíticamente por división, es decir, hay que dividir los problemas complejos hasta llegar a los elementos simples de los que se componen.
3. **Regla de la Síntesis:** la tercera es el paso inverso al análisis y apela a la necesidad de proceder ordenadamente desde los datos más simples obtenidos por el análisis hasta llegar a los más complejos.



4. **Regla de la Enumeración y revisión:** la cuarta regla constituye un repaso de las dos anteriores, las enumeraciones comprueban el análisis y las revisiones la síntesis. Se trata de ir despacio, asegurándose de evitar el error.

Así lo expresa el propio Descartes:

- 1) *“No admitir jamás como verdadero cosa alguna sin conocer con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y los prejuicios y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”.* (Regla de la evidencia).
- 2) *“Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución”.* (Regla del análisis).
- 3) *“Concluir ordenadamente mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, por grados, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo incluso un orden entre los que no se preceden naturalmente”.* (Regla de la síntesis).
- 4) *“Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada”.* (Regla de la enumeración y la revisión).

- **LA DUDA Y LA PRIMERA VERDAD (*Cogito ergo sum*)**

El objetivo filosófico de Descartes es el logro de la verdad filosófica mediante el solo uso de la razón, y para ello, tal y como nos dice en la primera regla de la segunda parte del Discurso, hay que comenzar por *“No aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no se conoce con evidencia que lo es ..., y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda”.*

Si queremos llegar a la verdad hay que partir de una verdad evidente y absolutamente cierta. Ahora bien, el carácter de absoluto, cartesianamente hablando, le conviene a una verdad, cuando no puede hacer mella sobre ella ni la más insignificante duda. Por eso, hay que radicalizar el proceso de duda, hay que analizar todos y cada uno de los posibles motivos de duda que nos puedan surgir sobre nuestros conocimientos, porque solo así podemos llegar a encontrar la verdad absoluta que es aquella que está libre de la más ligera tentación de duda. Por lo tanto, la duda no es una cuestión de mero trámite por la que podamos pasar precipitadamente, sino que es necesario detenerse en ella porque ella es el camino hacia la certeza.

La importancia que Descartes concede a la duda salta a la vista en el pormenorizado análisis que hace de su proceso, al que dedica toda la primera meditación. Ahora bien, ¿por qué tiene la duda esta enorme importancia? Pues porque son también muy importantes las funciones que se le asignan. La primera función de la duda es una función de limpieza, de desescombros, de “lavado gnoseológico de cerebro”. El hombre que se plantea el problema de la objetividad y validez científica de sus certezas, se encuentra con que su mente está cargada de un bagaje de verdades o certezas naturales aceptadas acríticamente. Ahora bien, mientras no se plantee críticamente el valor de tales verdades y certezas, todas ellas carecen de valor científico. Y el planteamiento crítico que nos propone Descartes es sencillamente preguntarnos: ¿tenemos motivos de duda, por muy ligeros que sean, para invalidar la pretendida certeza de tales conocimientos? Como, efectivamente, existen tales motivos de duda, lo mejor que podemos hacer, al menos provisionalmente, es barrer de nuestra mente todas esas certezas naturales y acríticas. Es decir, hay que comenzar dudando de todo, de ahí que llamemos **DESESCOMBRO** a la primera función que Descartes asigna a la duda. Esta función de desescombros podríamos denominarla también función terapéutica de cura de urgencia para el hombre que desea superar el nivel de la infancia en el plano racional; el propio Descartes compara esta operación crítica de la duda con una cura de tipo médico.

Decimos que hay que comenzar dudando de todo pero no quedarse en la duda, porque Descartes en ningún momento concibió la duda como un estado crítico definitivo, sino como una situación transitoria (de ahí la moral provisional), que desembocará en el estado crítico definitivo, que es la certeza absoluta. Y ésta es la segunda función de la duda: ser no sólo paso obligado sino también **FUENTE DE CERTEZA**. Por ello, el atribuir a la duda el origen de la certeza obliga a ser muy exigentes con la duda misma, de ahí la radicalidad del proceso de duda que realiza Descartes. Para ser fuente de certeza absoluta, la duda ha de ser también absoluta; nada, en principio, ha de sustraerse a ella. Si, como de hecho, tal y como veremos, hay al menos una verdad sobre la que no puede morder la duda, esto ha de ser resultado de haberle aplicado también a ella la duda. La duda, pues, no ha de tener fronteras; es más, en la actitud de rigor crítico en la que se sitúa Descartes, basta con que se pueda dudar de una verdad, para que, provisionalmente, se la considere falsa. Para Descartes, la probabilidad no es un acercamiento a la verdad, sólo hay o bien evidencia clara y distinta o bien confusión.

Naturalmente, se ve que una duda llevada a tal extremo no es una duda real, es una **DUDA METÓDICA**; es decir, una duda de la que me valgo como de un instrumento, una especie de barita mágica a cuyo toque van surgiendo las certezas. La duda cartesiana es, pues, una duda distinta de la duda escéptica, y es distinta tanto en el punto de partida como en el punto de llegada. La duda metódica es distinta de la escéptica en el punto de partida porque el escéptico no considera ni verdadero ni falso aquello de lo que duda; en cambio Descartes, al proponernos su duda, nos dice que va a tener por falsos todos aquellos conocimientos en los que haya el menor motivo de duda. Esta asimilación de los conocimientos dudosos a los falsos pone de manifiesto que la duda cartesiana, por su pretendida radicalidad, deja de ser una duda real para ser una duda metódica; ya que la verdadera duda real es un estado de vacilación en el que no es lícito calificar un conocimiento ni como verdadero ni como falso. Por otra parte, la duda metódica es distinta de la escéptica en el punto de llegada, porque el escéptico pretende quedarse en la duda que, para él, es el estado crítico definitivo; Descartes, por el contrario, pretende saltar de la duda a la certeza, la duda metódica no pretende ser el estado crítico definitivo, sino sólo la antesala de la certeza. Es decir, la duda cartesiana desemboca en la certeza y ésta es la diferencia frente a la duda escéptica en el término de llegada.

Así las cosas, como la duda cartesiana no es una duda real sino metódica, cuánto más apuremos la fuerza revulsiva de este artificio metódico sobre nuestras certezas espontáneas, mayor será su eficacia para conseguir las certezas críticas absolutamente indudables que buscamos. Pues bien, en el proceso de duda al que Descartes somete a las certezas naturales y acríicas, encontramos tres niveles de progresiva amplitud y radicalidad:

1. **LAS FALACIAS DE LOS SENTIDOS.** Es evidente que los sentidos nos engañan algunas veces, ¿qué garantía existe de que no nos engañen siempre? Ciertamente, la mayoría de nosotros consideramos poco probable que los sentidos nos engañen siempre, pero hemos dicho que para Descartes la probabilidad no es certeza, de ahí que la duda acerca del testimonio de los sentidos se generalice.
2. **IMPOSIBILIDAD DE DISTINGUIR LA VIGILIA DEL SUEÑO.** Que el testimonio de los sentidos sea falaz nos permite dudar de que las cosas sean realmente como las percibimos por los sentidos, pero no de que existan las cosas mismas que percibimos. Por ello, Descartes busca una nueva instancia de duda: el recurso a los sueños. La argumentación de Descartes es: los sueños nos muestran a menudo la existencia de un

mundo de objetos con la misma viveza con la que percibimos los objetos del mundo real y al despertar descubrimos que tales objetos no tienen existencia real; ¿cómo distinguir entonces la vigilia del sueño y cómo alcanzar certeza absoluta de que el mundo que percibimos es real? En este caso es igualmente improbable que siempre confundamos la vigilia con el sueño, pero como probabilidad no es certeza, Descartes generaliza esta instancia de duda, ya hemos dicho que su duda es metódica y, por ello, radical.

3. **EL GENIO MALIGNO.** Sin embargo, hay verdades –como las matemáticas- a las que no parece afectar la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño, ya que dormidos o despiertos los tres ángulos de un triángulo suman 180 grados. Descartes ensaya, entonces, una nueva instancia de duda: El genio maligno. ¿Por qué no puede existir un genio maligno sumamente poderoso y astuto que pone todo su empeño en inducirme a error? Una vez más se trata de una hipótesis improbable pero que nos permite dudar de todos nuestros conocimientos (¿quién sabe...?). Frente a esta hipótesis, por temor a errar, sólo me queda obstinarme en no admitir nada como cierto, para que el genio maligno no se salga con la suya.

Hemos universalizado la duda y el resultado parece negativo; no hemos encontrado ninguna verdad de la que no quepa tener el más leve motivo de duda. Sin embargo, la negatividad de este resultado es aparente; veremos cómo la duda es gnoseológicamente fecunda ya que de ella brotará la certeza, la primera verdad cierta e indudable.

La duda llevada hasta el extremo de radicalidad que la llevó Descartes parecía abocar irremisiblemente al escepticismo, incluso, por un momento, llegó a pensarlo el propio Descartes. Pero pronto se percató de que **de la entraña misma de la duda surge la primera verdad: la existencia del sujeto que piensa y duda.** El argumento es el siguiente: si yo pienso que el mundo existe, tal vez me equivoque en cuanto a que el mundo existe, pero no cabe error en cuanto a que yo lo pienso; igualmente, puedo dudar de todo menos de que dudo. Mi existencia, pues, como sujeto que piensa, que duda, que se equivoca, etc., está exenta de toda duda posible por radical que esa duda pueda ser. Tenemos, así, la primera verdad que Descartes expresa en su célebre **“PIENSO LUEGO EXISTO”** (“*cogito ergo sum*”).

Además, **MI EXISTENCIA COMO SUJETO PENSAnte NO ES SÓLO LA PRIMERA VERDAD O CERTEZA, SINO TAMBIÉN EL PROTOTIPO DE TODA VERDAD.** ¿Por qué mi existencia como sujeto pensante es absolutamente indubitable? **PORQUE LA PERCIBO CON CLARIDAD Y DISTINCIÓN.** De aquí deduce Descartes su criterio de certeza: todo cuanto perciba con igual claridad y distinción será verdadero y, por tanto, podré afirmarlo con inquebrantable certeza. Así lo expresa:

*En este primer conocimiento no existe sino una percepción clara y distinta de lo que afirmo; lo cual no sería suficiente para asegurarse de la certeza de una cosa, si fuera posible que lo que percibo clara y distintamente sea falso. Por tanto, me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero".* (Meditaciones Metafísicas III).

**La primera verdad**, *cogito ergo sum*, aunque tiene apariencia silogística, **se obtiene intuitivamente**, así lo afirma Descartes en las Respuestas II:

*Cuando advertimos que somos cosas pensantes, se trata de una noción primera que no se concluye de silogismo alguno; ni tampoco cuando alguien dice 'pienso luego existo (o soy), deduce la existencia a partir del pensamiento mediante un silogismo, sino que lo conoce como algo evidente por sí, como una simple intuición de la mente".*

La modalidad del conocimiento del 'cogito ergo sum' es, pues, la intuición. Dos son, a juicio de Descartes, los **MODOS DE CONOCIMIENTO: LA INTUICIÓN Y LA DEDUCCIÓN.** La intuición es definida por Descartes en la Regla III del modo siguiente:

*Entiendo por intuición no la fluctuante confianza de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación que compone arbitrariamente; sino más bien un concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y distinto que no queda duda ninguna de aquello que entendemos; es decir, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y más cierto que la deducción misma.*

La intuición es, por tanto, una especie de "luz natural" que tiene por objeto las naturalezas simples: por medio de ella captamos inmediatamente conceptos simples emanados de la razón misma, sin que haya posibilidad de duda o error. Todo el conocimiento intelectual se despliega a partir de la intuición de naturalezas simples. En efecto, entre unas naturalezas simples y otras, aparecen conexiones que la inteligencia descubre y recorre por medio de la deducción.

- **CONSTRUCCIÓN DEL EDIFICIO DEL CONOCIMIENTO A PARTIR DE LA PRIMERA VERDAD.**

Hasta ahora tenemos la primera verdad de cuya análisis hemos obtenido también lo que un conocimiento ha de cumplir para ser una verdad absoluta: claridad y distinción, y el modo como hemos obtenido esa verdad: la intuición. Además, sabemos que la mente puede deducir otras verdades a partir de esa primera verdad. Con esto, Descartes se dispone a analizar esa primera verdad para ver si de ella se puede llegar a otras verdades. El problema es complejo, sin duda, ya que a Descartes no le queda más remedio que deducir la existencia de la realidad a partir de la existencia del pensamiento, ya que la existencia indubitable del sujeto que piensa lo único que nos garantiza es la existencia del pensamiento pero no de ninguna otra realidad extramental (solipsismo). Analicemos, dice Descartes, la primera verdad. De ella podemos extraer tres factores:

- ✓ El yo que piensa, cuya existencia es indubitable.
- ✓ Las realidades exteriores al pensamiento: el mundo, el cuerpo, etc., cuya existencia es dudosa.
- ✓ Las ideas de mundo, cuerpo, Dios, etc., que indudablemente posee el yo; pues tal vez no exista ninguna realidad extramental, pero es indudable que el yo posee las ideas de esas realidades, ya que si no las poseyera no podría pensar que existen.

De este análisis concluye Descartes que el pensamiento piensa siempre ideas. Para entender adecuadamente esta afirmación cartesiana que es de suma importancia, es necesario señalar que para la filosofía anterior a Descartes el pensamiento recae directamente sobre las cosas: si yo pienso que el mundo existe, estoy pensando en el mundo y no en mi idea de mundo. Por el contrario, para Descartes y, en general, para todos los filósofos modernos, el pensamiento no recae directamente sobre las cosas sino sobre las ideas: en el ejemplo utilizado, yo pienso, no en el mundo sino en la idea de mundo. Pero, ¿cómo garantizar que las ideas que piensa el yo tienen un correlato objetivo en la realidad? Para responder a esto hay que emprender un nuevo análisis: el análisis de las ideas.

El objeto del pensamiento son las ideas, pero ¿qué son las ideas? Descartes afirma que las ideas pueden ser analizadas desde dos puntos de vista: 1) Las ideas en cuanto que son **ACTOS MENTALES** (modos de pensamiento) y 2) Las ideas en cuanto que **POSEEN UN CONTENIDO O SON REPRESENTACIÓN DE ALGO**. Dice Descartes: *“En cuanto que las ideas son solamente modos del pensamiento, no reconozco desigualdad alguna*

*entre ellas y todas ellas parecen provenir de mí del mismo modo; pero en cuanto que la una representa una cosa, y la otra, otra, es evidente que son muy distintas entre sí. Sin duda, aquellas ideas que representan sustancias son algo más y poseen en sí, por así decirlo, más realidad objetiva, que aquéllas que representan solamente modos o accidentes”.*

Es decir, todas las ideas poseen la misma realidad consideradas como actos del pensamiento pero su realidad es diversa si las consideramos como representación de algo. Y como no todas las ideas poseen la misma realidad desde el punto de vista del contenido que representan, hay que someterlas a un análisis cuidadoso para ver si podemos descubrir alguna que nos sirva para romper el cerco del pensamiento (solipsismo) y salir a la realidad extramental. Al realizar dicho análisis, Descartes descubre tres tipos de ideas:

- **IDEAS ADVENTICIAS**, que son aquéllas que parecen provenir de una realidad exterior; decimos “parecen provenir” y no “proviene”, porque aún no nos consta la existencia de una realidad exterior.
- **IDEAS FACTICIAS**, que son aquéllas que construye la mente a partir de otras ideas. Está claro que ninguna de estas ideas pueden servirnos como punto de partida para la demostración de la existencia de la realidad extramental: las adventicias, porque parecen provenir del exterior y, por lo tanto, su validez depende de la problemática existencia de la realidad extramental; las facticias, porque al ser construidas por el pensamiento su validez es cuestionable.
- **IDEAS INNATAS**: Existen, sin embargo, ciertas ideas –pocas, desde luego, pero las más importantes- que no son ni adventicias ni facticias. Ahora bien, si no proceden de la realidad externa, ni tampoco son construidas a partir de otras, ¿cuál es su origen? La única respuesta posible es que el pensamiento las posee en sí mismo, es decir, son innatas.

Entre las ideas innatas, Descartes descubre la idea de Infinito, a la que identifica con la idea de Dios. Con argumentos convincentes, nuestro filósofo demuestra que la idea de Dios no es adventicia (y no lo es, evidentemente, ya que no poseemos experiencia directa de Dios); y con argumentos menos convincentes se esfuerza en demostrar que tampoco es una idea facticia. Tradicionalmente, se había mantenido que la idea de Infinito proviene, por negación de los límites, de la idea de lo finito. Descartes invierte esta relación afirmando que la noción de finitud presupone la idea de Infinitud, ésta no deriva de aquélla, no es facticia.

Una vez que Descartes ha establecido que la idea de Dios es innata, pasa a demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios. Entre los argumentos utilizados por Descartes merecen destacarse dos: a) el conocido **argumento ontológico**, ya utilizado por San Anselmo, y b) un **argumento basado en el principio de causalidad aplicado a la idea de Dios**. Este argumento parte de la idea de Dios considerada, no como acto del pensamiento, sino en cuanto que representa una cierta realidad objetiva, y Descartes lo formula así: *“la realidad objetiva de las ideas requiere una causa que posea tal realidad en sí misma, no sólo de un modo objetivo, sino de un modo formal o eminente”*. (Resp. II). Esto es, la idea como realidad objetiva requiere una causa real proporcionada, luego la idea de un ser Infinito requiere una causa Infinita, luego ha tenido que ser causada en mí por un ser Infinito, luego el ser Infinito existe.

Una vez demostrada la existencia de Dios, podemos demostrar la existencia del mundo a partir de la existencia de Dios. Así lo hace Descartes, argumentando del modo siguiente: *“puesto que Dios existe y es infinitamente bueno y veraz, no puede permitir que me engañe creyendo que el mundo existe, luego el mundo existe”*. Dios aparece, así, como garantía de que a mis ideas corresponde un mundo, una realidad extramental. Conviene, sin embargo, señalar que Dios no garantiza que a todas mis ideas corresponda una realidad extramental. Descartes (como Galileo, como toda la Ciencia Moderna) niega que existan las cualidades secundarias, a pesar de que tengamos las ideas de los colores, los sonidos, etc. Dios solamente garantiza la existencia de un mundo constituido exclusivamente por la extensión y el movimiento (cualidades primarias). A partir de estas ideas de extensión y movimiento se puede, según Descartes, deducir la física, y Descartes intenta realizar esta deducción, aunque nosotros no vamos a detenernos en ella.

### **3. LA SUBSTANCIA PENSANTE Y LA SUBSTANCIA EXTENSA (*Res cogitans* y *mecanicismo*)**

Descartes distingue tres esferas o ámbitos de la realidad: Dios o **SUSTANCIA INFINITA**, el yo o **SUSTANCIA PENSANTE** y los cuerpos o **SUSTANCIA EXTENSA**. Según Descartes, a cada sustancia le corresponde un atributo, algo que la define, que responde a su esencia: el atributo de Dios es la infinitud, el del yo el pensamiento y el de los cuerpos la extensión (Descartes afirma que la esencia de los cuerpos es la extensión, negando así la realidad de las cualidades secundarias).



El concepto de sustancia es un concepto fundamental en Descartes y, a partir de él, en todos los filósofos racionalistas. Nuestro filósofo da la siguiente definición de sustancia: **SUSTANCIA ES UNA COSA QUE EXISTE DE TAL MODO QUE NO NECESITA DE NINGUNA OTRA COSA PARA EXISTIR.** Tomada esta definición de un modo literal, es evidente que sólo podría existir una sustancia, la sustancia infinita o Dios, ya que los seres finitos, pensantes y extensos, son creados y conservados por Él. El propio Descartes reconoció que tal definición sólo puede aplicarse de modo absoluto a Dios, si bien la definición puede seguir manteniéndose por lo que se refiere a la independencia mutua entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, que no necesitan la una de la otra para existir. Es decir, la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia extensa (*res extensa*), aunque no son sustancias en sentido pleno, pueden ser consideradas sustancias por analogía ya que una vez creadas por Dios no necesitan de nada más para existir.

El objetivo último de Descartes al afirmar que alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*), pensamiento y extensión, constituyen sustancias distintas, es salvaguardar la autonomía del alma respecto del cuerpo (materia). La ciencia (cuya concepción de la materia comparte Descartes) imponía una concepción mecanicista y determinista del mundo material, en el cual no queda lugar alguno para la libertad. La libertad –y con ella el conjunto de valores defendidos por Descartes– solamente podía salvaguardarse sustrayendo el alma del mundo de la necesidad mecanicista y esto, a su vez, exigía situarla como una esfera de la realidad autónoma e independiente de la materia. Esta independencia del alma y el cuerpo es la idea central aportada por el concepto cartesiano de sustancia (el dualismo cartesiano). La autonomía del alma respecto de la materia se justifica, por lo demás, en la claridad y distinción con que el entendimiento percibe la independencia de ambas, así lo expresa el propio Descartes:

*Puesto que, por una parte, poseo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa e inextensa, y, de otra parte, poseo una idea distinta del cuerpo en tanto que es solamente una cosa extensa y que no piensa, es evidente que yo soy distinto de mi cuerpo y que puedo existir sin él.* (Descartes. Meditaciones Metafísicas, VI)

Así las cosas, Descartes defiende un dualismo antropológico, afirmando que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, dos sustancias (sustancia extensa y sustancia pensante) que nada tienen en común. Esta separación entre cuerpo y alma permite afirmar **inmortalidad del alma** (ya que ésta puede subsistir sin el cuerpo) y la libertad humana (ya que el alma, al no ser extensión, no estará determinada por las leyes mecanicistas que

rigen el mundo material). Sin embargo, esta separación radical entre el cuerpo y el alma plantea problemas a Descartes. Éste es consciente de que el alma y el cuerpo interactúan de algún modo ya que, por ejemplo, si nos caemos y nos hacemos daño sentimos dolor y nos damos cuenta de que estamos sufriendo. Para solucionar este problema, Descartes intenta hallar un puente de unión entre el cuerpo y el alma y sitúa en una parte de cerebro, en la glándula pineal, el lugar de encuentro e interacción entre estas dos sustancias, lo cual implica cierta contradicción en su filosofía y no resulta convincente.

Para terminar, decir que Descartes reduce el universo a extensión y movimiento. Su física es mecanicista, ya que según él el mundo se rige por leyes universales y necesarias que no persiguen finalidad alguna (por eso se dice que la física de Descartes es **determinista**, porque no hay libertad, ni azar, ni finalidad) . Además, su mundo es un mundo lleno, no existe el vacío, en el que el movimiento se transmite por choque o contacto. Dios crea el mundo y le imprime una cantidad de movimiento que permanece constante a lo largo del tiempo. El mundo para Descartes es similar a una máquina (por eso se dice que Descartes es **mecanicista**), que Dios crea y pone en marcha, no existiendo después ninguna relación entre Dios y su obra.

## □ EL EMPIRISMO: LOCKE Y HUME

En el apartado anterior nos hemos ocupado de la primera gran corriente de la modernidad, el racionalismo, centrándonos en la figura de Descartes. En este apartado nos ocuparemos del empirismo, segunda gran corriente de la Filosofía Moderna, y estudiaremos a sus máximos representantes: John LOCKE (1632-1704) y David HUME (1711-1776).

Empezaremos explicando que empirista es, en general, toda filosofía según la cual el origen y el valor de nuestros conocimientos dependen de la experiencia. Entendido de esta forma general, el empirismo es una constante en la historia del pensamiento: existió antes de la Modernidad y lo veremos surgir en más de una ocasión en la Época Contemporánea. Pero ahora no nos vamos a referir al empirismo en general ni a las distintas corrientes empiristas que han aparecido a lo largo de la Historia, sino al Empirismo Moderno, también llamado a veces *Empirismo Inglés* (porque todos los autores de los que nos ocuparemos son británicos, mientras que todos los autores racionalistas son europeos del continente).

Pues bien, el Empirismo Moderno o Inglés constituye una respuesta al racionalismo continental. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esta respuesta consiste en negar la existencia de las ideas innatas afirmando que la experiencia es la fuente y el límite del conocimiento humano. El primer filósofo empirista en esta corriente es **LOCKE** y la línea inaugurada por éste se radicaliza en **HUME**. No puede olvidarse, sin embargo, que los intereses de ambos autores van más allá de la teoría del conocimiento. Ambos participan de los ideales y los intereses de la Ilustración. No obstante, ahora nos vamos a centrar en el problema del conocimiento en el Empirismo Moderno.

El Empirismo se opone a los principios esenciales del Racionalismo cartesiano francés. Así, **NIEGA LA EXISTENCIA DE IDEAS INNATAS** y de toda clase de contenidos cognoscitivos aprióricos, afirmando que **TODOS NUESTROS CONOCIMIENTOS PROVIENEN DE LA EXPERIENCIA**. De este modo, se eliminan los contenidos metafísicos, se pone en cuestión la capacidad de la mente humana para captar la cosa en sí, pues nuestros sentidos únicamente nos muestran hechos, fenómenos (**FENOMENISMO**); el criterio supremo de verdad viene constituido por la propia experiencia sensible y toda pretensión de ir más allá de dicha experiencia se torna problemática. ¿Qué hay más allá de los datos suministrados por los sentidos?, es decir, ¿qué es la realidad? *No lo sabemos* (**ESCEPTICISMO**).

Así las cosas, con el Empirismo se inicia y cobra todo su sentido la **FILOSOFÍA CRÍTICA**. El Racionalismo cartesiano aceptaba sin más, confiadamente, la capacidad humana para llegar a la verdad: su duda, como punto de partida, era más bien un recurso retórico pues, en el fondo, Descartes estaba seguro de que las capacidades cognoscitivas humanas poseían un alcance prácticamente ilimitado (de hecho, Descartes afirma que *usando la razón adecuadamente no puede existir verdad tan oculta ni realidad tan alejada a la que nuestro conocimiento, tarde o temprano, no pueda llegar*). Sin embargo, para los filósofos empiristas no es así, hay que estudiar no sólo el valor (certeza y objetividad) del conocimiento humano –como había hecho Descartes- sino también el alcance y los límites del mismo, y como veremos, los resultados no son muy esperanzadores: Hume, el principal representante de esta corriente, se verá obligado a afirmar que no podemos estar seguros de nada.

Ahora bien, si el optimismo cognoscitivo tradicional, sobre todo el racionalista, sufrió un duro mazazo con el empirismo, desde el punto de vista histórico este movimiento se

encuentra muy lejos de constituir un movimiento negativo o pesimista. Más bien es todo lo contrario, su posición epistemológica le servirá para oponerse al dogmatismo tan frecuente en su tiempo y para ensalzar los valores humanos de tolerancia y convivencia. En este mundo, afirmarán, el más sabio logra saber muy poco, pues todo conocimiento se reduce a ciertos fenómenos y no podemos estar seguros (se entiende, absolutamente seguros) de nada, por tanto, seamos prudentes y desterremos las posiciones dogmáticas, hagámonos tolerantes, aceptemos las libertades y acostumbrémonos a respetar a los otros. Nuestros débiles conocimientos nos sobran y nos bastan para vivir, conformémonos con ellos, sin pretender desentrañar los enigmas metafísicos ni afirmar verdades absolutas.

En este sentido, los empiristas ingleses se encontraron entre los primeros defensores de una ética y una pedagogía tolerantes, propugnaron la pluralidad y la libertad religiosa, en política rechazaron el origen divino del poder y proclamaron que el pueblo es el auténtico depositario del mismo: todo poder viene del pueblo y ante el pueblo son responsables los gobernantes, en el mismo sentido, enseñaron la conveniencia de la separación de poderes (ejecutivo, legislativo y federal). A este respecto, Locke y sobre todo Hume serán exaltados por los ilustrados franceses, por Voltaire, Diderot y muchos otros, como los primeros ideólogos defensores de la libertad, la igualdad y la tolerancia. Pasemos, pues, sin más dilaciones al estudio del conocimiento en el empirismo.

#### ❑ JOHN LOCKE (1630-1704)

##### • EL ANÁLISIS EMPIRISTA DEL CONOCIMIENTO

En el apartado anterior señalábamos como tesis fundamental del Racionalismo la afirmación de que el entendimiento posee ciertas ideas y principios innatos. Pues bien, la teoría empirista se opone radicalmente a esta tesis racionalista afirmando que no existen ideas ni principios innatos al entendimiento. **PREVIAMENTE A LA EXPERIENCIA NUESTRO ENTENDIMIENTO ES COMO UNA PÁGINA EN BLANCO EN LA QUE NADA HAY ESCRITO.** Locke dedicó el libro I de su obra Ensayo sobre el entendimiento humano a demostrar que no existen ideas ni principios innatos. Su argumentación se basa fundamentalmente en el sentido común y no es difícil comprenderla.

Locke afirma que no hay ningún argumento sólido para afirmar que existen principios innatos al entendimiento. El argumento que suele utilizarse, señala Locke, es el del **CONSENSO UNIVERSAL**: hay, argumentan, ciertas nociones y principios (como el

principio de no-contradicción) que son universalmente aceptados y, por tanto, ha de reconocerse que son innatos. Locke rechaza las dos partes del argumento señalando: 1) que **NO EXISTE ESE SUPUESTO CONSENSO UNIVERSAL** (los niños y los idiotas tienen mente y no formulan ni entienden tales principios, y lo mismo cabe decir respecto de los salvajes) y 2) que si lo hubiera, **NO PODRÍA DEDUCIRSE DE ÉL QUE TALES PRINCIPIOS SON INNATOS**, ya que su aceptación generalizada podría explicarse de otras maneras.

Hay, sin duda, verdades que se muestran como necesarias y evidentes cuando se entienden los términos en que están formuladas: así, cualquiera que entienda qué significa “todo” y qué significa “parte” reconoce que un todo es mayor que una de sus partes. A este argumento replica Locke: 1) que el reconocimiento de estas verdades no comporta en absoluto que sean innatas y 2) que si tales verdades se consideraran innatas, entonces habría que admitir que nuestra mente está llena, a rebosar, de conocimientos innatos. El **INNATISMO** es, pues, una **HIPÓTESIS CARENTE DE FUNDAMENTO** y además **SUPERFLUA**, ya que el origen de todos los conocimientos supuestamente innatos puede explicarse también aceptando que proceden de la experiencia. El entendimiento no tiene, pues, principios innatos: todas nuestras ideas provienen de la experiencia. En esta tesis general se sustentan las dos siguientes afirmaciones de Locke:

- ✓ Que la cuestión que primeramente importa someter a estudio es **LA GÉNESIS DE NUESTRAS IDEAS**, es decir, cómo se originan las ideas a partir de la experiencia, puesto que todas –hasta las más abstractas y complejas- proceden de ella.
- ✓ Que **LA EXPERIENCIA CONSTITUYE EL LÍMITE DE NUESTRO CONOCIMIENTO, EN UN DOBLE SENTIDO**: en cuanto a su **EXTENSIÓN** (el entendimiento no puede ir más allá de lo que le permita conocer nuestra experiencia) y en cuanto a su **CERTEZA** (sólo podemos tener certeza de aquellos conocimientos que están dentro de los límites de la experiencia)

De estos dos aspectos -génesis y límites- del conocimiento, el primero resulta fundamental: en efecto, la experiencia impone límites a nuestro conocimiento, precisamente porque todos nuestros conocimientos provienen de la experiencia. De ahí que Locke dedique una atención muy especial al estudio de la génesis de nuestras ideas. Pero, ¿cómo abordar esta cuestión?, ¿cómo estudiar el modo en que nuestros conocimientos se originan a partir de la experiencia? Aparentemente no existe más que un camino: tomar nuestras ideas complejas y descomponerlas hasta encontrar las ideas

simples de las que proceden, tomar nuestras ideas simples y estudiar cómo se combinan y asocian formando ideas complejas. Se trata, pues, de estudiar los mecanismos psicológicos de asociación y combinación de ideas.

No obstante, antes de adentrarnos en este problema hemos de aclarar qué entiende Locke por “idea”. La noción de idea en Locke es, fundamentalmente, la misma que introdujo Descartes. Como vimos, según Descartes el conocimiento es siempre conocimiento de ideas: no conocemos directamente la realidad, sino nuestras ideas de la realidad. Precisamente por ello se le planteó a Descartes el problema de la existencia de una realidad distinta de las ideas y exterior a las mismas. Pues bien, también para Locke, nuestro conocimiento (que a menudo llama “percepción”) es conocimiento de ideas. Su noción de idea (tomada de Descartes) puede expresarse en las siguientes afirmaciones:

- ✓ Las ideas son **EL OBJETO INMEDIATO** de nuestro conocimiento o percepción. Ideas son, pues, lo que conocemos: un color, un dolor, un recuerdo o una noción abstracta (nosotros solemos utilizar el término “idea” de forma más restringida, reservándolo para las nociones abstractas; ninguno de nosotros llamaría idea a un color que vemos o a un dolor que padecemos. Locke amplía el significado de idea a todo lo que conocemos o percibimos, y de ahí que un color o un olor sean también ideas en sentido lockeano).
- ✓ Las ideas son **IMÁGENES O REPRESENTACIONES** de la realidad exterior.

El estudio de la génesis de las ideas lleva a Locke a distinguir entre **IDEAS SIMPLES** e **IDEAS COMPLEJAS**. Éstas últimas provienen siempre de la combinación de ideas simples. Dentro de las **IDEAS SIMPLES** –que no son ya combinaciones de otras ideas sino átomos del conocimiento- distingue **DOS SUBCLASES: LAS QUE PROVIENEN DE LA SENSACIÓN** (de la experiencia externa) y **LAS QUE SE ORIGINAN EN LA REFLEXIÓN** (Locke entiende por “reflexión” la experiencia interna, el conocimiento que la mente tiene de sus propios actos y operaciones). Por reflexión obtenemos, por ejemplo, la idea de pensamiento, pues la experiencia interna nos hace percibir que pensamos y en qué consiste el pensar. Por último, dentro de las ideas de la sensación (experiencia externa), Locke distingue las ideas de cualidades primarias –las cualidades mensurables- (figura, tamaño, etc.) y las ideas de las cualidades secundarias (colores, olores, etc.). Al igual que Descartes, Locke afirma que en los objetos sólo existen realmente las cualidades primarias.

Por su parte, las ideas complejas provienen, como hemos dicho, de la combinación de ideas simples. En el conocimiento de las ideas simples, el entendimiento humano es pasivo, se limita a recibirlas; pero en la elaboración de las ideas complejas, el entendimiento es activo, actúa combinando y relacionando ideas simples (OJO, explicar aquí con mucho cuidado el cierto innatismo que podría criticársele a Locke, innatismo en cuanto a la actividad a la hora de elaborar las ideas complejas).

Nuestro filósofo **DISTINGUE TRES CLASES DE IDEAS COMPLEJAS**: de **SUSTANCIAS**, de **MODOS** y de **RELACIONES**, de cada una de las cuales hace un minucioso estudio que no vamos a exponer aquí. Sólo vamos a detenernos brevemente en las ideas de sustancias. Éstas (la idea de hombre, de árbol, de piedra, etc.) son complejas, compuestas de una serie de cualidades o ideas simples. Tomemos una cosa, un objeto cualquiera, por ejemplo, una rosa. ¿Qué es lo que percibimos? Percibimos un cierto color, un volumen, una figura, un tamaño, un olor agradable, una sensación suave al tacto, etc.; en una palabra, un conjunto de sensaciones simples. Pero, ¿es esto en realidad la rosa? Todos, piensa Locke, nos sentiremos inclinados a contestar que no. El color, el olor, la figura, etc., no son la rosa: son el color de la rosa, el olor de la rosa, etc. ¿Qué es, entonces, la rosa, aparte de estas cualidades sensibles? Puesto que lo único que percibimos es el color, el olor, etc., hemos de confesar que no sabemos qué es la rosa, que suponemos que por debajo de estas cualidades hay algo misterioso que le sirve de soporte. La sustancia, el soporte de las cualidades es, según Locke, incognoscible, es (en expresión suya) un **“NO SÉ QUÉ”**. Así pues, no conocemos la sustancia, no sabemos qué es la rosa. Indudablemente, ese trozo de materia ha de tener una determinada estructura, en virtud de la cual siempre posee esas cualidades, esas propiedades y no otras. Pero esta estructura nos es igualmente desconocida. La consecuencia del empirismo de Locke es que no conocemos el ser de las cosas, conocemos sólo aquello que la experiencia nos muestra, es decir, un conjunto de cualidades sensibles. **LA EXPERIENCIA ES, PUES, EL ORIGEN Y TAMBIÉN EL LÍMITE DE NUESTRO CONOCIMIENTO.**

Para terminar, decir que por la misma razón que a Descartes, es decir, por considerar que el objeto del conocimiento son las ideas, también a Locke se le planteó el problema de la existencia de la realidad. Y, al igual que Descartes, Locke nunca dudó de que existiera una realidad distinta de nuestras ideas. Su misma noción de idea, como representación de la realidad, implica que existe una realidad de la cual la idea es imagen. Al tratar el tema de la existencia de lo real, Locke distingue –siguiendo a Descartes- tres grandes ámbitos:

el yo, Dios y los cuerpos. **DE LA EXISTENCIA DEL YO TENEMOS CERTEZA INTUITIVA** (en este punto sigue la teoría cartesiana y su célebre afirmación “*pienso luego existo*”); **DE LA EXISTENCIA DE DIOS TENEMOS CERTEZA DEMOSTRATIVA** (la existencia de Dios puede ser demostrada utilizando el principio de causalidad, Dios es la causa última de nuestra existencia); **DE LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS TENEMOS CERTEZA SENSITIVA** (la existencia de los cuerpos está razonablemente atestiguada, ya que nuestras sensaciones son producidas por ellos). Obsérvese, más adelante lo veremos en Hume, que tanto la existencia de Dios como la existencia de los cuerpos son afirmadas en virtud de un razonamiento causal: Dios es la causa última de nuestra existencia y los cuerpos son la causa de nuestras sensaciones.

#### □ HUME Y LA CONSUMACIÓN ESCÉPTICA DEL EMPIRISMO

Hume no estaba satisfecho con el uso que Locke le dio al término “idea”, con el que se refería a todo lo que conocemos (el color que vemos, el dolor que sentimos, eran denominados ideas por Locke). Por ello, Hume reservó el término “idea” para designar solo ciertos contenidos del conocimiento. Así dice, vea el lector esta página y cierre a continuación los ojos tratando de imaginarla. En los dos casos estará percibiendo (o conociendo), si bien entre ambos existe una notable diferencia: la percepción de la página es más viva cuando la vemos que cuando la imaginamos. Hume denomina al primer tipo de percepción **IMPRESIONES** (conocimiento por medio de los sentidos), y al segundo tipo **IDEAS** (representaciones o copias de las impresiones en el pensamiento). Las ideas son más débiles, menos vivas que las impresiones. Además, las ideas siempre proceden de las impresiones, son imágenes o representaciones suyas.

Además de la diferenciación entre impresiones e ideas, como elementos del conocimiento, Hume introduce una importante clasificación relativa a los modos de conocer. Según esta distinción, nuestro conocimiento es de dos tipos: **conocimiento de relaciones entre ideas** y **conocimiento factual, de hechos**.

Conocimiento de relaciones entre ideas: tomemos la siguiente proposición: “El todo es mayor que sus partes”. Este conocimiento nada tiene que ver con los hechos, con lo que suceda en el mundo, es independiente de que haya todos y haya partes; sean cuales sean los hechos, esta proposición es verdadera. Este conocimiento no se refiere a hechos sino a la relación existente entre las ideas de todo y de parte. Aunque estas ideas (como



todas) procedan en último término de la experiencia, la relación entre las mismas es independiente de los hechos. A este tipo de conocimiento pertenecen la lógica y la matemática. Las relaciones entre ideas se formulan en proposiciones analíticas y necesarias.

Aparte de las relaciones entre ideas, nuestro conocimiento puede referirse a los hechos: el conocimiento que tengo de que ahora estoy leyendo, de que hace un rato estaba pensando en el fin de semana o de que si bebo demasiado me emborracho es un conocimiento factual, de hechos. El conocimiento de hechos nos informa de lo que pasa en el mundo, tiene contenido factual y su justificación está en la experiencia, en las impresiones; es decir, la experiencia es la justificación y límite del conocimiento de hechos. De este tipo de conocimiento nos ocuparemos a continuación.

Al clasificar los elementos del conocimiento en impresiones e ideas, Hume sienta las bases del empirismo más absoluto. Las consecuencias que se derivan de este planteamiento son más radicales en Locke. Con este planteamiento se introduce un criterio tajante para decidir acerca de la verdad de nuestras ideas. ¿Queremos saber si una idea cualquiera es verdadera? Muy sencillo: comprobemos si procede de alguna impresión. Si podemos señalar la impresión correspondiente, estaremos ante una idea verdadera; en caso contrario, estaremos ante una ficción. Nuestros conocimientos están, por lo tanto, limitados por las impresiones.

Así las cosas, aplicando este criterio en sentido estricto, nuestro conocimiento de los hechos queda limitado a las impresiones actuales (es decir, lo que ahora vemos, oímos, etc.) y a los recuerdos (ideas) actuales de impresiones pasadas (es decir, lo que recordamos haber visto, oído, etc.), pero no puede haber conocimiento de hechos futuros, ya que no poseemos impresión alguna de lo que sucederá en el porvenir (¿cómo vamos a poseer impresiones de lo que aún no ha sucedido?).

Ahora bien, en nuestra vida contamos constantemente con que en el futuro se producirán ciertos hechos: vemos caer la lluvia a través de la ventana y tomamos precauciones, pensando que la lluvia mojará; colocamos un recipiente de agua sobre el fuego esperando que se caliente. Sin embargo, sólo tenemos la impresión de la lluvia cayendo y del agua fría sobre la llama. ¿Cómo podemos estar seguros de que posteriormente tendremos las impresiones de los objetos mojados y del agua caliente? Hume observó que en todos estos casos (es decir, tratándose de hechos), nuestra certeza sobre lo que acontecerá en el futuro se basa en una **INFERENCIA CAUSAL**: estamos seguros de que las cosas bajo

la lluvia se mojarán (en vez de ponerse azules, por ejemplo) y de que el agua puesta al fuego se calentará (en vez de enfriarse más), basándonos en que el agua y el fuego producen esos efectos. La lluvia es causa, el fuego es causa, y sus efectos respectivos son el mojar y el calentar cuanto caiga bajo su acción. La idea de causa es, pues, la base de nuestras inferencias acerca de hechos de los que no tenemos una impresión actual.

Pero, ¿qué entendemos por causa?, ¿cómo entendemos la relación causa-efecto cuando pensamos que el fuego es la causa y el calor el efecto? Hume afirma que **ESTA RELACIÓN SE CONCIBE NORMALMENTE COMO UNA CONEXIÓN NECESARIA** (es decir, que no puede no darse) entre la causa y el efecto, entre el fuego y el calor: el fuego calienta necesariamente y, por tanto, siempre que pongamos agua en el fuego, aquella se calentará necesariamente.

No seamos, sin embargo, tan precipitadamente optimistas –dice Hume- y apliquemos el criterio antes expuesto a esta idea de causa. Decíamos que idea verdadera es la que corresponde a una impresión. Pues bien, ¿tenemos alguna impresión que corresponda a esta idea de conexión necesaria entre dos fenómenos? No, contesta Hume. A menudo vemos el fuego y observamos que aumenta la temperatura de los objetos situados junto a él, pero **NUNCA HEMOS OBSERVADO QUE EXISTA UNA CONEXIÓN NECESARIA** entre ambos hechos. Lo único observable es que entre ambos hechos se da una sucesión constante, que tras lo primero siempre sucede lo segundo. Que además de esta conexión constante exista una conexión necesaria entre ambos hechos es una suposición improbable. Y como nuestro conocimiento de los hechos futuros sólo tiene justificación si entre lo que llamamos causa y lo que llamamos efecto existe una conexión necesaria, resulta que, propiamente hablando, **NO SABEMOS** que el agua vaya a calentarse, **SIMPLEMENTE CREEMOS**, suponemos que sucederá así. Ahora bien, que nuestro pretendido conocimiento de los hechos futuros por inferencia causal no sea en rigor conocimiento sino suposición o **CREENCIA** (creemos que al agua se calentará), no significa que no estemos absolutamente seguros acerca de los mismos: todos tenemos certeza absoluta de que el agua de nuestro ejemplo se va a calentar. Según Hume, **ESTA CERTEZA PROVIENE DEL HÁBITO**, de la costumbre de haber observado en el pasado que siempre que sucede lo primero, sucede también lo segundo.

Nuestra certeza acerca de hechos no observados no se apoya, pues, en un conocimiento de éstos, sino en una creencia. En la práctica, piensa Hume, esto no es realmente grave, ya que tal creencia nos basta y nos sobra para vivir. Pero, ¿hasta dónde es posible

extender la certeza basada en la inferencia causal? El mecanismo psicológico mencionado (el hábito, la costumbre) es la clave que nos permite responder a esta pregunta. **LA INFERENCIA CAUSAL SOLAMENTE ES ACEPTABLE ENTRE IMPRESIONES:** de la impresión actual del fuego podemos inferir la inminencia de una impresión de calor, porque fuego y calor se nos han dado unidos repetidamente en la experiencia. Podemos pasar de una impresión a otra pero no de una impresión a algo de lo cual nunca hemos tenido experiencia.

Llegados a este punto, tomemos este criterio y apliquémoslo al problema de la existencia de una realidad distinta de nuestras impresiones y exterior a ellas. Según Locke, la existencia de los cuerpos como realidad distinta y exterior a las impresiones o sensaciones se justifica en una inferencia causal: la realidad extramental es la causa de nuestras impresiones. Pero esta inferencia es inválida, a juicio de Hume, ya que no va de una impresión a otra, sino de las impresiones a una pretendida realidad, que está más allá de ellas y de la cual no tenemos impresión o experiencia alguna. La creencia en la existencia de una realidad corpórea distinta de nuestras impresiones es, pues, injustificable apelando a la idea de causa. Con respecto a la existencia de Dios, Locke había utilizado el principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios. A juicio de Hume, esta inferencia también está injustificada por la misma razón, porque no va de una impresión a otra sino de nuestras impresiones a Dios, que no es objeto de impresión alguna.

Ahora bien, si la existencia de un mundo distinto de nuestras impresiones y la existencia de Dios no son racionalmente justificables, ¿de dónde vienen nuestras impresiones? (recuérdese que, para Locke, proceden del mundo exterior). El empirismo de Hume no permite responder a esta pregunta. Sencillamente, no lo sabemos ni podemos saberlo: pretender contestar a esta pregunta es querer ir más allá de nuestras impresiones y éstas constituyen el límite de nuestro conocimiento. **TENEMOS IMPRESIONES, NO SABEMOS DE DÓNDE PROCEDEN.** Eso es todo.

De las tres realidades o sustancias cartesianas (Dios, mundo y yo), nos queda sólo ocuparnos del yo como sustancia distinta de nuestras ideas o impresiones. La existencia de un yo, de una sustancia cognoscente distinta de sus actos, había sido considerada indubitable no sólo por Descartes, sino también por Locke. Y Hume no puede aplicar aquí su crítica de la idea de causa, ya que la existencia del yo no fue considerada por sus predecesores como resultado de una inferencia causal, sino como objeto de una intuición inmediata (*“pienso luego existo”*). Sin embargo, la crítica de Hume alcanza también a la reali-

dad del yo como sustancia, como sujeto permanente de nuestros actos psíquicos. La existencia del yo no puede justificarse apelando a una pretendida intuición, ya que sólo tenemos intuición de nuestras ideas e impresiones y ninguna impresión es permanente, sino que unas suceden a otras de manera ininterrumpida. Así lo expresa Hume:

*“El yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras ideas e impresiones se refieren. Si alguna impresión originara la idea del yo, tal impresión habría de permanecer invariable a través del curso total de nuestra vida, ya que se supone que el yo existe de este modo. Sin embargo, no hay impresiones constantes e invariables. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo”* (D. Hume, Tratado de la naturaleza humana, 1, 4, 6).

No existe, pues, el yo como sustancia distinta de las impresiones e ideas, como sujeto de los actos psíquicos. Esta tajante afirmación de Hume no permite explicar la conciencia que todos poseemos de nuestra propia identidad personal: en efecto, cada ser humano se reconoce el mismo a través de sus distintas y sucesivas ideas e impresiones. (La persona que está leyendo esta página tiene conciencia de ser la misma que antes estaba en el recreo; si solo hay conocimiento de impresiones e ideas, y éstas –la página, el recreo- son tan distintas entre sí, ¿cómo es que el sujeto tiene conciencia de ser el mismo?) Para explicar la conciencia de la propia identidad, Hume recurre a la **MEMORIA**. A juicio de Hume, gracias a la memoria reconocemos la conexión existente entre las distintas impresiones que se suceden; el error consiste en que confundimos sucesión con identidad. A pesar de que los principios de que parte le obligan a llegar a esta conclusión, Hume se dio cuenta de que su explicación no era plenamente satisfactoria, lo que le llevó a una actitud resignadamente escéptica.

Los principios empiristas de su filosofía llevan a Hume, en último término, al **FENOMENISMO** y al **ESCEPTICISMO**. El conocimiento humano es un entramado de impresiones e ideas que se asocian entre sí. Por lo que se refiere a las impresiones, ya hemos señalado que se trata de datos primitivos, elementos últimos, a los cuales no es posible encontrar explicación. No podemos encontrar ningún fundamento real de la conexión de las percepciones, ningún principio de unidad que sea distinto de ella mismas: no conocemos una realidad exterior distinta de las percepciones, ni tampoco una sustancia pensante o yo como sujeto de las mismas. Sólo conocemos las percepciones, la realidad queda reducida a éstas, a meros “fenómenos”, en el sentido etimológico del término (fenómeno es lo que aparece o se muestra). Éste es el sentido del fenomenismo de Hume. El fenomenismo lleva aparejada una actitud escéptica:

*En resumen –escribe Hume-, hay dos principios que no soy capaz de hacer consistentes y tampoco me es posible renunciar a ninguno de ellos: que todas nuestras percepciones son existencias distintas y que la mente no percibe ninguna conexión real alguna entre existencias distintas. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto algo simple e individual, o bien, si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, desaparecería la dificultad del caso. Por mi parte, he de solicitar que se me permita ser escéptico y he de confesar que esta dificultad excede mi capacidad de entendimiento”.*

(D. Hume. Tratado de la naturaleza humana, apéndice)

## □ EL CRITICISMO: KANT

### • LA REVOLUCIÓN COPERNICANA DEL CRITICISMO KANTIANO

La palabra fundamental para caracterizar la filosofía kantiana es “crítica”, de hecho sus tres obras fundamentales comienzan con la palabra “**CRÍTICA**”: Crítica de la Razón Pura, Crítica de la Razón Práctica y Crítica del Juicio. Kant considera que toda la filosofía anterior ha sido un “**ANDAR A TIENTAS**” y, por ello, la filosofía no es sino “**UN CAMPO DE BATALLA**” de cuya validez y objetividad está justificado dudar. Esta situación hace imprescindible una crítica que ponga de manifiesto el alcance, los límites y la objetividad del conocimiento humano. Hay que salir de la minoría de edad, hay que atreverse a saber y para esto hay que someter a crítica a la razón, es decir, hay que sentar a la razón ante el tribunal de la propia razón.

Ahora bien, para llevar a cabo esta tarea, solo queda abierto el camino de la crítica ya que el camino dogmático (Racionalismo) y el camino escéptico (Empirismo) han fracasado en su intento por mostrar la posibilidad, los límites y la objetividad del conocimiento humano. Por una parte, la razón dogmática de los racionalismos innatistas garantiza la universalidad y necesidad del conocimiento pero se trata de un conocimiento vacío de contenido porque no tiene en cuenta la experiencia. Es decir, es un conocimiento que presenta las dos notas que caracterizan el conocimiento científico, a saber; la universalidad y la necesidad; pero que, a diferencia del conocimiento científico, no nos proporciona información acerca del mundo. Por otra parte, la razón escéptica de los empiristas nos proporciona un conocimiento que nos ofrece información acerca del mundo, pero es un conocimiento que no es ciencia porque carece de la universalidad y necesidad que caracteriza al conocimiento científico, y ello porque el empirismo afirma que todo conocimiento procede de la experiencia y ésta nunca puede proporcionar la universalidad y

necesidad que caracteriza a la ciencia. Es más, para el empirismo, ningún conocimiento humano puede ser ciencia, todo conocimiento humano es creencia porque es probable pero nunca universal y necesario. Ante esta situación, Kant afirma que todo conocimiento científico para ser verdadero ha de cumplir dos requisitos:

- Ha de ser universal y necesario.
- Ha de proporcionarnos información acerca del mundo.

La filosofía racionalista no cumplía el segundo, mientras que los empiristas negaban la posibilidad del primero. Para solucionar esta situación Kant propone su **REVOLUCIÓN COPERNICANA** en el campo del conocimiento. Esta revolución consiste en suponer que son los objetos los que se acomodan a nuestra facultad cognoscitiva y no ésta la que se acomoda a los objetos. A juicio de Kant, el error fundamental de racionalistas y empiristas es haber creído que el sujeto cognoscente se acomoda al objeto conocido, cuando en realidad es al contrario. El sujeto kantiano no es un sujeto cargado de contenidos (ideas innatas) como el sujeto racionalista; pero tampoco es un sujeto pasivo meramente receptivo como el sujeto empirista. El sujeto kantiano es un sujeto activo que construye el objeto conocido, con palabras de Kant *“sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”*.

Kant está de acuerdo con Hume, él mismo dice que Hume lo despertó del sueño dogmático, en que **todo conocimiento COMIENZA CON la experiencia** pero, a diferencia de Hume, Kant afirma que **NO todo conocimiento PROCEDE DE la experiencia**. (En el orden temporal ningún conocimiento precede a la experiencia: todo conocimiento comienza con ella pero no todo procede de ella). Y no todo conocimiento procede de la experiencia porque el sujeto, según Kant, no recibe pasivamente los contenidos de la experiencia sino que el sujeto es activo al recibir dichos contenidos. Esta actividad consiste en que el sujeto impone, por así decirlo, al material de la experiencia sus propias formas cognoscitivas y, de esta forma, construye el objeto conocido. Esta actividad o construcción del objeto conocido no significa, sin embargo, que el sujeto cree los objetos a partir de la nada; el mismo Kant empieza afirmando que todo conocimiento **comienza con** la experiencia. Más bien, la actividad del sujeto hace referencia a que sólo es posible el conocimiento si el sujeto unifica y conforma los datos informes que se le dan en la experiencia. Así las cosas, para Kant, el conocimiento es el resultado de sintetizar lo dado en la experiencia y lo puesto por el sujeto. De ahí que todo conocimiento comience con la experiencia ya que solo ésta puede activar nuestra facultad cognoscitiva; pero no todo proceda de ella, ya que es el

sujeto el que construye el objeto de conocimiento, dando una forma a la materia informe de la experiencia.

Ahora bien, si todo conocimiento tiene su origen en la experiencia pero no se reduce a ella es posible el conocimiento científico, esto es, un conocimiento que nos aporte información sobre el mundo (experiencia) y que al mismo tiempo sea universal y necesario (lo que pone el sujeto). De hecho, Kant nunca dudó de la posibilidad de la ciencia, especialmente de la ciencia newtoniana por la que como todos los filósofos ilustrados sentía una gran admiración. Sin embargo, después de la crítica de Hume al principio de causalidad, necesitaba justificar por qué era posible la existencia de la ciencia. Así, en la Crítica de la Razón Pura Kant investiga dos cosas:

1. Cómo es posible la ciencia, Kant no se pregunta si es posible la ciencia puesto que para él es un hecho que es posible, sino que trata de poner de manifiesto en qué se fundamenta su posibilidad.
2. Si es posible la metafísica como ciencia. En el caso de la metafísica no hay que preguntar cómo es posible la metafísica como ciencia sino si es posible, porque de hecho hasta ahora la metafísica, a juicio de Kant, ha sido *“un campo de batalla”* pero no una ciencia.

Estas dos cuestiones las estudia Kant en la I parte de su Crítica de la Razón Pura, siguiendo este orden:

I. Doctrina trascendental de los elementos.

1. Estética trascendental (Sensibilidad)

2. Lógica trascendental

2.1. Analítica trascendental (Entendimiento)

2.2. Dialéctica trascendental (Razón)

Kant, antes de desarrollar su doctrina trascendental de los elementos del conocimiento, hace una introducción para explicarnos la distinción entre conocimiento puro y conocimiento empírico, conocimiento trascendental, tipos de juicios, etc. Explicaciones necesarias para entender su doctrina trascendental de los elementos. Veámoslas.

• **LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI**

Kant diferencia entre juicios **analíticos** y **sintéticos**. **Analítico** es aquel juicio cuyo predicado está contenido en el sujeto y, por tanto, basta con analizar el sujeto para darse cuenta de que el predicado le conviene necesariamente. Así, por ejemplo, el juicio *“Un todo es mayor que sus partes”* es un juicio analítico, porque basta con analizar el concepto

“*Todo*” para darse cuenta de que la relación entre el sujeto “*Todo*” y el predicado “*mayor que sus partes*” es necesaria. Estos juicios no nos dan información alguna o, como dice Kant, no son extensivos sino explicativos, es decir, no amplían nuestro conocimiento sino que se limitan a analizar el sujeto. Por su parte, **Sintético** es aquel juicio cuyo predicado no está contenido en la noción del sujeto. Estos juicios sí dan información o, como dice Kant, son extensivos, porque amplían nuestro conocimiento. (Ej: *Los cisnes son blancos*).

La clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos está hecha atendiendo a la relación que existe entre el sujeto y el predicado. Ahora bien, los juicios también pueden ser clasificados atendiendo al modo como conocemos su verdad. Según este criterio los juicios pueden ser **a priori** y **a posteriori**. Los **juicios a priori** son aquéllos cuya verdad es conocida independientemente de la experiencia, ya que su fundamento no se halla en ésta. Por el contrario, un **juicio es a posteriori** cuando su verdad es conocida a partir de la experiencia. Así, los juicios a priori son universales y necesarios, mientras que los juicios a posteriori no lo son porque la experiencia nunca puede darnos universalidad y necesidad, como mucha generalización inductiva. (inducción incompleta debido a los casos futuros).

Tradicionalmente se ha considerado que todos los juicios analíticos son a priori y que todos los juicios sintéticos son a posteriori (recordemos la clasificación de Hume de Relaciones de ideas y cuestiones de hecho). Los juicios analíticos a priori son universales y necesarios porque su verdad no depende de la experiencia pero no son extensivos, no nos proporcionan información, no hacen avanzar el conocimiento, se basan en el principio de contradicción. Estos juicios son los juicios de la matemática y de la lógica, decía Hume. Por otra parte, los juicios sintéticos a posteriori no son universales ni necesarios sino meramente contingentes y probables, su verdad depende de la experiencia, pero son los juicios que nos proporcionan información, que amplían nuestro conocimiento. Estos juicios son los juicios de las ciencias empíricas (Ciencias naturales), decía Hume.

Sin embargo, Kant afirma que existen juicios sintéticos a priori, que por ser sintéticos son informativos o extensivos y por ser a priori son universales y necesarios. Los juicios sintéticos a priori son precisamente los juicios que todas las ciencias tienen como principios. Los juicios sintéticos a priori son posibles gracias al giro copernicano de la filosofía kantiana. Ya hemos dicho que el sujeto kantiano es un sujeto activo, esta actividad consiste precisamente en que el sujeto aporta los elementos a priori del conocimiento. Expliquemos esto. Hemos dicho que el conocimiento científico es un conocimiento que nos proporciona información pero que, al mismo tiempo, es universal y necesario. Así pues,



este tipo de conocimiento sólo puede ser formulado en juicios sintéticos a priori, ya que son los únicos juicios que son, a la vez, informativos o extensivos y universales y necesarios. Esto quiere decir que las condiciones de posibilidad del conocimiento científico son dos:

1. La experiencia, para que sea un conocimiento extensivo.
2. Los elementos a priori del sujeto cognoscente, para que sea un conocimiento universal y necesario.

Como demostró Hume, el problema del conocimiento científico no es su contenido (experiencia) sino su universalidad y necesidad. **Kant soluciona este problema mediante su teoría del conocimiento trascendental.** Kant dice: *“Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”*. Es decir, los juicios de la ciencia son sintéticos a priori porque, por una parte, su contenido procede de la experiencia, y, por otra, la forma de conocer ese contenido es a priori. Esto significa que el sujeto cognoscente pone condiciones a priori que hacen posible el conocimiento. Estas condiciones a priori son denominadas, por Kant, condiciones trascendentales.

Pues bien, Kant estudia en su Crítica de la Razón Pura cuáles son las condiciones trascendentales o condiciones a priori del conocimiento, cómo funcionan y cuál es su límite. Así, la Crítica de la Razón Pura, que analiza el uso teórico de la razón pura, se presenta como una labor propedéutica o, como dice Kant, como un canon de nuestra facultad cognoscitiva y no como un organon. Es un canon y no un organon porque es una investigación que no se propone ampliar el conocimiento mismo sino simplemente analizarlo y mostrar su validez y alcance. De ahí que su nombre sea crítica, pues es análisis del conocimiento humano. En este análisis del conocimiento Kant pretende mostrar cuáles son las condiciones a priori o trascendentales del conocimiento teórico, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las ciencias y si es posible la metafísica como ciencia.

### • DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS

En la Crítica de la Razón Pura dentro de la primera parte que es la Doctrina trascendental de los elementos, podemos distinguir tres partes, que Kant denomina Estética trascendental, Analítica Trascendental y Dialéctica Trascendental. Estas tres partes corresponden a las tres facultades que Kant distingue en el hombre: Sensibilidad, Entendimiento y Razón. Es cierto que, propiamente hablando, sólo existen dos facultades

de conocimiento que son la Sensibilidad y el Entendimiento, pero dentro de éste distingue Kant dos tipos de actividad intelectual que el hombre realiza: juzgar (formular juicios) y razonar (enlazar unos juicios con otros formando razonamientos). A la capacidad de juzgar le reserva Kant el nombre de Entendimiento y a la facultad de razonar el nombre de razón. De ahí que Kant englobe el estudio de la Analítica Trascendental y la Dialéctica Trascendental bajo el nombre de Lógica Trascendental. Estas tres partes se corresponden con los tres tipos de conocimiento cuyo estudio interesa a Kant: el conocimiento matemático, el conocimiento físico-natural y el conocimiento metafísico. El plan de estas tres partes es el siguiente:

1. En la Estética Trascendental estudia Kant la Sensibilidad y muestra cuáles son las condiciones que hacen posible los juicios sintéticos a priori en las Matemáticas.
2. En la Analítica Trascendental, primera parte de la Lógica Trascendental, estudia el Entendimiento y muestra cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Física.
3. En la Dialéctica Trascendental, segunda parte de la Lógica Trascendental, estudia la Razón y muestra por qué la Metafísica no es posible como ciencia, es decir, por qué en ella no son posibles los juicios sintéticos a priori.

- **LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL: LA SENSIBILIDAD**

Kant distingue dos fuentes del conocimiento que *“proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: La sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos”*. En la Estética trascendental Kant analiza la sensibilidad como facultad del conocimiento en su aspecto sensible. Pues bien, el conocimiento en su aspecto sensible es intuición, que puede ser externa o interna. Con la primera aprehendemos los objetos externos, con la segunda nuestros estados anímicos. La intuición puede ser empírica o pura, aquélla se refiere a un objeto mediante la sensación, ésta no es más que la forma de la sensibilidad (espacio y tiempo) en cuanto intuida. Kant distingue la materia de la forma del fenómeno u objeto de la intuición empírica. La materia es la sensación misma, la forma es el medio por el que organizamos la diversidad del fenómeno, esta forma reside en nosotros, es a priori. Kant observa que *“jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él”*. El espacio es la forma a priori de los fenómenos externos y el tiempo de los internos y, mediatamente, de los externos: podemos concebir el tiempo sin fenómenos, pero los fenómenos sólo son concebibles en el tiempo.

Así pues, espacio y tiempo son las condiciones a priori de la sensibilidad, es decir, son formas inherentes no a los objetos sino al sujeto que los intuye; y de ello deriva el carácter fenoménico de nuestro conocimiento. Lo que intuimos no es tal y como lo intuimos, sólo conocemos fenómenos no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente, lo que Kant denomina noúmeno o cosa en sí. Kant denomina al espacio y al tiempo, condiciones trascendentales del conocimiento en su aspecto sensible, **formas a priori de la sensibilidad** y también **intuiciones puras**. Formas significa que espacio y tiempo no son contenidos o materia de sensaciones sino que son la forma o el modo como percibimos todas las sensaciones: los colores, los sonidos, etc. son siempre percibidos **EN** el espacio y **EN** el tiempo. A priori significa que no proceden de la experiencia sino que la preceden, no temporalmente, sino como condiciones para que ésta sea posible.

Al afirmar que son intuiciones, Kant pretende subrayar que no son conceptos del entendimiento. En efecto, Kant, siguiendo la lógica tradicional, afirma que los conceptos se caracterizan porque pueden ser aplicados a una multiplicidad de individuos (por ejemplo, el concepto hombre se aplica a todos los individuos humanos). Sin embargo, el espacio y el tiempo son únicos, no hay más que un espacio y un tiempo; no hay una pluralidad de espacios y tiempos, sino partes de un espacio único e intervalos de un tiempo único. Por otra parte, al afirmar que son puras, Kant pretende subrayar que no se derivan de la experiencia. El término “puro” significa en Kant **vacío de contenido empírico**. Espacio y tiempo son intuiciones puras porque son intuiciones que carecen de contenido o materia, a diferencia de las intuiciones empíricas en las que se nos dan los fenómenos, cuya materia es *“lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación”*. Así, los juicios sintéticos a priori son posibles en las matemáticas porque el espacio y el tiempo son intuiciones puras.

- **ANALÍTICA TRASCENDENTAL: EL ENTENDIMIENTO**

Una vez analizados, en la estética trascendental, cuáles son los elementos a priori del conocimiento en su aspecto sensible, Kant estudia en la analítica trascendental cuáles son los elementos a priori del conocimiento en su aspecto intelectual y para ello estudia el entendimiento como facultad que se encarga del conocimiento en su aspecto intelectual. Según Kant, el conocimiento procede de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento; la primera intuye y el segundo entiende; pero ambas funciones son indispensables, ya que el conocimiento no puede surgir de una sola sino de la unión de ambas, así lo expresa Kant:

*“Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos*

*son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos”.*

Aunque el conocimiento surge de la unión de la sensibilidad y el entendimiento, podemos separar las funciones de una y otra, y hablar del conocimiento en su aspecto sensible y del conocimiento en su aspecto intelectual, teniendo claro que se trata de un único conocimiento considerado bajo distintos aspectos. Pues bien, si la forma propia de conocer de la sensibilidad como facultad del conocimiento en su aspecto sensible era la intuición, la forma de conocer del entendimiento como facultad del conocimiento en su aspecto intelectual es el conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo. El entendimiento es la facultad de juzgar, ya que es la facultad de pensar y pensar es conocer mediante conceptos. Los conceptos, al igual que las intuiciones, pueden ser puros o empíricos. Los conceptos empíricos son aquéllos que proceden de la experiencia a partir de la observación de las características comunes de ciertos individuos. Por el contrario, los conceptos puros o categorías no proceden de la experiencia, son a priori; esto significa que son las condiciones trascendentales que hacen posible que los fenómenos intuidos a través de la sensibilidad sean pensados por el entendimiento. Del mismo modo que los fenómenos son siempre intuidos en el espacio y en el tiempo, son siempre pensados, entendidos o juzgados de acuerdo con las categorías o conceptos puros. Mientras que las intuiciones puras son las formas del conocer en su aspecto sensible; las categorías o conceptos puros son las leyes del conocer en su aspecto intelectual, las leyes del juzgar o pensar.

Kant estaba completamente seguro de haber hallado cuántos y cuáles son los conceptos puros o categorías porque los había descubierto por un procedimiento riguroso e infalible. Este procedimiento es el siguiente: puesto que la función fundamental del entendimiento es formular juicios, es decir, unificar y coordinar (sintetizar) los datos de las intuiciones sensibles por medio de juicios, habrá tantas maneras o formas de unificar y sintetizar esos datos como formas posibles de juicios. O lo que es lo mismo, habrá tantos conceptos puros o categorías como formas de juicios. Así pues, Kant recurre a la Lógica y pone de manifiesto que los juicios pueden ser:

JUICIOS	CATEGORÍAS
1. ATENDIENDO A LA CANTIDAD	
Universales	Unidad
Particulares	Pluralidad
Singulares	Totalidad
2. ATENDIENDO A LA CUALIDAD	
Afirmativos	Realidad
Negativos	Negación
Indeterminados o indefinidos	Limitación
3. ATENDIENDO A LA RELACIÓN	
Categóricos	Sustancia
Hipotéticos	Causa
Disyuntivos	Comunidad
4. ATENDIENDO A LA MODALIDAD	
Problemáticos	Posibilidad
Asertóricos	Existencia
Apodícticos	Necesidad

Que las categorías sean éstas y sólo estas doce ha sido a menudo criticado por los comentaristas de Kant. Sin embargo, lo importante no es el número sino el papel que desempeñan en la actividad intelectual. Y, como hemos dicho, las categorías son las condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento en su aspecto intelectual. Esto significa que el entendimiento sólo puede juzgar o pensar los fenómenos por medio de las categorías; pues gracias a las categorías el entendimiento unifica y sintetiza la pluralidad de los datos obtenidos en la intuición sensible. Elimínese esta función unificadora del entendimiento a través de las categorías y no quedará más que un conjunto de intuiciones sensibles inconexas que no son conocimiento. (Ejemplo: puzzle).

Desde estos presupuestos, el principio de causalidad recibe una explicación totalmente opuesta a la que le había dado Hume. Éste había negado la universalidad y necesidad de este principio porque se obtenía a partir de la experiencia y ésta nunca nos da universalidad y necesidad. Hume creía que el principio de causalidad era una ley del reino del ser, es decir, que la sucesión causa-efecto estaba en las cosas. Sin embargo, Kant dirá que el principio de causalidad o la categoría de causa no pertenece al reino del ser sino que es una ley del reino del pensar; es decir, sólo podemos pensar siguiendo la

categoría causa-efecto como ley mediante la cual el entendimiento sintetiza los datos de las intuiciones empíricas. Y como es una ley o categoría a priori, esto es, que no procede de la experiencia, es universal y necesaria. Es más, no sólo no procede de la experiencia sino que es la posibilidad del conocimiento de los fenómenos; sin ella no habría conocimiento sino una rapsodia de percepciones sin conexión. Si la categoría de causa no perteneciera al sujeto sino al objeto, ni siquiera sería posible el conocimiento como probabilidad y creencia del que habla Hume, sólo habría intuiciones empíricas aisladas.

Así pues, los diversos modos o leyes mediante las que el intelecto unifica y sintetiza son los doce conceptos puros o categorías, que no son *leges entis* (leyes del ser) sino (leyes del pensar) *leges mentis*. En lugar de leyes o modos de ser, se convierten en leyes o modos de funcionar el entendimiento. Esto significa que las categorías o conceptos puros no son contenidos sino leyes, modos o formas sintetizadoras, son vacíos. Así como el espacio y el tiempo son meras formas a priori que necesitan de una materia sensible para que la sensibilidad intuya los fenómenos; los conceptos puros o categorías son meros modos a priori que necesitan de la materia o los datos de las intuiciones empíricas de la sensibilidad para que el entendimiento comprenda, juzgue o sintetice los fenómenos, siendo el resultado de esta síntesis el conocimiento. Esto significa que las categorías sólo pueden ser fuente de conocimiento aplicadas a los datos empíricos intuidos espacio-temporalmente; es decir, las categorías no tienen aplicación válida ni legítima más allá de los fenómenos, de lo dado en la experiencia.

Al igual que las cosas para ser conocidas en su aspecto sensible (intuidas) deben someterse a las formas a priori de la sensibilidad, para ser pensadas han de someterse necesariamente a las leyes del entendimiento o categorías. El sujeto al intuir sensiblemente las cosas las espacializa y las temporaliza y al pensarlas las ordena y sintetiza conceptualmente según los modos que son propios del entendimiento. Los conceptos puros o categorías son, pues, las únicas condiciones en que es posible pensar algo en cuanto objeto de experiencia, así como el espacio y el tiempo son las únicas condiciones en las que es posible intuir algo en cuanto objeto de experiencia.

Llegamos así a la respuesta definitiva al problema: los juicios sintéticos a priori son posibles porque el sujeto cognoscente posee las formas a priori de la sensibilidad y, además, porque el entendimiento lleva a cabo una actividad unificadora y sintetizadora que se realiza a través de las categorías. El principio supremo de la unificación es la

autoconciencia, lo que Kant llama la apercepción, es decir, el acto por el que el sujeto produce la unidad de la experiencia, esta unidad suprema es la que refiere al yo todas sus percepciones. Kant lo expresa así:

*La unificación, empero, no está en los objetos ... se trata únicamente de una función del intelecto, el cual no es más que la facultad de unificar a priori y de someter a la unidad de la apercepción la multiplicidad de representaciones dadas; éste es el principio supremo de todo conocimiento.*

La explicación que da Kant en la *Analítica Trascendental* de cómo se aplican las categorías a las intuiciones empíricas de la sensibilidad dando lugar a la síntesis cuyo resultado es el conocimiento objetivo, universal y necesario es compleja, extensa y complicada y no nos vamos a detener en ella. Únicamente apuntaremos que la vinculación entre los fenómenos (datos informados por el espacio y el tiempo) que proceden de la sensibilidad y las categorías del entendimiento son obra de lo que Kant llama la *Imaginación Trascendental*, que actúa a través de sus esquemas trascendentales.

### • LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LA RAZÓN

En esta última parte de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant va a variar el sentido de la pregunta que se hacía en las partes anteriores, y esa variación va a señalar ya la orientación de su respuesta. Ya no se va a preguntar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la *Metafísica*, sino si son posibles los juicios sintéticos a priori en la *Metafísica*, o lo que es lo mismo, si la *Metafísica* es posible como ciencia. Y la respuesta a esta pregunta es, según Kant, negativa. En la dialéctica trascendental Kant pone de manifiesto que la metafísica no es posible como ciencia e investiga la naturaleza y el funcionamiento de la Razón. El término Razón posee en Kant dos significados:

- ✓ Un significado general que indica la facultad cognoscitiva en general, y
- ✓ Un significado específico, que es el que estudia en la dialéctica trascendental, y que hace referencia a la razón en cuanto facultad de razonar o formar razonamientos, es decir, enlazar unos juicios con otros.

Con la razón, afirma Kant, concluye el dinamismo del conocimiento humano: “*Todo nuestro conocimiento comienza con los sentidos, pasa de éstos al entendimiento, y termina con la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar*”. La razón es, por tanto, la facultad de la SUPREMA UNIFICACIÓN del conocimiento. Pero no unifica ningún objeto o contenido

propio, sino que su función es “reducir la enorme variedad de los conocimientos del entendimiento al menor número de principios, con el fin de producir la suprema unidad de los mismos”. De ahí que la razón sea llamada por Kant “la facultad de los principios”:

*Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento.*

Los PRINCIPIOS de la razón son CONDICIONES primeras, las cuales –justamente por ser primeras- son incondicionadas. Es decir, la razón unifica los conocimientos del entendimiento remitiéndolos a algo absolutamente primero e incondicionado en lo que “hay que detenerse”. Tales incondicionados son llamados por Kant IDEAS. Por tanto, no son juicios o proposiciones, sino conceptos a priori, a los que también llama “conceptos puros de la razón” e “ideas trascendentales”. Las IDEAS para Kant son únicamente CONCEPTOS QUE FIJAN UN LÍMITE AL CONOCIMIENTO Y TIENEN SÓLO VALOR METÓDICO. Las ideas son tres: ALMA, MUNDO y DIOS. Su derivación se hace a partir de las clases de razonamientos (igual que la derivación de las categorías se hace a partir de la tabla de juicios). Hay tres clases de razonamientos: categórico, hipotético y disyuntivo a los que corresponden las ideas de Alma, Mundo y Dios, respectivamente. Estas ideas de Alma, Mundo y Dios permiten unificar todos los fenómenos que el entendimiento estructura mediante las categorías. Todos los fenómenos de la experiencia interna se unifican mediante la idea de Alma; todos los fenómenos de la experiencia externa se unifican mediante la idea de Mundo y ambas esferas se reducen a una mediante la idea de Dios.

Ahora bien, mediante las ideas **podemos PENSAR** la totalidad de los fenómenos, **pero NO podemos CONOCER** esa totalidad unificada en la realidad del alma, del mundo y de Dios. Ello se debe a que no poseemos intuición alguna de tales realidades (toda intuición es intuición sensible –según Kant- y sólo alcanza a los fenómenos, no a las cosas en sí). En conclusión, la razón es una facultad de unificación mediante ideas pero ella misma NO CONOCE NADA. Únicamente puede PENSAR lo que unifica como si fuese un objeto real. Las ideas son únicamente conceptos puros sin referencia alguna a la experiencia. la regla de uso de las ideas es: no referirlas nunca a la experiencia, utilizarlas únicamente para unificar los conocimientos del entendimiento.



Al examinar la posibilidad de la Metafísica, Kant divide la Metafísica en tres disciplinas fundamentales: la Psicología, que estudia el yo; la Cosmología que estudia el Mundo; y la Teología Natural que se ocupa de Dios. La Metafísica trata de conocer el yo, el mundo y Dios; y ninguno de estos tres objetos forma parte del mundo sensible, del fenómeno; y, ya ha dejado establecido que no hay ciencia (conocimiento teórico) más allá del fenómeno. Es imposible un conocimiento teórico de las cosas en sí mismas (los noúmenos) y, en concreto, del alma, del mundo (como totalidad) y de Dios; ya que no poseemos intuición alguna de tales objetos. La única intuición que poseemos es la sensible, que sólo nos da a conocer los fenómenos de la Naturaleza. En esta cuestión, Kant se muestra de acuerdo con los empiristas: la experiencia sensible es el límite de todo conocimiento posible. Y así, cuando la metafísica procede a hacer demostraciones mediante el principio de causalidad, comete una gran falacia: hace un USO ILEGÍTIMO DE LAS CATEGORÍAS, al aplicar a las cosas en sí mismas lo que sólo puede ser referido a los fenómenos.

Así pues, la metafísica es imposible como ciencia. Sin embargo, como “tendencia natural” resulta absolutamente inevitable, por más que la crítica prevenga contra ella. La razón de esta inevitabilidad –que conduce al hombre a vivir en una permanente “ilusión”- radica en el hecho de que las categorías del entendimiento no depende, de por sí, de la sensibilidad, lo cual las hace aparecer como también aplicables, más allá de la sensibilidad, a las cosas en sí mismas. Ahora bien, si la metafísica no es posible como ciencia, cabe entonces preguntarse qué función tienen las ideas de la razón pura. Desde luego, no nos sirven para conocer nada y Kant señala que el mundo que con ellas se construye “ni puede ser confirmado por la experiencia, ni tampoco refutado por ella”. Sin embargo, las ideas poseen un USO REGULATIVO de la investigación o conocimiento de la naturaleza, en un doble sentido:

1. NEGATIVAMENTE, señalan los LÍMITES que no se pueden traspasar (no aplicar las categorías a los noúmenos).
2. POSITIVAMENTE, impulsan a ampliar el campo de la investigación hacia nuevas experiencias y hacia una mayor conexión de las mismas. En este sentido, las ideas se convierten en IDEALES que impiden detenerse a la investigación.

Una amplia parte de la Crítica de la Razón Pura se dedica a hacer una crítica de la Psicología Racional, la Cosmología y la Teología Natural. El sentido de esta crítica es hacer ver que el uso ilegítimo de las categorías del entendimiento conduce a argumentos

falaces y contradicciones. Así, la Psicología ha incurrido en PARALOGISMOS, la Cosmología en ANTINOMIAS y la Teología natural ha utilizado ARGUMENTACIONES LÓGICAMENTE INCORRECTAS para afirmar la existencia de Dios, que no se puede demostrar con argumentos que se apoyen en la experiencia y tampoco con argumentos que partan del pensamiento. El motivo se encuentra, según Kant, en que la razón es una facultad sintetizante, una facultad que tiende a unir y que, aunque sólo funciona legítimamente cuando recae sobre el material dado por la experiencia, como es incansable en su afán de sintetizar, se sale de los límites de la experiencia y llega a esas síntesis o uniones totales que son los objetos de la Metafísica: Yo, Mundo y Dios.

Así las cosas, no podemos tener conocimiento científico del Yo, del Mundo ni de Dios, porque no son objetos de experiencia y el conocimiento científico está limitado a la experiencia. Esto implica que, a lo largo de la historia, los filósofos, al pretender hacer de la Metafísica una ciencia, hayan caído en contradicciones y trampas lógicas continuas.

Kant ha demostrado que la capacidad de la razón humana se limita, desde el punto de vista del conocimiento científico (teórico), al horizonte de la experiencia. Sin embargo, el hombre posee una tendencia natural e irrefrenable a ir más allá de la experiencia, que responde a una necesidad específica de la razón y a una exigencia que forma parte de la naturaleza misma del hombre en cuanto hombre. No obstante, cuando la razón intenta ir más allá de la experiencia cae en un error y se forma ilusiones involuntarias. Kant ha tratado de mostrar cuáles son estos errores y por qué son cometidos, para así disciplinar a la razón en sus excesos. Kant denomina dialéctica a estas ilusiones de la razón y también al estudio crítico de las mismas.

Las ideas de la razón (Alma, Mundo y Dios) son realidades con sentido, PENSABLES, pero no por eso cognoscibles. La razón las constituye como verdaderos ideales. Son verdaderos ideales de la razón, en cuanto que parece razonable que existan esas realidades que puedan ser condición de la experiencia, tanto interna como externa, así como de la totalidad de los fenómenos. Pero ello no quiere decir que podamos conocerlas científicamente. Kant señala que será por la razón práctica y a partir del hecho de la moralidad donde podrá decirse algo de ellas. La metafísica toma estos ideales, que se originan en una ilusión trascendental, como objetos de experiencia. Ése es su fallo.