

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



LAS NOCIONES DE “CIENCIA”, “CONOCIMIENTO” Y “RAZÓN” DE
VOLTAIRE A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE KANT

Trabajo recepcional que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: Lic. Jesús Octavio Corona Ochoa

Director: Mtro. José Alejandro Fuerte

Tlaquepaque, Jalisco. Septiembre de 2016.

Resumen

A lo largo de la historia de la filosofía la noción “conocer” ha significado diferentes cosas. Se ha dicho que conocemos a través de la observación sensorial, Platón diría que a través de ideas arquetípicas que trascienden la sensibilidad, Descartes diría que a través del pensamiento que accede a un orden trascendente, los filósofos medievales dirían que a través de las facultades cognoscitivas que Dios puso en el alma, algunos han considerado que sea a través de contenidos innatos, la perspectiva positivista diría que a través del método científico, otros que a través de la deducción y la inducción. Nuestra concepción actual, que se supone es producto de la crisis de la razón moderna, está determinada por una perspectiva del conocimiento en la que predomina la “cientificidad” como el canon del saber verdadero; esta concepción es la que se reproduce en las escuelas de todos los niveles. Este ensayo ofrece una reflexión sobre las nociones de “conocimiento”, “ciencia” y “razón” en la Modernidad y especialmente en la *Crítica de la Razón Pura*, a modo de crítica de nuestra concepción actual.

Palabras clave: Conocimiento, ciencia, razón, realismo, empirismo, racionalismo, metafísica, *Crítica de la Razón Pura*.

Agradecimientos

A mis padres, por ser pan y raíz.

A mi esposa, por ser lanza y estrella.

La Razón. ¿Y qué ha adelantado en fin la Razón en tantos siglos, cómo ésta ha averiguado la naturaleza de Dios, sus atributos, y la adoración que se le debe? ¿Ha llegado acaso a fijar la verdadera esencia del Ente necesario; a mostrar al hombre un cierto y único fin; a señalarle medios estables que le encaminen a él; a determinar, en suma, qué lugar tiene la criatura racional en el Universo; para qué nace, para qué vive, para qué muere, para qué raciocina, medita, reflexiona, examina; por qué se engaña, se aíra, se aflige, se alegra?

Juntad a todos los Filósofos de la tierra, a las más sutiles y ejercitadas Razones: preguntadles sobre cada uno de estos puntos, cuya recta, y cabal noticia es el apoyo de la felicidad humana. ¿Se concertarán en sus decisiones? Pobres de los hombres si hubieran de colocar en ollas la certeza de su felicidad. ¿Pues qué ridícula sabiduría es ésta, que en vez de asegurar al entendimiento, le llena de dudas; que en lugar de prescribir al hombre una regla cierta que le encamine, le mete en el laberinto de mil opiniones que se destruyen mutuamente; y que debiendo manifestar la uniformidad y fuerza de la Razón, manifiesta su debilidad y sus incertidumbres? He aquí que dispongo someterme a las grandes luces de los Filósofos. Yo indubitablemente he nacido al mundo para sujetar mis obras a un orden particular acomodado a mi naturaleza. ¿Cuál es, pues, este orden? El uno me dirá que el interés personal es la regla cierta que debo seguir; el otro que debo hacerme bruto; éste que debo obedecer el impulso de las pasiones; aquél que debo acomodarme a la ordenación general. Unos me dicen que tengo alma; otros que no la tengo; otros que no se sabe si la tengo; otros que importa poco que la tenga; acá oigo Optimismo, allá Materialismo, acullá Naturalismo, por aquí Teísmo, por allí Fatalismo, y otros cien ismos que me hacen andar de aquí para allí, sin saber en fin a donde tengo que ir a parar, ni a que he de atenerme. ¿Cosas de tan poco momento les parecen a estos hombres la religión y las obligaciones de la racionalidad, que las hacen consistir en opiniones ridículas y contradictorias? La felicidad humana ni puede, ni debe estribar en opiniones: estribando en ellas, no es ya felicidad, sino tormento y martirio y congoja, y angustia, y un estar en continua aflicción y disgusto. Poco le importa al hombre no saber la esencia de la luz o del aire, porque ni el aire ni la luz son el fin del hombre: pero impórtale mucho saber cómo debe obrar, a dónde camina y cuál y cómo es el objeto de sus acciones, porque si lo ignora, jamás acertará a cumplir con el orden establecido en su naturaleza peculiar.

Voltaire. Diccionario Filosófico.

Contenido

Introducción	1
Primera Parte: El contexto de la filosofía kantiana	6
Dos perspectivas sobre la relación Antigüedad-Modernidad.....	8
1. La perspectiva más generalizada: Los temas de la Modernidad de acuerdo con Voltaire	8
2. Una perspectiva alternativa.....	21
Resumen de la primera parte.....	39
Segunda Parte: Sobre la cuestión del conocimiento en la historia de la filosofía..	42
1. Los filósofos naturalistas, el realismo y el realismo metafísico	43
2. Idealismo y Metafísica del ser	44
3. Ontoteología.....	46
4. Racionalismo y Empirismo	49
5. Resumen de la segunda parte.	56
Tercera Parte. Conocimiento, Ciencia y Razón en la <i>Crítica de la Razón Pura</i>	58
1. La noción de lo “a priori” y la totalidad de la experiencia.....	63
2. La noción de “ciencia”	67
3. La noción de “conocimiento”	69
4. La noción de “razón”	73
5. La estructura de la Crítica	76
6. Estética Trascendental.....	77
7. Analítica Trascendental.....	78
8. Dialéctica Trascendental	80
Conclusiones.....	82
Fuentes Documentales	89

Introducción

¿Cómo conocemos?, o mejor aún, cuando buscamos saber ¿para qué lo hacemos?, ¿por qué queremos saber? Ésta es la pregunta central de nuestro ensayo. La respuesta que más nos ha gustado es aquella dada por Kant en el siglo XVIII: *Sapera aude*, que es el lema de la Ilustración y significa atreverse a saber; atreverse a dejar la minoría de edad para valerse por sí mismo, o mejor, conocer para liberarse de la autoridad que administra el conocimiento.

Se trata de una respuesta que busca la armonía entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Encontramos esta respuesta a partir de la lectura de algunos comentaristas de Kant que emprendieron lo que se ha llamado la “segunda vuelta a Kant”:

Hubo una célebre “vuelta a Kant” a comienzos de nuestro siglo; que recuperó el justo equilibrio de razón y experiencia en el ámbito teórico y ha permitido el desarrollo de la epistemología vigente. Ha habido, más recientemente, otra recuperación del interés por el Kant pionero de una armonía de los usos teórico y práctico de la razón, tal que propicie un primado de la dimensión ética. Éste es el Kant del que más necesitamos hoy: el transmisor del mensaje humanista, que es la más valiosa herencia de la Ilustración; la que nos puede salvar, en nuestra situación moderna avanzada, del peligroso predominio unilateral de la razón instrumental, haciéndonos encontrar un norte realmente humano para la civilización tecnológica.¹

Consideramos que esta segunda vuelta tiene un mensaje de gran riqueza para nuestra situación actual. Sobre todo si reconocemos que en nuestros días se ha vuelto una necesidad urgente reconocer el camino que siguen las disciplinas científicas para generar hipótesis, leyes, explicaciones y teorías sobre el mundo. Así como algunos intelectuales de la Época Moderna concibieron que el pensamiento científico los liberó del oscurantismo de la Antigüedad, igualmente hoy seguimos pensando en la investigación científica como fuente segura de progreso, sobre todo, como solución a las grandes problemáticas que nos

¹ Dulce María Granja Castro. Prólogo a *Kant en Español*. UAM/UNAM: México, 1997.

aquejan como sociedad: degradación del medio ambiente, hambruna, enfermedad, etc.

Esta urgente necesidad se ha hecho patente en los programas educativos más recientes en las universidades, que siguen la lógica de que enseñar a conocer es enseñar a investigar científicamente. En nuestra opinión, esta lógica se ha promovido sin un análisis suficiente sobre la relación que puede haber entre la ciencia, el conocimiento y el desarrollo social (o mejor dicho, sobre el bienestar humano).

El abordaje de esta cuestión nos condujo a buscar una forma de conceptualizar las nociones de “ciencia”, “conocimiento” y “bienestar” para así poderlas relacionar; lo que después dio pie a este ensayo, que se centra, desde nuestra experiencia como docentes, en el reconocimiento de que la labor de la educación, que enseña a investigar (a generar conocimiento) y a seguir el camino de la ciencia, no considera dos dimensiones del saber que, de acuerdo con Kant, son imprescindibles: las dimensiones metafísica y ética.

Elegimos a Kant porque su investigación sobre la naturaleza de la ciencia y los límites del conocimiento se emprende como consecuencia o como una necesidad derivada de una preocupación mayor que es la posibilidad de la fundamentación de la metafísica. Por eso consideramos a este filósofo como punto de partida, para explicitar la importancia de que un análisis sobre el vínculo entre conocimiento, ciencia y bienestar contemple nuestra innegable necesidad de formularnos preguntas sobre el sentido del mundo, sobre su origen, su finalidad, sobre la libertad, en suma, sobre los temas de la metafísica.

Esto nos llevó a agregar una noción más al análisis del presente ensayo, la noción de “razón”. Esto porque de acuerdo con Kant, no podemos usar la invaluable ayuda de la experiencia sensible para recorrer los oscuros senderos de la metafísica. Entonces, de acuerdo con él, es necesario averiguar si contamos con otra facultad que nos permita conocer legítimamente los objetos metafísicos.

De manera general, este ensayo pretende interpretar el sentido de las nociones de “ciencia”, “conocimiento” y “razón” en la obra principal de Kant la *Critica de la Razón Pura*. Esto, como ya se dijo, con la pretensión de analizar el vínculo entre el conocimiento, la ciencia y el bienestar humano. Vínculo que, consideramos, debería ser planteado sin olvidar las dimensiones metafísica y ética.

Entre las diferentes posibilidades para hacer el abordaje de estos términos, por ejemplo, el enfoque en su evolución histórica o el enfoque en su uso específico en el pensamiento de un autor, nos decidimos por un camino intermedio (un enfoque temático, porque seguimos la pista de la problemática en torno al conocimiento y conceptual, porque lo hacemos ciñéndonos a tres conceptos). Nos pareció adecuado primero explicar la evolución de estas nociones en la filosofía antigua, medieval y moderna, y al mismo tiempo exponer la manera en la que Immanuel Kant entendió estas nociones. Por eso, comenzaremos planteando el panorama general de la filosofía que precedió a este filósofo. En tanto que su antecedente inmediato es el período de transición entre la Antigüedad (filosofía Clásica Griega y filosofía Medieval) y la Modernidad (considerada entre siglo XVI-XVIII en Europa), haremos una breve descripción de la filosofía que Kant heredó.

Primero, siguiendo a Voltaire, expondremos la interpretación más común sobre el sentido de la filosofía de la Modernidad. Compararemos esta perspectiva con la propuesta de Eusebi Colomer y Alistar Crombie, y así daremos cuenta de que no hay una sola forma en la que se ha interpretado la cuestión del conocimiento en el tránsito entre Antigüedad y Modernidad. Sopesaremos la idea predominante que considera a la Modernidad como un período de evidente ruptura con el pasado, sobre todo por el surgimiento de la investigación científico-racional. Veremos que los estudios de Colomer y Crombie revisan y matizan la evolución histórica del pensamiento filosófico y científico, poniendo en evidencia una serie de falsificaciones que han condicionado la comprensión del pasado y, lo más importante para este trabajo, que han condicionado nuestra lectura de obras como la *Crítica de la Razón Pura* y por ello de nociones tales como “ciencia”, “conocimiento” y “razón”.

En segundo lugar, a partir de la lectura de Michel Foucault, evaluaremos la posibilidad de realizar una lectura de la obra de Kant que, en la misma línea de pensamiento de Colomer y Crombie, en lugar de enfatizar el problema de la fundamentación del conocimiento como central, trataremos esa cuestión como un paso necesario para realizar una tarea de mayor importancia: la liberación del individuo frente a la autoridad. Se trata de una lectura de Kant que matice el sentido de los conceptos centrales de este ensayo, sobre todo, de una manera de entender a Kant que concibe que la razón humana posee fines superiores al conocimiento científico en sí mismo.

En tercer lugar, para evitar confusiones con el uso tradicional de las nociones “realismo”, “idealismo”, “empirismo”, “racionalismo”, que se refieren a las diferentes posturas epistemológicas que han sido atribuidas al pensamiento antiguo y moderno, brevemente explicaremos cómo entendemos cada una, para así ubicar el pensamiento de Kant en su contexto y luego realizar la exposición de los conceptos kantianos seleccionados.

En cuarto lugar, siguiendo a Gilles Deleuze consideraremos que la *Crítica de la Razón Pura* consiste en una arquitectura de conceptos novedosos que dieron lugar a una de las catedrales filosóficas más importantes de la Modernidad. Conceptos que no son palabras nuevas, sino replanteamiento de las nociones de la filosofía racionalista y de la filosofía empirista que heredó; entre ellos los conceptos que nos interesan y otros más, como: sensibilidad, entendimiento, intuición, fenómeno, sintético *a priori*. También veremos cómo esta obra, a partir de estos conceptos, es para Deleuze, la que inaugura la fenomenología.

Por último, con la guía de Ernst Cassirer, dividiremos la exposición de la obra kantiana siguiendo las nociones mencionadas, primero la de “ciencia”, luego la de “conocimiento” y al final la de “razón”, siguiendo la estructura de la *Crítica de la Razón Pura*; Primero la Estética Trascendental, en segundo lugar la Analítica Trascendental y al final la Dialéctica Trascendental.

Así, trataremos de contestar ¿qué significado tienen los conceptos de “ciencia”, “conocimiento” y “razón” en esta obra?, ¿en qué se distinguen del uso que los

filósofos previos les dieron?, ¿cuál es el papel de la metafísica en una *Crítica de la Razón Pura*?, ¿qué afirman las nociones de Kant sobre nuestra actualidad?

Primera Parte: El contexto de la filosofía kantiana

“Uno de los acontecimientos más importantes en el mundo de la cultura durante la última generación, y especialmente desde el fin de la segunda guerra mundial, ha sido la intensificación del estudio de la Historia de la Ciencia, a la vez como disciplina profesional y como objeto del interés para el público en general. Quizá no sorprenda este hecho si consideramos cómo la Ciencia ha ido calladamente ocupando una posición central en nuestra cultura; un cierto conocimiento de la historia de la ciencia se ha convertido en parte inevitable de la adquisición de la consciencia histórica.”²

En el primer tomo de la obra *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Eusebi Colomer afirma:

La filosofía alemana, de Kant a Heidegger, se sitúa en el horizonte europeo de la Modernidad. ¿Qué se entiende por Modernidad? Como lo indica su mismo nombre la Modernidad es un concepto relativo. Se es moderno en relación a una etapa anterior de la historia que se considera precisamente como antigua.³

De acuerdo con Colomer, dado que la filosofía de Kant forma parte del pensamiento alemán y éste pertenece al horizonte de la Modernidad, para abordar obras como la *Crítica de la Razón Pura* debemos entender este período. Además en tanto el término “Modernidad” es relativo al periodo anterior, una manera de comprenderlo sería considerarlo en relación a aquél. De esta manera antes de abordar el tema central de este trabajo podríamos preguntar: ¿Cuál es la diferencia entre el pensamiento moderno y el antiguo? Para contestar fijémonos en que Colomer no dice que la Modernidad sea opuesta a la Antigüedad, sólo dice que “se es moderno en relación a una etapa anterior”. Ahora pensemos en ambos términos ¿no son antónimos “antiguo” y “moderno”? En el lenguaje común sí lo son y, de acuerdo con la interpretación histórica más generalizada, la Modernidad es la primera época que se da nombre a sí misma a través del rechazo al pasado y la exaltación de sus

² Alistair Cameron Crombie. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo. Volumen 1. La Ciencia de la Edad Media: siglos V al XIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 11.

³ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo Primero, la filosofía trascendental: Kant*. Herder: Barcelona, 2001, p.7.

características específicas⁴, sobre todo las que tienen que ver con la manera en la que se reflexiona sobre el mundo y, por lo tanto, por la manera en la que se procede cuando se investiga la naturaleza. Dado que son los hombres de esta época los que se autodenominaron modernos ¿qué podemos inferir de esta autodenominación sobre su pensamiento?, ¿hay una diferencia con respecto a la filosofía, la ciencia y la cuestión del conocimiento en ambas épocas?, si esto es así, ¿cómo caracterizar esta diferencia y en qué sentido participa Kant de ella?

⁴ Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 58.

Dos perspectivas sobre la relación Antigüedad-Modernidad.

1. La perspectiva más generalizada: Los temas de la Modernidad de acuerdo con Voltaire

Primero describiremos la perspectiva más común, que es aquella que toma literalmente la oposición entre la Antigüedad y la Modernidad y concibe que el pensamiento antiguo es superado por el surgimiento de un tipo de reflexión que rompe radicalmente con el anterior.

Generalmente se dice que la Modernidad se distingue de la Antigüedad por retomar la contemplación de la naturaleza “libremente” sin la mediación de la teología, o dicho de otra manera, por trasladarse a una visión antropocéntrica que desplaza a la teocéntrica. Además y aparejado a lo anterior, se le caracteriza por relativizar la autoridad de la aristocracia para, en cambio, considerar a todos los hombres nacidos iguales. También, se exalta el interés en los descubrimientos en geometría y física que daban ejemplo de una nueva manera de estudiar el mundo. De acuerdo con esto, podríamos resumir que la Modernidad se caracterizaría por asumir una actitud de alejamiento de las verdades reveladas por la religión y de la autoridad de la aristocracia, como por el surgimiento del interés en una nueva forma de conocer la realidad.

Para evaluar si esto puede considerarse una caracterización adecuada de la Modernidad, la compararemos con lo que afirma uno de los intelectuales modernos reconocido por exaltar la Modernidad y por recopilar el pensamiento de los filósofos y científicos de este período. Su nombre es François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694 - 1778). En dos de sus escritos, llamados *Cartas filosóficas* (1734) y *Diccionario Filosófico* (1764), podemos encontrar expuestas como características de la Modernidad varias de las cuestiones señaladas anteriormente. Se habla de los motivos de las guerras de religión⁵, las peculiaridades de las diferentes religiones y sus excesos⁶, el reconocimiento de la libertad de todos los

⁵ Voltaire. “Octava carta. Sobre el parlamento” en *Cartas filosóficas*. CONACULTA/Cien del Mundo: México, 2014, pp.34-37.

⁶ *Ibidem*, pp. 7-30.

hombres⁷, el papel del comercio en el fortalecimiento de los estados⁸, el éxito de las investigaciones en medicina como en el caso de la inoculación contra la viruela⁹, las teorías de la gravitación¹⁰ y de la óptica de Newton¹¹, la filosofía experimental de Bacon¹², la geometría de Descartes¹³, la reflexión de Locke sobre el origen empírico del conocimiento¹⁴, la pugna epistemológica entre las posturas innatista y empirista¹⁵ y la superación de la metafísica religiosa.¹⁶

A primera vista encontramos que Voltaire buscaba hacer públicas sus reflexiones sobre la religión, la filosofía y el gobierno de su tiempo. Podemos considerar los escritos de Voltaire como una recopilación de las cuestiones que a su juicio eran las más relevantes en su época para los filósofos. En nuestra opinión hay dos temas que sobresalen en los textos de Voltaire y que pueden servir para agrupar al resto de cuestiones abordadas. Por un lado el señalamiento de los excesos cometidos por el clero y la aristocracia que imponen su autoridad en todos los ámbitos de la

⁷ Sobre este asunto Voltaire afirma: “Han hecho falta siglos para hacer justicia a la humanidad, para sentir que era horrible que el gran número sembrase y el pequeño recogiese; ¿y no es una dicha para el género humano que la autoridad de esos pequeños bandidos haya sido extinguida en Francia por el poder legítimo de los reyes y del pueblo?”, en Voltaire, “Novena carta sobre el gobierno” *Cartas filosóficas*. pp. 38-42.

⁸ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁹ Es interesante la nota del traductor sobre esta cuestión: “El tema de la inoculación variolítica interesó bastante a Voltaire, que por haber padecido la enfermedad conocía bien sus estragos y la necesidad de combatirla. Cuando el parlamento francés prohibió esta práctica, a petición de Omer Fleury, escribió una farsa contra este (1763). También satirizó al médico Van Swieten, opuesto a la inoculación, en el *Del horrible peligro de la lectura*.” Es un ejemplo de factores biográficos que nos explican el pensamiento de un autor, en Voltaire. “Undécima carta. Sobre la inserción de la viruela”, p. 49.

¹⁰ Voltaire. “Decimoquinta carta. Sobre el sistema de la atracción.”, pp. 83-92.

¹¹ Voltaire. “Decimosexta carta. Sobre la óptica del señor Newton”, pp. 93-97.

¹² Voltaire. “Duodécima carta sobre el canciller Bacon”, pp. 50 – 54. En el vocabulario de Voltaire los términos “filosofía de la naturaleza” y “filosofía experimental” funcionan como sinónimos pero no tienen el mismo sentido que nuestro uso actual de “ciencias naturales”. Ni siquiera la palabra “ciencia” es usada con el sentido actual. Iremos aclarando su sentido a lo largo de este capítulo.

¹³ *Ibidem*, pp. 77-82.

¹⁴ Voltaire. “Decimotercera carta. Sobre el señor Locke”. *Cartas filosóficas*. pp. 55 – 76.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Hablando de Bacon, Voltaire critica a las universidades: “Había abandonado pronto lo que las universidades llaman filosofía, y hacía todo lo que dependía de él a fin de que esas compañías, instituidas para la perfección de la razón humana, no continuasen estropeándola con sus ‘quididades’, su ‘horror al vacío’, sus ‘formas sustanciales’ y todas las palabras impertinentes (términos usuales de la filosofía escolástica) que sólo la ignorancia había hecho casi sagradas.” *Ibidem*, pp. 51-52.

vida¹⁷, y por el otro, la exaltación de los adelantos en medicina, óptica, anatomía, matemáticas, física, considerados como resultados del surgimiento de una manera de reflexionar independiente de la autoridad antigua. En nuestra opinión, son estas dos cuestiones las que remarca Voltaire para separar a la Modernidad como una época aparte de la Antigüedad.

Un ejemplo muy claro de la perspectiva de Voltaire en contra de la autoridad eclesial lo podemos encontrar en el siguiente argumento, que ataca a quienes querían mantenerse en la tradición antigua de pensamiento y opinaban que la filosofía y la literatura eran fuente de discordia en el mundo:

Es muy exiguo el número de los que piensan, y éstos no se ocupan en perturbar el mundo. No encendieron en su patria la tea de la discordia Montaigne, Descartes, Gassendi, Bayle, Espinosa, Hobbes, Pascal, Montesquieu, ni ninguno de los hombres que han honrado la filosofía y la literatura. Buena parte de los que perturbaron a su país fueron teólogos, que ambicionaron ser jefes de secta o de partido. Todos los libros de filosofía juntos no han armado en el mundo tanto revuelo como produjo en otro tiempo la disputa entablada por los franciscanos respecto a la forma que debía darse a sus mangas y a sus capuchones.¹⁸

Voltaire critica las ambiciones de poder de los hombres del clero, se burla de sus disputas vanidosas y señala que son ellos los culpables de perturbar a los países. Además, esta cita sirve como galería en la que encontramos retratados a algunos de los intelectuales más importantes de la época. Veremos en otras citas que estos hombres son divididos en dos salas aparte. Por un lado aquellos con los que más concuerda Voltaire, como Isaac Newton, Francis Bacon, John Locke, pensadores que promueven la perspectiva de que el conocimiento de la realidad proviene de la experiencia (aprehensión de los objetos a través de los sentidos), y que, sobre todo, niegan la posibilidad de otra fuente de conocimiento. En el otro lado están aquellos

¹⁷ Sobre esto afirma: "Mientras que los barones, los obispos, los papas desgarraban así a Inglaterra, donde todos querían mandar, la más numerosa, la más virtuosa y por consecuencia la más respetable parte de los hombres, compuesta por los que estudian las leyes y las ciencias, los artesanos, los negociantes, en suma todos los que no eran tiranos, el pueblo era mirado como un animal por debajo del hombre." Se refiere a la disputa entre los barones ingleses y el rey Juan I que aceptó pagar tributo al papa en 1213. *Ibidem*, p. 40.

¹⁸ Voltaire. *Diccionario Filosófico*. Daimon: Madrid, 1976, p. 67.

con los que no está de acuerdo aunque les concede ciertos adelantos, como son, Descartes, Malebranche, Pascal y Spinoza. A estos últimos los critica sobre todo por ser partidarios de la posibilidad de que el conocimiento se fundamente en contenidos intelectuales independientes de la experiencia. Es indudable que el debate entre estos dos grupos de filósofos es central en la historia de la filosofía, aunque para Voltaire, como veremos más adelante, estos últimos le parezcan continuadores de la filosofía antigua y no ejemplo de la verdadera filosofía de la Modernidad. Voltaire concebirá las teorías sobre los contenidos independientes de la experiencia como explicaciones que todavía no se han liberado de los resabios del pensamiento antiguo. Sobre esto afirma:

No vacilo en colocar en la categoría de maestros de errores a Descartes y a Malebranche. Descartes nos asegura que el alma humana es una sustancia cuya esencia es pensar que piensa siempre, y que desde el vientre de la madre se ocupa de ideas metafísicas y de acciones generales que olvida en seguida. Malebranche está convencido de que todo lo vemos en Dios. Si encontró partidarios es porque las fábulas más atrevidas son las que mejor acepta la débil imaginación del hombre.¹⁹

Aquí el pensamiento de Descartes y Malebranche es interpretado como una fábula metafísica, primero, porque Voltaire no está de acuerdo en que nuestra capacidad para pensar sea explicada como una cualidad del alma, y en segundo lugar, porque interpreta la teoría cartesiana como una forma de innatismo insostenible. En las *Cartas filosóficas* afirma:

Nuestro Descartes, nacido para descubrir los errores de la Antigüedad, pero para sustituirlos por los suyos, y arrastrado por ese espíritu sistemático²⁰ que ciega a los más grandes hombres, se imaginó haber demostrado que el alma era la misma cosa que el pensamiento, como la materia, según él, es lo mismo que la extensión; aseguró que siempre se piensa, y que el alma llega al cuerpo provista de todas las nociones metafísicas, conociendo a Dios, el

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ Sobre la crítica contra el “espíritu sistemático” véase Ernst Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. FCE: México, 1972, pp. 17-53., donde se explica que una diferencia específica del pensamiento del siglo XVIII (Ilustrado) frente al de los siglos XV, XVI y XVII, está en el abandono de la filosofía que busca construir sistemas filosóficos, por una filosofía enfocada en el análisis de la capacidad y límites del pensamiento para conocer.

espacio, el infinito, poseyendo todas las ideas abstractas, llena, en una palabra, de bellos conocimientos, que olvida desdichadamente al salir del vientre de su madre.²¹

Para Voltaire la existencia del alma es un supuesto metafísico no constatable con los sentidos (por ello un dogma) y las ideas innatas son una contradicción frente a la evidencia de que venimos al mundo sin conocimientos. “¿Dios se tomó la molestia de crear un alma provista de ideas metafísicas para alojarla en el cuerpo?, ¿en qué pensaban el alma de Descartes y la de Malebranche cuando imaginaban semejantes ensoñaciones?”²². Voltaire se burla de la posibilidad de un alma llena de ideas que no vienen de la experiencia. Para él no hacen falta ni el alma ni las ideas metafísicas para explicar la posibilidad del conocimiento. La preocupación de Voltaire está en el señalamiento de que no es necesario recurrir a fábulas o al dogmatismo metafísico de la tradición antigua para conocer la realidad.

Pero entonces debemos preguntar ¿cómo entiende Voltaire la filosofía que supera la metafísica? Para explicar esto, tomemos el siguiente extracto en el que Voltaire desdeña la tecnología del pasado mientras elogia a Francis Bacon considerándolo el verdadero fundador de la filosofía experimental:

Es el padre de la filosofía experimental. Es cierto que antes de él se habían descubierto secretos asombrosos. Se había inventado la brújula, la imprenta, el grabado de estampas, la pintura al óleo, los vidrios, el arte de devolver de algún modo la vista a los viejos por medio de la gafas llamadas anteojos, la pólvora de cañón, etcétera... Se había buscado, encontrado y conquistado un nuevo mundo. ¿Quién no creería que esos sublimes descubrimientos no hubieran sido hechos por los más grandes filósofos, y en tiempos mucho más ilustrados que los nuestros? Pues nada de eso: fue en el tiempo de la más estúpida barbarie cuando esos grandes cambios se hicieron en la Tierra; sólo el azar ha producido casi todas esas invenciones, e incluso tiene toda la apariencia de que lo que se llama azar ha tenido gran parte en el descubrimiento de América; por lo menos siempre se ha creído que Cristóbal Colón no emprendió su viaje más que por creer a un capitán de barco al que una tempestad había arrojado hasta la altura de las islas Caribes. Sea como fuere, los hombres sabían ir

²¹ *Idem.*

²² *Ibidem*, p. 64.

hasta el extremo del mundo, sabían destruir ciudades con un trueno artificial más terrible que el trueno verdadero; pero no conocían la circulación de la sangre, la gravedad del aire, las leyes del movimiento, la luz, el número de nuestros planetas, etcétera, y un hombre que sostenía una tesis sobre las categorías de Aristóteles, sobre el universal *a parte rei* o cualquier otra tontería, era mirado como un prodigio.²³

Barbarie, azar y estupidez... Es evidente que Voltaire tiene mucho recelo en contra del pensamiento antiguo. Llama la atención la facilidad con la que desdeña sus descubrimientos, invenciones o resultados tecnológicos por considerándolos productos del azar y no del procedimiento moderno o de la filosofía experimental. Parece que la filosofía experimental de Bacon será para Voltaire la manera moderna de investigar la realidad y de dejar de ser fabulista o dogmático metafísico. Entonces, "filosofía experimental" significa para Voltaire, de acuerdo con el texto citado, descubrimientos que no son azarosos y, entre ellos, nos da el ejemplo de la circulación de la sangre (William Harvey 1578-1657), la gravedad del aire (Evangelista Torricelli 1608-1647), las leyes del movimiento y la luz (Newton 1643-1727) y el número de nuestros planetas (Nicolás Copérnico 1473-1543). Abordaremos más adelante algunos de estos casos.

Para entender mejor la manera en la que Voltaire concibe el procedimiento de la filosofía experimental, tomemos el siguiente ejemplo de cuando nos habla en nombre de Newton:

Permítaseme todavía hacer hablar un momento a Newton. Nada más propio que se dijese: "Estoy en un caso muy diferente al de los antiguos. Ellos veían por ejemplo al agua subir por las bombas y decían: 'El agua sube porque tiene horror al vacío'. Pero yo estoy en el caso del primero que hubiera advertido que el agua sube por las bombas y dejase a los otros el cuidado de explicar la causa de este efecto. El anatomista que dijo el primero que el brazo se mueve porque los músculos se contraen, enseñó a los hombres una verdad incontestable; ¿se le estará menos agradecido porque no haya sabido por qué los músculos se contraen?"

²³ La opinión de que Francis Bacon es el padre de una nueva forma de filosofía propia de la Modernidad es compartida por pensadores como por ejemplo Kuno Fisher: "El primero que fundó la filosofía moderna, Bacon de Verulam, advirtió que había llegado el tiempo de las ciencias de observación y de inducción, principalmente de la física". Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Losada: Barcelona, 2003, p. 102.

La causa del resorte del aire es desconocida, pero quien ha descubierto ese resorte ha prestado un gran servicio a la física. El resorte que yo he descubierto (la fuerza de atracción gravitatoria) estaba más oculto y era más universal; así que me deben estar más agradecidos. He descubierto una nueva propiedad de la materia, uno de los secretos del Creador; la he calculado, he demostrado sus efectos.”²⁴

Parece que Voltaire entiende que el procedimiento de la filosofía experimental, además de ser no azaroso, es el de la descripción sin preocupaciones por saber las causas; es el de la pura descripción de las cualidades de lo percibido sin adelantarse a decir el porqué cuando no es perceptible. En ese sentido la circulación de la sangre, la gravedad del aire, las leyes del movimiento y la luz y el número de nuestros planetas, serían secretos que se develaron sin azar y sin introducir explicaciones sobre las causas.

El señalamiento de que no se deben adherir causas no perceptibles a la realidad, es la razón principal por la cual Voltaire rechaza la teoría cartesiana. Voltaire niega la legitimidad del uso de argumentos tales como aquel de Santo Tomás, que describe a Dios como la causa primera de todo lo que existe.

También podemos ver en esta cita sobre Newton cómo se fue generando aquella concepción de que el investigador debe limitarse a ser un espectador que describe los sucesos sin necesidad de apoyarse en preconcepciones o prejuicios para así garantizar la objetividad. De acuerdo con esa idea, sólo debemos describir los sucesos tal como se nos presentan y buscar en ellos la regla o la ley general que los describa.²⁵ Otra cosa importante de esta cita, que también permite explicar el

²⁴ Voltaire. *Cartas*, op. cit., p. 91–92.

²⁵ Concepción sobre la naturaleza de la ciencia que dos siglos después será fuertemente criticada: En su célebre libro sobre la naturaleza de la ciencia, Alan Chalmers compendia las críticas que se han formulado contra la perspectiva inductivista, que supone entre otras cosas, que el método científico tiene como base la experimentación desprejuiciada de la realidad. Contra este supuesto Chalmers afirma dos refutaciones. La primera consiste en señalar que la percepción, la experiencia sensorial que tenemos los sujetos, depende en parte de nuestras vivencias pasadas, de nuestras preconcepciones y de nuestras expectativas. Lo que significa que hay una dimensión subjetiva de la experiencia que no se puede abstraer de la investigación, haciendo imposible que exista una experiencia única e idéntica compartida por todos los sujetos (Aunque Chalmers acepta la existencia de un solo y único mundo físico independiente de los observadores). La segunda consiste en señalar que la suposición de que la objetividad de la ciencia se consigue gracias a la formulación de enunciados observacionales públicos, verificables por todos, esto implica que toda formulación al

rechazo contra Descartes, es la conclusión a la que llega Voltaire cuando dice, en boca de Newton, que la gravitación es una nueva propiedad de la materia. Esta conclusión le servirá para confrontar la afirmación cartesiana de la extensión como la propiedad primaria de la materia. Para Voltaire, Newton ha demostrado que es posible conocer las propiedades elementales (la gravitación) de las cosas con la pura observación detallada, sin necesidad de echar mano de innatismos o preconcepciones.

Así, podemos entender por qué la filosofía de la naturaleza, para Voltaire, no necesita de la metafísica. Considérese el siguiente comentario de Voltaire sobre Locke:

Yo satisfaré esta pregunta [¿qué es ese poder de percibir y sentir?] cuando las universidades me hayan enseñado lo que es el movimiento, el sonido, la luz, el espacio, el cuerpo y el tiempo. Diré, con el espíritu del sabio señor Locke: “La filosofía consiste en detenerse cuando la antorcha de la física nos falla”. Observo los efectos de la naturaleza pero os confieso que no concibo mejor que vosotros los primeros principios. Todo lo que sé es que no debo atribuir a varias causas, sobre todo a causas desconocidas, lo que puedo atribuir a una causa conocida; ahora bien, puedo atribuir a mi cuerpo la facultad de pensar y de sentir; luego no debo buscar esta facultad de pensar y de sentir en otro ser llamado alma, o espíritu, del que no puedo tener ni la menor idea [...] ¿Y cuál es el hombre sobre la Tierra que pueda asegurar sin una impiedad absurda que es imposible para Dios dar a la materia el sentimiento y el pensar?²⁶

“La filosofía consiste en detenerse cuando la antorcha de la física nos falla”; para Voltaire la filosofía está restringida por la física porque el percibir y el sentir están sustentados por la experiencia sensible. Por eso, las únicas explicaciones que acepta son las referidas a lo concreto (los cuerpos físicos). De ahí que rechaza la posibilidad de concebir algo claro sobre los primeros principios de la naturaleza

pasar por el lenguaje depende del uso de ciertos términos que, siempre, presuponen una teoría previa (precomprensión) que explica lo observado. Ambos argumentos apuntan a limitar la posibilidad de la objetividad de la experiencia. Alan F. Chalmers. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?, una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Siglo XXI: México D.F., 1984.

²⁶ Voltaire. *Cartas filosóficas*, pp. 66 – 67.

(metafísica). En el *Diccionario filosófico* se sugiere lo que a su juicio debería de ser una investigación verdaderamente valiosa sobre el alma y la única posibilidad de una metafísica útil:

Puede decirse que Locke creó la metafísica, como Newton creó la física, para conocer el alma, sus ideas y sus afecciones. No estudió en los libros porque le hubieran dado una instrucción errónea, sino que se concretó a estudiarse a sí mismo; después de contemplarse mucho tiempo, en el *Tratado del Entendimiento Humano* presentó a los hombres el espejo donde se había contemplado. En una palabra, redujo la metafísica a lo que debe ser: la física experimental del alma.²⁷

Éstas son la filosofía de la naturaleza y la metafísica de Voltaire. Ambas restringidas a la experiencia sensorial. Para él la metafísica, la única posible, es aquella que niega los atributos del alma de la tradición medieval y se limita a describir las ideas y las afecciones, estudiándolas a partir de la constitución física.²⁸ La metafísica de la Antigüedad es entendida por él como invocación de causas no constatables sensorialmente, como ensoñaciones ingenuas que dan salida fácil a la necesidad de fundamentar o explicar algo; un impedimento en el verdadero camino de la filosofía de la naturaleza o filosofía experimental.

En suma, para Voltaire, las ideas de Descartes y Malebranche, que conciben contenidos intelectuales independientes de la experiencia, no son aceptables porque son vistas como parte del dogmatismo metafísico sostenido por la autoridad del pasado; son resabios del pensamiento medieval.

Esto no quiere decir que los filósofos como Descartes no creyeran que su pensamiento representaba un cambio o una innovación frente a la Antigüedad. Como sabemos, en la tercera meditación del libro *Meditaciones Metafísicas*²⁹ y en la cuarta parte del *Discurso del Método*, Descartes se convence de que nuestro pensamiento contiene la idea de Dios y sus atributos, y de que esto no puede deberse sino a que, en efecto, existe una sustancia divina que es la causa de que

²⁷ Voltaire. *Diccionario*, *op. cit.*, p. 38.

²⁸ Podemos ver aquí cómo se va perfilando la perspectiva positivista.

²⁹ El título completo es: "Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre".

contemos con esa idea. Se ha dicho mucho sobre que, en efecto, Descartes se muestra aquí como continuador de las reflexiones medievales. Incluso se ha mostrado que entre los tres argumentos a los que recurre para probar la existencia de Dios están, el argumento ontológico de San Anselmo, que toma la perfección como un atributo,³⁰ y uno de Santo Tomás de Aquino,³¹ que considera al hecho de tener la idea de Dios como resultado o efecto de la causa del propio Dios. Pero también resulta importante remarcar que los postulados de Descartes son el resultado de la famosa duda metódica que, paradójicamente, surgió de una actitud parecida a la de Voltaire, en tanto que pone en duda los conocimientos que se tienen por seguros.³² La diferencia entre ambos estriba en que Descartes se muestra más respetuoso de la teología³³, de la academia³⁴, del pasado escolástico e incluso de los intelectuales de su tiempo.³⁵ Pero al mismo tiempo es más radical que Voltaire en tanto que cuestiona la validez de los datos de los sentidos, cosa que Voltaire deja sin analizar. Esta duda sobre la validez de los datos sensoriales conducirá a

³⁰ “Así, por ejemplo, es bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva (es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección), que debe venir necesariamente de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en las respuestas, por medio de la comparación con una máquina muy perfecta, cuya idea se halle en el espíritu de algún artífice; pues, así como el artificio objetivo de esa idea debe tener alguna causa —a saber, la ciencia del artífice, o la de otro de quien la haya aprendido—, de igual modo es imposible que la idea de Dios que está en nosotros no tenga a Dios mismo por causa.” Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. KRK: Madrid, 2005, p. 5.

³¹ Descartes. *Discurso del Método*. KRK: Madrid, 2005, p. 62.

³² *Cfr.*, Descartes. *Discurso del Método*. KRK: Madrid, 2005, p. 6.

³³ “Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía yo ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está tan abierto para los ignorantes como para los doctos y que las verdades reveladas, que allá conducen, están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que, para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que hombre.” Descartes. *Discurso del Método*, p. 7.

³⁴ “No dejaba por eso (por no encontrar una doctrina segura) de estimar en mucho los ejercicios que se hacen en las escuelas. Sabía que las lenguas que en ellas se aprenden son necesarias para la inteligencia de los libros antiguos;” *Ibíd.*, pp., p. 7.

³⁵ Compárense las opiniones de Voltaire más arriba referidas en las que dice “Es muy exiguo el número de los que piensan, y éstos no se ocupan en perturbar el mundo.”, con el inicio del *Discurso del Método*: “El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, *no suelen apetecer más del que ya tienen.*”, o con lo que afirma unas líneas más abajo: “Por último, parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios, como haya sido cualquiera de los precedentes.” *Ibíd.*, pp. 4.

algunos filósofos a preguntarse si no es otra, además de la experiencia, la fuente de nuestros conocimientos.³⁶

En los escritos de Voltaire no encontramos referencia a la falibilidad de los sentidos. Tampoco parece concebir la postura de Descartes como un producto de la actitud o del procedimiento moderno de reflexión aunque también critica la autoridad. Pero si recordamos la última cita de Voltaire, encontramos un ejemplo de crítica a la autoridad parecida a otra que expresa Descartes, incluso con aquella emblemática de Kant (*Sapere Aude*): Locke *“No estudió en los libros [...], sino que se concretó a estudiarse a sí mismo; después de contemplarse mucho tiempo, en el Tratado del Entendimiento Humano presentó a los hombres el espejo donde se había contemplado”*. Locke se limitó, de acuerdo con Voltaire, a reflexionar él mismo, o dicho de otra manera, se atrevió a saber por sus propios medios. Es lo mismo que afirma Descartes en la primera parte del Discurso del Método:

Así, pues, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban, que pudiera sacar algún provecho de ellas.

Parece que es una característica en común, por lo menos entre Voltaire, Descartes y Kant, la consigna de atreverse a saber por sí mismo. Característica que, al mismo tiempo, conlleva el abandono de la autoridad. Esta característica es expuesta por el filósofo Michel Foucault en varios ensayos como una de las características de la filosofía de la Modernidad.³⁷ Para Foucault la búsqueda de un camino o método nuevo para fundamentar el conocimiento, está ligada a la búsqueda de la autonomía, entendida ésta tanto como legitimación de la capacidad del individuo de emprender él mismo el

³⁶ La puesta en cuestión de los sentidos es un tema que pertenece a la antigüedad (es tema principal de Parménides y Platón) retomado en la Modernidad por Descartes.

³⁷ Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*.

estudio del mundo, como denuncia de los excesos cometidos por la autoridad y su rechazo. Más adelante ahondaremos más sobre esta perspectiva que muestra el vínculo entre la epistemología y la ética.

Demos otro ejemplo sobre la coincidencia entre la postura de Voltaire y Kant como filósofos modernos. El rechazo de Voltaire en contra de la autoridad no se limita a mostrar la falsedad de los supuestos dogmáticos, sino también a denunciar sus excesos:

Las gentes que no piensan preguntan a menudo a los que piensan para qué ha servido la filosofía. Y éstas les responden: Para destruir en Inglaterra la rabia religiosa que hizo perecer al rey Carlos I en el cadalso; para impedir que en Suecia un arzobispo, con una bula en la mano, hiciera derramar la sangre de la nobleza; para mantener la paz de la religión en Alemania, poniendo en ridículo todas las disputas teológicas y para extinguir en España las abominables hogueras de la Inquisición.³⁸

No intentaremos extendernos más en esta comparación porque se puede demostrar que Voltaire y Kant se oponen en más detalles que en los que se acercan. Quizá el rasgo más sobresaliente es el repudio de Voltaire hacia la metafísica,³⁹ contrario a la postura de Kant. Lo que buscamos es señalar las oposiciones y las coincidencias para mostrar que una misma actitud puede conducir a posturas diferentes, como la confianza en la experiencia sensorial de Voltaire y la confianza en los contenidos intelectuales de Descartes.

En resumen, encontramos que Voltaire se esforzó por caracterizar el pensamiento propio de la Modernidad; principalmente, el surgimiento de la filosofía de la naturaleza, que es sobre todo, independiente de preconcepciones (de causas no perceptibles) y enfocada en los datos de la experiencia. De ahí que trace una línea tan tajante entre la metafísica y la nueva filosofía o entre el pensamiento de Descartes y Malebranche y de Locke y Newton.

³⁸ Voltaire. *Diccionario, op. cit.*, pp. 489-490. Esta cita de Voltaire muestra una actitud parecida a la de Kant frente a los excesos de la autoridad, en Immanuel Kant. *El conflicto de las facultades*. Trotta: Madrid, 1999.

³⁹ La postura de Voltaire, de ceñirse a la experiencia sensorial, implica dejar de lado las preguntas por las primeras causas del mundo: “[...] Observo los efectos de la naturaleza pero os confieso que no concibo mejor que vosotros los primeros principios [...]” *Vid., supra, p. 14.*

Esta división hará ver a los primeros como continuadores de la tradición medieval y a los segundos como representantes de la nueva forma de reflexión.

Más adelante veremos dos ejemplos de lecturas de la historia de la filosofía en las que los filósofos metafísicos (que serán llamados racionalistas) no son vistos como simples continuadores de la tradición medieval, sino considerados a la par de sus adversarios (a los que llamarán empiristas) teniendo en común la actitud de la época moderna que busca alternativas de fundamentación de conocimiento, actitud inspirada en los avances en física y en geometría. Esto aunque los racionalistas retomen elementos del pasado, como los argumentos teológicos, la duda frente a los sentidos y la concepción de la realidad a través de sustancias, esencias y causas primeras.⁴⁰

⁴⁰ Cuando se consideran las propuestas racionalistas de filósofos como Descartes, parece que se recurre a un planteamiento parecido al de Aristóteles, en tanto que se buscan entre todas las cualidades de las cosas, aquellas que lo fundamentan todo. Pero en lugar de recurrir a la explicación basada en los accidentes de la sustancia para explicar el cambio en las cosas, se recurre a la distinción entre cualidades primarias y secundarias. *Vid. infra*, p. 40.

2. Una perspectiva alternativa

La filosofía peculiar de la Ilustración es distinta del conjunto de lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montesquieu, un Hume o un Condillac, D'Alembert o Diderot, Wolff o Lambert. No es posible presentarla como la suma o la mera sucesión temporal de sus opiniones, porque no consiste en determinados principios cuanto en la forma y modo de su explicación intelectual.⁴¹

Ernst Cassirer

La filosofía de la Ilustración

Junto a la perspectiva de los intelectuales ilustrados como Voltaire que podríamos llamar antagónica en tanto conciben una ruptura entre la Antigüedad y la Modernidad, existe otra menos difundida propia de los estudios más recientes sobre historia de la ciencia y la filosofía. En estos estudios se concibe a la Modernidad como un período en el que conviven diferentes visiones sobre la filosofía, la ciencia, la naturaleza y el conocimiento, a veces opuestas. De manera que no se piensa en un momento con una única postura principal como lo hace Voltaire. En este tipo de investigaciones las nociones de “filosofía”, “conocimiento”, “ciencia” y “razón” no son entendidas como definitivas, sino que se les considera como establecidas por interpretaciones dependientes de intereses concretos de los historiadores y como conceptos mutables en función de los problemas que enfrenta cada época en su circunstancia específica. Veamos dos ejemplos, uno de historia de la ciencia y otro de historia de la filosofía.

Un estudio de historia de la ciencia medieval: Alistar Crombie

El historiador de la ciencia Alistar Crombie tiene una perspectiva muy diferente a la de Voltaire en relación a la supuesta oposición entre el conocimiento científico de la Modernidad y el dogmatismo de la Antigüedad. Crombie afirma en su historia de la ciencia:

La presentación del pensamiento de una época cuyos presupuestos y problemas no eran idénticos a los nuestros implica siempre delicadas cuestiones de interpretación y de evaluación. Muchos aspectos de la Filosofía y la Ciencia, especialmente en el periodo

⁴¹ Ernst Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. FCE: México, 1972, p. 13.

cubierto por este libro [Edad Media], son enteramente inteligibles sólo dentro del contexto completo de la circunstancia y del pensamiento metafísico y teológico tanto como científico y técnico, social y económico, como intelectual, del que formaban parte. La hipótesis de que filosofías de períodos distintos que parecen semejantes son, de hecho idénticas, y en particular la de que una opinión o método filosófico pasado es idéntico a otro actual, está condenado a ser engañosa. Esto no significa negar la legitimidad de una evaluación de las contribuciones de los filósofos del pasado a los problemas del presente; pero eso no es lo mismo que intentar comprenderlos en su circunstancia contemporánea.⁴²

En esta obra Crombie afirma que por la naturaleza de la investigación científica, que va haciendo descubrimientos y detectando errores a partir de criterios que pretenden ser objetivos, se debe evitar juzgar echando mano del conocimiento de nuestra época para evaluar lo que se sabía y se teorizaba en el pasado (como hace Voltaire), porque esto impide comprender cómo se han ido realizando los descubrimientos y cómo se formularon las teorías en los diferentes momentos hasta llegar a nosotros⁴³. Más adelante afirma:

El período que estudia este libro está especialmente expuesto a la tentación inconsciente de la falsificación. No sólo concluyó con un auténtico cambio en la organización intelectual de la Ciencia y con los inicios de un aumento masivo del conocimiento científico; su historia fue escrita primero por autores que utilizaron esta revolución científica como soporte de otras reformas en aquellos tiempos. Los historiadores racionalistas del siglo XVIII, guiados por Voltaire, negaban la posibilidad de una conexión entre la filosofía medieval y el triunfo de la razón científica, que situaban en la época de Galileo, Harvey, Descartes y Newton.⁴⁴

Crombie denuncia la agenda particular de Voltaire, cuya obra forma parte de las primeras historias del pensamiento moderno. No es coincidencia que en esta cita Crombie utilice la palabra “reformas” para referirse a los esfuerzos de los modernos por señalar una separación frente a la autoridad de la tradición antigua. El período

⁴² Alistair Cameron Crombie. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo. Volumen 1. La Ciencia de la Edad Media: siglos V al XIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 18.

⁴³ *Ibidem*, p. 19

⁴⁴ *Idem*.

de vida de estos hombres (Galileo, Harvey, Descartes y Newton) va de mediados del siglo XVI a mediados del XVIII.

Siguiendo a Crombie nos damos cuenta de que Voltaire ha tenido un papel central como referencia entre los historiadores de la ciencia y la filosofía. Lo que conlleva a que se desvinculan el pensamiento medieval del moderno y se utilicen términos como “dogmatismo”, “metafísica”, “filosofía experimental” y “física”, para denotar la separación. Luego nos dirá Crombie que la perspectiva del círculo de Voltaire, funcionó a modo de una formulación simplificadora de la historia, para promover por mucho tiempo, como lo más natural, “la inferioridad de la Antigüedad por su dogmatismo” y “la superioridad de la Modernidad por su científicidad”.⁴⁵ De acuerdo con Crombie esto falsifica la historia, sobre todo la historia de la Edad Media que ha sido vista como puro oscurantismo. Sucede entonces que se toma la relación entre Antigüedad y Modernidad como oposición radical. Se dice que la Modernidad es científica y antidogmática, y en consecuencia se concibe que el período anterior es irracional.

En un estudio como el de Crombie podemos apreciar que al interior de la Antigüedad es posible encontrar manifestaciones de ciencia sin las cuales los descubrimientos de la Modernidad no serían posibles; sin que esto disminuya la importancia de las críticas posteriores que elaboraron hombres como Voltaire y Kant⁴⁶ en contra de las opresiones que sufría el pensamiento fuera del canon religioso,⁴⁷ de las que indudablemente somos también orgullosos herederos hoy.

Además, el estudio de Crombie expone que esas manifestaciones en varios casos provenían originalmente de otras civilizaciones no europeas y no sólo de los griegos, como los árabes e hindúes. Afirma cómo al interior de la Edad Media, alrededor del

⁴⁵ De la misma manera se ha justificado la separación entre el pensamiento griego, tomado como cuna de la ciencia y la filosofía occidental y el pensamiento previo, egipcio, babilonio, fenicio, indio, chino. Para conocer una crítica de esta separación, considerada como simplificadora véase Martin Bernal. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Crítica: Barcelona, 1993.

⁴⁶ Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?* Barcelona: Alba, 1999.

⁴⁷ Tómese como ejemplo el enjuiciamiento que la iglesia hizo contra Galileo debido a que los presupuestos cosmogónicos del catolicismo contradecían las observaciones astronómicas; el encarcelamiento por un año de Voltaire por escribir una sátira de un duque y la censura de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant como parte del índice de lecturas prohibidas bajo pena de excomunión.

siglo XII, la cristiandad occidental sostuvo tensiones entre quienes deseaban, con un ánimo parecido al de los ilustrados⁴⁸ recuperar las ideas de los filósofos árabes y sus traducciones de los griegos, y quienes, por otra parte desdeñando tales ideas como inferiores, deseaban mantener únicamente la tradición latina de textos griegos traducidos por los romanos. Esta situación, irrelevante para los antagonistas modernos porque consideraron que su pensamiento era independiente del pasado, será importantísima en el futuro de la ciencia moderna y, por ende, de la ciencia actual. Considérese el siguiente apartado del libro de Crombie:

La contribución árabe original fue más importante en el estudio de la óptica y de la perspectiva, pues aunque las obras de Euclides, Herón y Ptolomeo habían tratado el tema, Alkindi (muerto hacia el 873) y Alhazhen (hacia 965 – 1039) realizaron un gran avance sobre lo que era conocido por los griegos.

[...] En el terreno de las matemáticas los árabes transmitieron a la cristiandad occidental un conjunto de conocimientos de lo más valioso, del que los griegos no habían podido nunca disponer; sin embargo en esto los árabes no estaban haciendo una contribución original, sino simplemente dando a conocer ampliamente progresos del pensamiento matemático que se había desarrollado entre los hindúes. Los matemáticos hindúes, de los que Aryabhata (nacido en 476), Brahmagupta (nacido en 598) y más tarde Bhaskara (nacido en 1114) fueron los más importantes, desarrollaron un sistema de números en el que el valor de una cifra era significado por su posición. Conocieron el uso del cero, sabían extraer raíces cuadradas y cúbicas, entendían las fracciones, los problemas de interés, la suma de series geométricas y aritméticas, la solución de ecuaciones determinadas e indeterminadas de primero y segundo grado, permutaciones y combinaciones y otras operaciones de álgebra aritmética elementales. También desarrollaron la técnica trigonométrica para expresar los movimientos de los cuerpos celestes e introdujeron las tablas trigonométricas de senos. La idea matemática más importante que los árabes aprendieron de los hindúes fue su sistema de numeración, cuya adopción por la cristiandad fue uno de los mayores avances en la ciencia europea.⁴⁹

⁴⁸ Entre las características del pensamiento ilustrado está el deseo de retornar los valores clásicos o por lo menos su investigación libre de la naturaleza.

⁴⁹ Alistar Cameron Crombie. *Historia de la ciencia*, pp. 55–56.

Con estos datos en mente los estudiosos de la historia de la ciencia contemporánea como Crombie consideran que las nociones que venimos estudiando (conocimiento, filosofía, ciencia, razón) no son expresiones exclusivas del genio occidental y de la época moderna, aunque se reconozca que en este período Europa se caracterizó por concentrar y aumentar lo que se sabía sobre el funcionamiento de la naturaleza.⁵⁰

En este sentido, resulta importante evaluar de qué manera hemos concebido el desarrollo del conocimiento filosófico y científico a lo largo de la historia y de qué manera lo concebimos hoy. Desde la perspectiva de Voltaire, el conocimiento científico (entendido como antidogmático) y sus aplicaciones tecnológicas son exclusivos de la Modernidad y de occidente (en tanto que la filosofía de la naturaleza es original y propia de Europa). Todo el pasado es visto como un oscurantismo dominado por la autoridad del clero y la realeza. En esa concepción no hay lugar para consideraciones como las de Crombie, que conciben que en la teología y la metafísica medieval hay ejemplos de conocimiento valioso de ciencia y de filosofía.

Crombie nos invita a repensar las nociones de “filosofía” y “ciencia” más allá de la Grecia Antigua y el mundo europeo en general. Sobre todo nos comparte una manera de entender la reflexión científica como un esfuerzo más universal, que no se limita al empirismo moderno o al más actual científicismo occidental. En general se trata de observar que todas las sociedades, por el hecho de lidiar con los problemas de darse sustento, han generado conocimientos, técnicas y tecnología. Pero sobre todo que estos “adelantos”, poseen un antecedente histórico en las culturas árabe, hindú y griega.

La investigación de Crombie es posible a la luz de estudios más recientes que no eran posibles en el pasado. Estudios que comparan diferentes épocas, culturas y lenguas; que conciben la historiografía como un esfuerzo que debe abarcar a más sociedades y no sólo a las hegemónicas. En cierto sentido, una historia de la ciencia que hable sobre la Edad Media, proviene de un esfuerzo igual al de Voltaire; aquel

⁵⁰ Sobre este respecto también puede verse la obra de Michel Serres. *Historia de las ciencias*. Cátedra: Madrid, 1991.

que busca señalar los excesos de la autoridad tradicional, para independizarse de ella, en este caso aquella que designa la forma dominante de interpretar la historia de la ciencia.

De la misma manera, estudiosos de la historia de la filosofía, como Eusebi Colomer, exponen la relación entre la Antigüedad y la Modernidad desde una perspectiva de la filosofía distinta a la de Voltaire.

También Colomer nos advierte sobre ciertas falsificaciones, pero no sólo de la historia de la ciencia de la Antigüedad, sino también de la manera en la que en la actualidad se entiende la filosofía moderna. Nos aclara que así como el antagonismo en los nombres “Antigüedad” y “Modernidad” condicionó la representación de los intelectuales modernos, también sigue condicionando la lectura de los filósofos de hoy de la pugna entre racionalistas y empiristas:

La lectura filosófica de la moderna filosofía del sujeto ha estado condicionada demasiadas veces por una interpretación que tendía a presentar la nueva etapa del pensamiento europeo en brusco contraste con toda la filosofía anterior. El cambio acaecido en el escenario filosófico a inicios del siglo XVII se entendía en función de la contraposición realismo-idealismo. Concretamente, la filosofía clásica habría sido una filosofía de las cosas, de la *res*. La moderna, en cambio, sería una filosofía de nuestros pensamientos, de la idea.⁵¹

Colomer argumentará en contra de extractos de obras de filósofos de la talla de García Morante y Julián Marías⁵², quienes promueven la contraposición realismo-idealismo. Dirá que es claro que su perspectiva es demasiado simple para apreciar la diferencia entre la filosofía antigua y la moderna.⁵³ Para darse cuenta, afirma, bastaría considerar que:

Al margen de que en Descartes el arranque idealista no consigue imponerse, sino que deriva de nuevo hacia una metafísica realista, la oposición al realismo está tan lejos de expresar la esencia de la nueva filosofía, que los idealistas alemanes denominarán indistintamente su pensamiento «real-idealismo» e «ideal-realismo».⁵⁴

⁵¹ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p.10.

⁵² *Ibidem*, p. 11.

⁵³ La división entre idealismo y realismo proviene de los propios filósofos modernos, el propio Kant la usa en la *Crítica de la Razón Pura*. Los historiadores de la filosofía la asimilaron desde los textos de los filósofos modernos.

⁵⁴ *Ídem*.

De acuerdo con Colomer si se describe como idealista a la filosofía moderna, como realista de la Antigüedad y se toman ambas tesis como opuestas, entonces se omiten detalles esenciales de ambos períodos.

Primero, si se considera que el realista cree que la realidad verdadera son las cosas materiales tal cual se presentan a los sentidos, y el idealista, movido por la duda metódica, sólo reconoce lo que está en relación consigo en tanto sujeto pensante (el cogito), no se vislumbra que entre los filósofos de la Modernidad, unos empiristas y otros racionalistas, hay elementos en común. Expondremos esto en el siguiente apartado.

Segundo, si nos convencemos de que el idealismo implica enfatizar el papel del pensamiento, así como el abandono del realismo metafísico en tanto fundamenta sus primeros principios en Dios, no se ve que la filosofía moderna no es independiente de la figura de Dios (como varios historiadores ateos quisieron probar)⁵⁵. Puede tomarse el ejemplo de Voltaire quien a pesar de ser empirista se reconoce católico. Igualmente del lado de los racionalistas, aunque reconocen la existencia de leyes generales que pueden encontrarse a partir de la observación de la naturaleza, Dios sigue siendo garantía de la correspondencia entre el pensamiento y la realidad de los objetos. Así, no toda la filosofía moderna significa el establecimiento de la preeminencia del sujeto pensante, ni en el pensamiento de Descartes, de Spinoza y de Leibniz, dado que dependen esencialmente de la figura de Dios. Veremos que en el caso kantiano tampoco se trata de abandonar por completo la figura de Dios, aunque sea a manera de una idea con la función de agrupar nuestra experiencia.

Tercero, la oposición “Idealismo contra Realismo” puede ocultarnos que la filosofía antigua sirvió como impulso de la moderna:

“[...] (el) significado del término «sujeto» se mantuvo inalterable a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media. Sin embargo, la atención especial otorgada por los medievales al alma, como sujeto de sus potencias, preparó el paso del significado antiguo y medieval del término

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

al moderno. Poco a poco se introdujo el uso de considerar como sujeto al así llamado *sujeto psíquico*, o sea al portador de las cualidades conscientes, el cual antes no era sino un caso particular del sujeto óptico”.⁵⁶

Para Colomer ésta es la principal diferencia entre el pensamiento antiguo y el moderno, en la Modernidad se trata de una concepción de sujeto reducido a sus capacidades intelectivas.

Cuarto, no se percibe el espectro de posiciones de los filósofos modernos entre las perspectivas racionalista y empirista. Para ambos, el pensamiento es considerado como central, pero, como veremos, desde diferentes perspectivas. Para los racionalistas, como Descartes y Leibniz, el pensamiento es considerado como sustancia (*res cogitans*), mientras que para los empiristas, como Locke y Voltaire, no hay evidencias más que para decir que el pensamiento es, más bien, una capacidad o cualidad derivada de la constitución del cuerpo humano y no del alma. Posturas que no caben en la oposición entre realismo y empirismo.

Quinto, el énfasis en las capacidades intelectivas del sujeto conlleva la substitución de la noción de “ente”, entendido como lo que existe con independencia de ser percibido, por la de “objeto” (*obiectum*), entendido como lo que hace frente a un sujeto (*subiectus*). Por ende, la idea de realidad es reducida a la de objetividad, en tanto que “real” es “ser pensado” y percibido por un sujeto. Se reduce así la verdad del ser a la verdad del sujeto, en una peculiar forma de subjetividad-objetiva.

Por último, otra cuestión que se pierde de vista y que es lo que más le interesa resaltar a Colomer, es una característica insospechada por los pensadores empiristas modernos y por los promotores de la perspectiva antagonista de nuestros días, quienes siguen percibiendo a la Modernidad desde la oposición “pensamiento científico-racional versus pensamiento dogmático-metafísico”. Lo que Colomer desea resaltar es una lectura de la historia de la filosofía como quehacer primordialmente metafísico (con una idea de metafísica inspirada en Heidegger,

⁵⁶ *Ibidem*, p.12.

muy diferente a la idea de Voltaire). Quiere rescatar la dimensión metafísica del conocimiento que el antagonismo entre realismo e idealismo no permite ver.

Queremos retomar la perspectiva de Colomer, porque creemos que, en gran medida, está inspirada en la filosofía de Kant o por lo menos es heredera de la *Crítica de la Razón Pura*. Veremos más adelante⁵⁷ que es posible realizar una lectura de Kant que busque la fundamentación de la metafísica como su principal motivación, así como una lectura que describa cómo la distinción entre lo óntico y lo ontológico, que toma Colomer de Heidegger, es posible sólo a partir de que la filosofía moderna (con Kant) distingue el papel que tiene cada una de las facultades intelectivas del sujeto humano: experiencia (sensibilidad más entendimiento) y razón.

De acuerdo con Colomer, la filosofía antigua a partir de Parménides no debe ser considerada como realista en el sentido de confiar en una inmediatez del conocimiento con las cosas. Colomer la entiende más bien como una *metafísica del ser*, que no se mueve en el plano óntico —aquel de la realidad tal como nos es dada— sino en el plano ontológico; aquel que supone la existencia de ciertas condiciones de inteligibilidad, permanencia y necesidad en la realidad que trascienden lo percibido. Colomer afirma que la filosofía antigua, por lo menos desde Parménides, no es realista en el plano óntico, porque supone un logos (un sentido, una inteligencia o un pensamiento) no constatable por los sentidos, pero que sostiene la realidad. Esto significa que los pensadores antiguos como Parménides, Platón y Aristóteles no son realistas en tanto enfocados a las cosas tal como aparecen, sino que se entienden mejor en el plano ontológico, y por lo mismo, desde una metafísica enfocada al ser de las cosas, porque buscaban las condiciones trascendentes que garantizaran la coherencia del mundo físico.

Que no son realistas los filósofos de la Antigüedad clásica, puede verse fácilmente en el famoso poema de Parménides, donde pone en duda la realidad de la experiencia sensible; el mundo tal como lo vemos los mortales o la tercera vía de

⁵⁷ Ver *infra* p. 57. Tercera parte de este trabajo.

la opinión (donde se dice que algo 'es' y 'no es' al mismo tiempo).⁵⁸ Parménides consideraba que la multiplicidad y todo tipo de cambio que percibimos en las cosas (por ejemplo el movimiento) contradicen el principio de identidad del Ser. Cualquier cambio en las cosas implicaría que éstas pasan a *ser* algo nuevo y dejen de *ser* lo que eran, pero como las cosas existen justo porque poseen el ser-algo, aceptar que cambian conlleva a que las cosas sean y no sean al mismo tiempo de manera contradictoria. Para Parménides no es posible que lo que *es* pase a *no-ser* en un tránsito del Ser a la nada, y por eso postula que el Ser debe mantenerse inmóvil, ilimitado, indivisible y sin cambios. Esto quiere decir que Parménides pone en duda la inmediatez del conocimiento (la evidencia de que las cosas se mueven, se dividen, se destruyen y cambian) para sostener los elementos de necesidad, de permanencia y suficiencia de la realidad, lo que implica reemplazar la relevancia de la experiencia de los sentidos por la del pensamiento (por un logos). Esto implica una noción de "conocimiento" peculiar que cree en la necesidad de *rectificar la percepción*, o sea, se entiende el carácter metafísico nada realista de la Antigüedad. Las características necesarias del ser no están dadas en el mundo a simple vista, sino que se imponen al pensamiento como condición para la coherencia. "Así de la necesidad de la esencia se pasa a la esencia necesaria."⁵⁹, de la realidad.

Se entiende entonces que la filosofía antigua reviste a la realidad de un logos o principio trascendente que da sentido o hace coherente a la experiencia sensible (la rectifica):

De otro modo el pensamiento no podría decir: el ente es esto o aquello. Ahora bien, esta pretensión metafísica de elevar el *ón* al *λόγος*, de encontrar la "ratio sufficiens" del ente, lleva consigo inevitablemente un horizonte de "transcendencia". En efecto, la realidad dada no es suficientemente inteligible en sí misma. Su carácter de no necesidad empuja el pensamiento a la afirmación de una esencia necesaria en la que pueda hacer descansar, de modo absoluto, sus afirmaciones. Con ello la Metafísica recibe el sello característico del

⁵⁸ Xavier Zubiri. *El hombre y la verdad*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri: Madrid, 1999, pp. 15-20.

⁵⁹ Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 9.

⁶⁰ En español sería "el ser al logos".

“transcensus”, que encontramos ya en Platón, y queda constituida definitivamente en lo que se ha denominado su estructura onto-teo-lógica.⁶¹

Colomer nos dirá que se trata de una onto-teo-logía u ontología teológica por su dependencia de una divinidad, en tanto que el pensamiento al buscar conocer la realidad se encuentra con que el análisis de las percepciones confunde y no le ofrece ninguna garantía de necesidad, entonces se supone que debe haber un sustento que trascienda las impresiones contradictorias. De la necesidad de una esencia sustentadora se concluye una esencia divina que en sí misma garantiza el sentido de la realidad.

Debe notarse que el uso de la noción de “metafísica” que hace Colomer no es el mismo de Voltaire, aquel consideraba la metafísica como invocación de causas no constatables sensorialmente, como ensoñaciones ingenuas que dan salida fácil a la necesidad de fundamentar o explicar algo. El uso de Colomer es otro, para él se trata de la búsqueda de la esencia necesaria sobre la cual poder apoyar nuestras experiencias contingentes del mundo y así contar con conocimientos permanentes que nos den una visión del mundo llena de sentido o no contradictoria. Colomer nos hace ver que sin la metafísica, o lo que es lo mismo, sin principios de permanencia y suficiencia, no es posible conocer. Hay una dimensión metafísica en todo esfuerzo por conocer, tanto en las ciencias como en la ética. Veremos esto más ampliamente en la tercera parte de este ensayo.

Las perspectiva de Colomer nos muestra que *la metafísica del ser* de la Antigüedad es diferente a la de la Modernidad, a la que Colomer llama *metafísica del sujeto*, debido, principalmente, a la prioridad que adquiere el sujeto cognoscente o sus capacidades intelectivas.

Dijimos ya que *la metafísica del ser* de la Antigüedad sería aquella que se pregunta qué es el ser tal como se cuestiona Parménides en su poema o Aristóteles al inicio de su *Órganon*. De esta forma en el centro de la reflexión antigua están los entes

⁶¹ A propósito de esta cita Colomer coloca la nota siguiente: “Utilizamos el término *ontoteología* en su significado etimológico, como expresión de la estructura racional necesaria de la metafísica clásica, y no en el sentido peyorativo que Heidegger, desde su concepción de la historia de la metafísica como olvido del ser, suele atribuirle.” *Idem*.

(lo que está siendo o tiene existencia) y el hombre se piensa en función de su lugar entre ellos, que en última instancia se rigen por un logos divino.⁶² En la Modernidad, es uno de los entes el que se coloca en el centro de la reflexión, el humano, en tanto sujeto que conoce al resto de entes. De manera más general, podríamos decir que la diferencia principal entre Antigüedad y Modernidad está en que surge la conciencia de que toda descripción, todo saber sobre los entes, toda sabiduría, pasa a través de un sujeto que busca conocer. La Modernidad es el periodo de la autoconciencia del sujeto. Pero a pesar de esta diferencia, la Modernidad sigue buscando los rasgos de necesidad e incondicionalidad que buscaba la metafísica clásica. Para ello el acento se pone sobre un ente nuevo, considerado sobre todo como pensamiento, que es descubierto definitivamente por Descartes con el célebre *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*. Descartes explora la seguridad del pensamiento para ver si es posible, únicamente a partir de él, reconstruir el conjunto de la realidad.

Si en la Antigüedad se pasa de la necesidad de una esencia a la esencia necesaria, en la Modernidad se pasó de la necesidad del pensamiento al pensamiento necesario (al yo pienso). Esta idea servirá para que algunos supongan que ese pensamiento necesario se refleja en la naturaleza, diciendo por ejemplo que el libro del mundo está escrito en lenguaje matemático o que si contáramos con la inteligencia perfecta de Dios, alcanzaríamos a entender la totalidad de lo que existe (Leibniz) y encontraríamos que hay una razón para todos los sucesos (principio de razón suficiente).⁶³

Así Colomer nos propone una interpretación de la Modernidad distinta a la descrita por la dicotomía idealismo-realismo, para pensar en un debate mucho más complejo entre racionalistas y empiristas.⁶⁴ Nos previene de dejarnos convencer por simplificaciones sobre el pasado, principalmente aquellas sobre el supuesto ateísmo y el supuesto abandono de la metafísica en la Modernidad. Nos muestra

⁶² *Ibidem*, pp. 7–8.

⁶³ Con Leibniz regresa la equiparación Parmenéica entre el pensar y el ser. Cfr. Xavier Zubiri. *El hombre y la verdad*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri: Madrid, 1999, p.16.

⁶⁴ Abordaremos ambas nociones más adelante en la Segunda parte, apartado 4, p. 37.

cómo resultaría imposible que una época no tuviera lazos con el pasado como pretende Voltaire. Expone también los vínculos entre la ciencia y la filosofía medieval con la Modernidad, por ejemplo la noción de “sujeto” que durante la Antigüedad clásica y la Edad Media permaneció inalterada, hasta que el énfasis de la patrística en las cualidades reflexivas del sujeto condujo a la noción moderna de sujeto como pensamiento. Por último, su principal interés está en mostrar que hay una dimensión metafísica presente en toda la filosofía desde Parménides hasta el fin de la Modernidad. Para ello utiliza una noción de metafísica distinta a la de Voltaire, de la que hablaremos en el siguiente apartado.

Nos parece muy importante remarcar lo que dijimos en la introducción de nuestro trabajo. Lo que buscamos es interpretar una de las obras de Kant, en la que se expresa el problema del conocimiento en los términos de su época y ver qué nos puede decir sobre nuestro presente. Por lo tanto, nuestra interpretación puede adherirse a una u otra perspectiva. Ya vimos lo que implica la perspectiva de Voltaire, que nos viene desde adentro de la época moderna y busca representar al empirismo. Vimos también, las perspectivas de Crombie y Colomer, externas a la época moderna. Ellos no sólo denuncian las omisiones historiográficas del punto de vista de Voltaire, sino también los efectos de aquellas omisiones sobre la filosofía posterior, por ejemplo: la pretensión de desterrar a la metafísica como algo superado.

Quisiéramos exponer otra interpretación, en el mismo sentido de Colomer y Crombie. Se trata de aquella de Michel Foucault. De acuerdo con él, los estudios sobre la Modernidad pueden enfatizar el esfuerzo por buscar un método distinto de fundamentación del conocimiento (todo esto entendido bajo el concepto de “Crítica”) o, mejor, pueden enfatizar que ese esfuerzo está inscrito dentro de un proceso más amplio: la búsqueda de la autonomía del sujeto (entendido bajo el concepto “Ilustración”).⁶⁵ Este énfasis en la autonomía conduce a una interpretación diferente del pensamiento de la Modernidad.

De acuerdo con Foucault, la labor crítica puede ser entendida de diferentes maneras. La más popular es la que corresponde a la “primera vuelta a Kant”; aquella de la analítica de la razón que busca la legitimidad del conocer en criterios válidos para todas las épocas, y por ello, externos a cada momento histórico (que Kant fundamentó en las intuiciones puras). La otra, la de la “segunda vuelta a Kant” consiste, desde la perspectiva particular de Foucault, en remarcar que Kant propone

⁶⁵ En Mayo de 1978 Michael Foucault ofreció una conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía llamada “¿Qué es la Crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en 1983 dedicó un seminario en el Collège de France sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”, y en otoño del mismo año dio otra conferencia en Berkeley con el título de “¿Qué es la Ilustración?”. Estas tres obras proponen una revisión de los conceptos de “Crítica” y “Aufklärung” para emprender una arqueología sobre la noción de “racionalidad”.

aquella crítica o analítica de la razón no como un objetivo en sí mismo, sino como un paso necesario para independizarse de los errores de la filosofía racionalista y la filosofía empirista, así como de cualquier otra autoridad que pretenda poseer la verdad sobre el origen del conocimiento verdadero.

Foucault sostiene que no debemos equiparar la actitud ilustrada únicamente con la Crítica de la razón, sino más bien ver que la Crítica es una consecuencia de la actitud de la propia Ilustración. Así, si ya dijimos que la Crítica es entendida por Foucault como analítica de la razón o, simplemente, como búsqueda del fundamento primero del conocimiento, hay que decir que la Ilustración es entendida como la búsqueda de la libertad frente a la autoridad.

Para sostener esta idea Foucault sugiere interpretar la *Crítica de la Razón Pura* ya no de forma aislada, sino en relación con el resto de escritos de Kant; principalmente con un texto considerado como menor por los lectores de Kant, llamado “Wast ist Aufklärung?” (¿Qué es la Ilustración?).⁶⁶ Para Foucault este ensayo es el primero en el que la filosofía problematiza la propia actualidad discursiva, no únicamente como perteneciente a una doctrina o tradición, sino a un “presente”, a un “nosotros”, a un conjunto cultural característico de la propia época. De acuerdo con este punto de vista, la tradición ilustrada se caracterizaría entonces porque la filosofía se vuelve problematización de la actualidad y el filósofo se vuelve parte de ella; se hace inevitable el situarse en un momento específico desde el cual se reflexiona y desde el cual se encuentran sentidos específicos; se abren una ontología y una epistemología nuevas (el ser y el conocimiento muestran su dimensión temporal).

De acuerdo con Foucault, desde la primera “vuelta a Kant” se ha operado un desfase entre la Ilustración y la Crítica, lo que significa que se estableció como tarea primordial la analítica de la razón, o sea, investigar hasta dónde nos es posible aventurarnos en la investigación del mundo, y como una tarea de menor rango la

⁶⁶ José Gómez sostiene que, por lo que se sabe, la *Crítica de la Razón Pura* (1781) fue poco atendida y la filosofía académica de su tiempo no la tomó bien. En cambio su primer éxito escrito fue el ensayo llamado “¿Qué es la Ilustración?” (1784). José Gómez Caffarena. *Diez lecciones sobre Kant*. Trotta: Madrid, 2010.

de pensar por sí mismo en el sentido de la Ilustración.⁶⁷ Para Foucault, es necesario emprender el camino opuesto, colocar como tarea primordial la de tener el coraje de desajustarse del paternalismo de la autoridad, y en ese sentido, darse confianza a sí mismo, reconociendo los límites del conocimiento en los diversos ámbitos de la vida.⁶⁸ En palabras de Foucault:

La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedéceme», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma.⁶⁹

Lo que propone Foucault es que tomemos en cuenta que si los pensadores modernos se dedicaron con tanto ahínco a la investigación sobre el origen del conocimiento, esto no sucedió por el simple interés en saber por el saber mismo o por el puro amor a la sabiduría (como se dice en ocasiones de la filosofía Clásica Griega). Para Foucault, se quiere saber para liberarse, para darse uno mismo las normas del mundo; del saber o del actuar, que, bajo esta perspectiva, no son independientes unas una de otras.

Nos interesa la visión de Foucault porque percibe la unión de los usos teórico y práctico de la razón en el pensamiento Kantiano. Estas dos maneras de concebir el conocimiento pueden reunirse en una sola, llamada Ilustración que sería la propuesta que la obra kantiana ofrece en su totalidad, más allá de la *Crítica de la Razón Pura*.⁷⁰

⁶⁷ Foucault se queja de que se piensa en el resto de elementos de la Ilustración como agregados: Ilustración = analítica de la razón (crítica) + reflexión política + reflexión ética.

⁶⁸ Vista en este sentido la relación aufklärung-crítica, lo que más interesa a Foucault es cuestionarse “¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”, que bien podríamos decir es la cuestión central de la posModernidad.

⁶⁹ Michel Foucault. “¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)” en *Sobre la Ilustración*. Tecnos: Madrid, 2003, p. 13.

⁷⁰ *Idem*.

La idea de Foucault, que caracteriza la Ilustración como un proceso histórico de liberación y a la Crítica como la analítica de la razón, puede extenderse también al resto de filósofos de la Modernidad, incluso a Voltaire. El rechazo a la autoridad que Voltaire profesa se correspondería con la idea de Ilustración; sea rechazo del dogma, de la academia, de la realeza, del gobernante, del profesor o del clero. Este rechazo coincide con la consigna de salir de la minoría de edad o con atreverse a saber por sí mismo (*Sapere aude*). La pregunta por una mejor fundamentación del conocimiento de Voltaire se corresponde con la pregunta de Kant sobre si sabemos bien hasta dónde podemos saber, si sabemos hasta dónde llegan los límites del saber (la Crítica). El análisis de los alcances del conocimiento humano (la crítica kantiana), sería una consecuencia de la actitud ilustrada que busca la libertad del sujeto en relación a la autoridad, al igual que la búsqueda de una filosofía nueva (de la naturaleza) promovida por Voltaire, es consecuencia de querer liberarse de la autoridad del pasado. En pocas palabras, la postura de Foucault consiste en señalar que toda crítica de la razón o búsqueda del fundamento del conocimiento se emprende como esfuerzo de liberación contra la autoridad dadora de verdades fijas y reveladas.

Así, lo que compartimos de la propuesta de Foucault es su interés por promover una lectura de la historia que busque las manifestaciones de la voluntad de saber en pos de la liberación de la autoridad o del estado de minoría de edad. Esto implica una manera diferente de concebir el conocimiento, porque se deja de concebir el conocimiento como un fin en sí mismo, para evaluar entonces en cada momento presente el vínculo entre los sujetos, los poderes y la verdad. Aparece entonces la necesidad de la dimensión ética en toda filosofía del conocimiento. En palabras de Foucault:

“No buscamos lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento.”⁷¹

⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

Consideramos que esta perspectiva de Foucault tiene relación con aquellas de Crombie y Colomer. El primero llama la atención sobre que la reflexión medieval, en tanto reflexión sobre el mundo, también posee elementos en común con la ciencia de la Modernidad, lo que implica ampliar la definición de ciencia desde una perspectiva centrada en identificar los esfuerzos por encontrar respuestas a las preguntas de los individuos. El segundo autor se vincula aún más, en tanto que muestra que toda filosofía del conocimiento conlleva una dimensión metafísica entendida como la búsqueda de una dimensión de inteligibilidad donde se encuentren los fundamentos o condiciones de posibilidad del conocimiento.

Por lo tanto, que la labor del interesado en la historia de la ciencia y la filosofía, sería, de acuerdo con Foucault, la explicación de cómo esa actitud toma diferentes formas con los diversos personajes de este período.⁷² Lo que nos toca a nosotros es explicar esta actitud en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

[Resumen de la primera parte](#)

Podemos decir, siguiendo a Voltaire, Crombie, Colomer y Foucault, que en una primera lectura, la nota común de todo el pensamiento de la Modernidad es la refundamentación del conocimiento (para unos en la experiencia y para otros en la razón). Luego que, en una segunda lectura de la Modernidad y de la obra kantiana, aparece esta refundamentación o crítica como supeditada a algo más importante: aquello que Kant llama “Ilustración”. Ésta es entendida como liberación de la autoridad que nos domina; liberación que implica la crítica de los alcances de la razón o de las capacidades del individuo para darse a sí mismo, en tanto ser racional, los conocimientos y las pautas para vivir.

En ese sentido, los horizontes de la Antigüedad y la Modernidad pueden entenderse de dos maneras. Como radicalmente separados o en conexión de tránsito y dependencia en sus conocimientos y premisas, dependiendo de si se asume la mirada de los intelectuales modernos como Voltaire o de los historiadores actuales como Crombie y Colomer.

⁷² *Idem.*

En los dos escritos de Voltaire encontramos que sus preocupaciones principales fueron exhibir los excesos cometidos por las autoridades aristocráticas y eclesiales en tanto frenos contra el pensamiento verdadero, así como los descubrimientos en filosofía experimental en tanto productos de un nuevo procedimiento que abandona el principio de autoridad del dogma religioso. Vimos que la noción de filosofía experimental de Voltaire se inspira en el ejemplo de Francis Bacon, Newton y Locke, y consiste en la descripción de los sucesos sin explicar las causas ni recurrir a entes metafísicos o presupuestos no constatables en la experiencia. Además en estos escritos vimos reflejados algunos de los filósofos de la Modernidad y notamos cómo Voltaire concibió que la perspectiva empirista representa al pensamiento moderno, mientras que la perspectiva racionalista (Descartes, Malebranche, Pascal y Spinoza) es considerada como parte del pensamiento antiguo medieval.

Con Crombie vimos que hoy en día no es difícil demostrar la relevancia científica de la Antigüedad en Occidente y Oriente, a pesar de que se trate de un período de grandes excesos contra el pensamiento libre, por lo que la caracterización tan popular del pasado como oscurantismo y la propia noción de “ciencia” merecen ser repensadas a la luz de los adelantos de la Antigüedad y no sólo a partir de las valoraciones de los modernos como Voltaire.

Con Colomer vimos que la oposición entre realismo e idealismo promovida por los propios modernos, no alcanza a describir suficientemente la naturaleza de la filosofía antigua y moderna. Dicho de otra manera, vimos que afirmar que la Antigüedad es toda “realismo” en el sentido óntico o decir que la Modernidad es toda “idealismo” en el sentido de privilegiar las ideas de pensamiento y soslayar por completo los objetos empíricos, resulta ser una descripción inadecuada. Además conocimos una perspectiva sobre la filosofía, entendida como quehacer inevitablemente metafísico en tanto búsqueda de los elementos de necesidad, de permanencia y suficiencia que constituyen la trama inteligibilidad de nuestra realidad. Entendida así resulta claro que toda la filosofía, desde la Antigüedad griega hasta nuestros días, posee una dimensión metafísica. Esta dimensión metafísica,

en el caso de la filosofía antigua, se da bajo la forma de una ontología teológica y en la filosofía moderna como una *metafísica del sujeto* en tanto ser cognoscente.

A través de la perspectiva de Michel Foucault vimos una manera de englobar la actitud de los filósofos de la Modernidad, tanto empiristas como racionalistas, dentro de la idea de Ilustración de Kant, entendida ésta como búsqueda de la independencia frente a la autoridad o como búsqueda de la autonomía, esto, aunque ambos grupos se conduzcan a partir de diferentes supuestos. Entre los supuestos del pensamiento racionalista encontramos, en oposición a la descripción de los hechos de la experiencia, al pensamiento como fundamento, la puesta en duda de los sentidos y la concepción de la realidad a través de sustancias y esencias.

Segunda Parte: Sobre la cuestión del conocimiento en la historia de la filosofía

Antes de abordar las nociones de Conocimiento, Ciencia y Razón en la *Crítica de la Razón Pura*, quisiéramos aclarar cómo entendemos las diferentes posturas en torno al conocimiento. Ilustraremos más claramente las peculiaridades de cada una mediante el siguiente esquema (figura 1) inspirado en la introducción de Luis Villoro al tomo dedicado a la cuestión del conocimiento de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía⁷³:

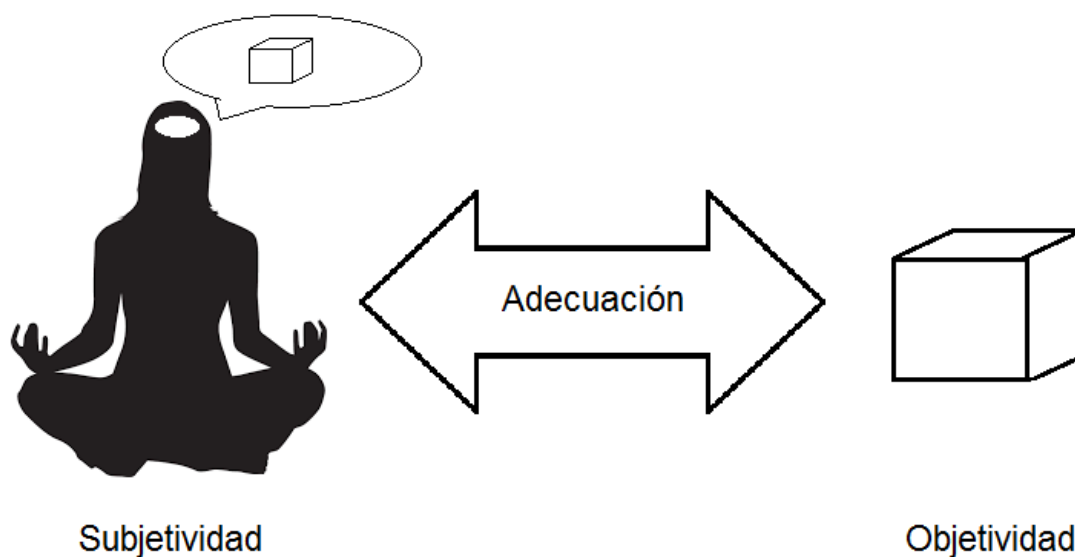


Figura 1

En este esquema hay tres elementos, a la derecha un cubo que representa todas las cosas materiales del mundo físico, a la izquierda un sujeto del que se resalta su

⁷³ Villoro resume de manera sorprendentemente clara cómo la filosofía hasta el siglo XIX comparte una misma noción de verdad: “Hasta fines del siglo XIX la noción de verdad era concebida en forma unánime como una correspondencia entre el pensamiento o su expresión lingüística y la realidad. [...] La noción de adecuación no hace sino expresar una intuición prerreflexiva: en el lenguaje ordinario llamamos <<verdadera>> a una creencia o a una proposición que <<concuera>> o se refiere efectivamente a una situación existente distinta a la proposición misma. No entendemos la <<verdad>> como una relación intralingüística sino como la propiedad de alcanzar, con el pensamiento, una relación extra-lingüística. Sin embargo, a la reflexión, los tres términos de la fórmula clásica [Adecuación, Cosas y Pensamiento] presentan dificultades. Luis Villoro (Coord.). “El Conocimiento”. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo 20*. Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1999.

espacio mental con un óvalo en su cabeza y una nube que muestra sus pensamientos, y como tercer elemento, una flecha de doble sentido que representa la conexión entre lo pensado por el sujeto y la existencia de las cosas, que llamaremos correspondencia o adecuación. Señalaremos dónde se ubica cada postura en el esquema.

1. Los filósofos naturalistas, el realismo y el realismo metafísico

Como vimos, la descripción de Colomer ubica el comienzo de *la metafísica del ser* en Parménides, porque es el primero que pone en duda la realidad de las percepciones sensibles. Si esto es así ¿qué lugar ocupa el pensamiento previo, el de los filósofos naturalistas, en la historia de la filosofía? Los filósofos naturalistas de la Antigüedad centraron su atención del lado derecho de nuestro esquema, en las cosas materiales.⁷⁴ Supusieron que para explicar el mundo había que conocer las cosas físicas —principalmente averiguar su composición material— para así dar cuenta del elemento responsable de la multiplicidad de objetos de la sensibilidad— del elemento fundamental de todo lo que existe—. Tales de Mileto pensó en el agua, Anaxímenes y Diógenes en el aire, Heráclito de Éfeso e Hipaso de Metaponto en el fuego, Empédocles en los cuatro elementos, Anaxágoras en elementos infinitos llamados semillas y Leucipo en la oposición entre lo lleno y lo vacío.⁷⁵ De acuerdo con esto podemos decir que los naturalistas griegos consideraron que, para conocer cómo funciona el mundo, debían descubrir de qué estaban hechas las cosas. Por eso compararon los materiales de unas y otras, y sobre todo, hicieron observaciones enfocadas en identificar la relación entre la composición y el resto de características que presentaban, como su color, su tamaño, su peso, su ubicación, sus cambios. En suma, catalogaron las cosas en base a un criterio principal: su composición material. Por lo tanto, en nuestro esquema se ubican del lado derecho porque para ellos lo más importantes es conocer cómo están constituidas las cosas físicas. Es por esto que podríamos utilizar la denominación “realista” para ellos, en tanto que

⁷⁴ Cfr. William Keith Chambers Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega. Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. Madrid: Gredos, 1984.

⁷⁵ Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1994, Libro I, Capítulos 3-7, pp. 79-100.

consideran que la verdadera realidad son las cosas sensibles en tanto materiales.⁷⁶ Pero no hay que ir demasiado lejos con esta apreciación, porque no podemos dejar de reconocer que incluso en las teorías naturalistas hay una proyección metafísica tal como la entiende Crombie; un orden subyacente que los lleva a teorizar sobre entes no perceptibles, como *lo indeterminado (lo ápeiron)* de Anaximandro, la *rarefacción y condensación* de Anaxímenes y el *Nous* de Anaxágoras.

En la actualidad la función más importante del término “realismo” está en la posibilidad de nombrar una manera hipotética de concebir que considera al mundo “ingenuamente”, suponiendo que basta observar para conocer los objetos tal como son y basta pensar lo conocido para tener una representación exacta de lo observado y que comúnmente es mentada como *realismo ingenuo*. Es en este sentido que Crombie y otros autores se refieren a varios de los planteamientos modernos como el de Descartes como *realismo metafísico*, en tanto que parten del análisis de los objetos materiales, pero su fundamento está en una sustancia metafísica como Dios.

2. Idealismo y Metafísica del ser

Posteriormente con Parménides, Platón y Aristóteles el énfasis ya no está únicamente en el lado derecho del esquema, sino que se reconoce que los sentidos no nos ofrecen toda la realidad y en ocasiones nos engañan con apariencias. Aparecen las esencias inteligibles como la verdad de las cosas tal como son en sí:

Lo sensible, lo a posteriori, lo que estaba dado en la experiencia tenía el estatuto de fenómeno o de apariencia, y la apariencia sensible se oponía a la esencia inteligible. La esencia inteligible también era la cosa tal como es en sí, era la cosa en sí misma, la cosa en sí o la cosa en tanto que pensamiento; la cosa en tanto que pensamiento, como fenómeno, es una palabra griega que designa precisamente la apariencia o no se sabe todavía qué. La cosa en tanto que pensamiento, en griego, era el noúmeno, lo que quiere decir lo “pensado”:

⁷⁶ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, pp. 11.

Entonces puedo decir que toda la filosofía clásica a partir de Platón parecía desarrollarse en el marco de una dualidad entre las apariencias sensibles y las esencias inteligibles.⁷⁷

Esto implica una exigencia para el sujeto: salir de las apariencias para alcanzar las esencias. Éste es el tema de Platón. En el esquema esto corresponde a problematizar la relación entre el sujeto y las cosas, la flecha del centro de nuestro esquema, y a matizar que los objetos del lado derecho no son tal como se nos presentan.

Es con estos filósofos que se consideran como temas de la filosofía, además de las causas materiales, otras, causas inmateriales que pudieran dar cuenta también de la multiplicidad, cambio y movimiento de los cuerpos, pero también del *origen* y *finalidad*, de su *propósito*, del *destino* y de la relación entre las normas que rigen los sucesos materiales y aquellas que rigen la vida social.⁷⁸ Para ellos el objeto del conocimiento no son sólo las cosas materiales, sino sobre todo los principios subyacentes que las determinan, en tanto esencias inteligibles. Con principios subyacentes queremos decir las causas que no se encuentran con los cinco sentidos porque están ocultas a la experiencia y sólo se encuentran con la intuición intelectual.

Aunque parece adecuado referirse al pensamiento de estos filósofos con la denominación de “idealismo”, con el tiempo se ha reservado este nombre para la filosofía posterior a Kant; aquella de Fichte, Schelling y Hegel. Por ello nos parece más adecuado llamar al pensamiento antiguo como lo hace Colomer: *metafísica del ser*. En nuestro esquema esto significaría reducir el estatus de realidad de las cosas

⁷⁷ Gilles Deleuze. *Cuatro Lecciones sobre Kant*. p. 6. [Consultado el 18/IX/2016]. Disponible en Internet: <http://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuzze.pdf>

⁷⁸ Para conocer una descripción más extensa de Aristóteles en la que es considerado en un lugar intermedio entre la filosofía antigua y la filosofía medieval se puede consultar la introducción a cargo de Guillermo R. de Echandía en *Aristóteles. Física*. Gredos: Madrid, 1995. pp. 10-11. Ahí se expone que Aristóteles supera el dualismo platónico-parmenídeo entre apariencia y verdad que ocasionó el cambio desde la perspectiva naturalista de los milesios hacia una perspectiva centrada en las ideas como esencias (Platón). De acuerdo con este autor Aristóteles propone hacer de las cosas de la naturaleza y sus movimientos sensibles el objeto del cual parte toda reflexión (en lugar de partir de entidades ideales platónicas), porque las cosas tomadas en toda su extensión son manifestaciones de la naturaleza y para él son el fundamento y razón de todo lo que existe.

del lado derecho y aumentar aquel de los contenidos de pensamiento del sujeto del lado izquierdo.

3. Ontoteología

Antes de que la denominación “idealismo” se otorgara a los filósofos alemanes mencionados recientemente, bajo la misma denominación se colocó a la filosofía de la Edad Media. Pero como vimos con Colomer ésta también forma parte de la metafísica del ser. Si se le quisiera dar un nombre más particular quizá se podría usar “metafísica del ser divino”, lo que es lo mismo que una teología. Para no hacer una escueta descripción de la Edad Media que sólo se refiera a que los medievales retomaron elementos de Platón (la ambivalencia entre el mundo de las apariencias y el de las esencias) y Aristóteles (las diversas causas de las sustancias) para fundamentar la visión católica, en la que el mundo terreno es considerado secundariamente y se supedita al mundo divino) y el cuerpo humano es de un orden inferior al orden del alma, preferimos referirnos a la opinión de Crombie sobre la filosofía de este período:

[...] Con la expansión del cristianismo se añadió al racionalismo griego la idea de la naturaleza como sacramento, símbolo de verdades espirituales; ambas actitudes se encuentran en San Agustín. [...] Con la recuperación de la tradición completa de las ciencias griega y árabe en el siglo XII y principios del XIII, en especial de la obras de Aristóteles y Euclides, nació de la unión del empirismo de la técnica con el racionalismo de la filosofía y de la matemática una nueva ciencia empírica que intenta descubrir la estructura racional de la naturaleza. [...] El resto de la historia de la ciencia medieval consiste en la elaboración de las consecuencias de esta nueva manera de abordar la naturaleza. [...] Las contradicciones internas, con otras autoridades y con los hechos observados, condujeron finalmente a críticas radicales del sistema aristotélico.”⁷⁹

Crombie nos describe el panorama del siglo XII y XIII, período en el que confluye la tradición científica griega y árabe con la filosofía aristotélica, que busca dar una explicación racional de la naturaleza. Esto condujo a la conjunción de la autoridad

⁷⁹ Alistar Crombie. *Historia de la ciencia...*, p. 66.

de las enseñanzas sobre Dios y a la suposición de una racionalidad detrás del diseño de la naturaleza.

No me aparto de Dios. Todo lo que existe es por Él y de Él viene. Pero [la naturaleza] no es algo confuso y sin sistema, y en cuanto ha progresado el conocimiento humano debe prestársele audiencia. Solamente cuando falla abiertamente debe recurrirse a Dios.⁸⁰

Es claro que una visión como esta irá dotando de legitimidad a esa parte del alma (todavía no podemos hablar de sujeto), que descifra el orden racional de la naturaleza y, por añadidura, dotará de legitimidad a las disciplinas que se desarrollen a partir del compendio del conocimiento de la naturaleza.

Thierry de Chartres, en su *Septem Diebus et Sex Operum Distinctionibus*, en el que intentaba dar una explicación racional de la creación, declaraba que era imposible entender la historia del *Génesis* sin la formación intelectual del *Quadrivium*, esto es, sin el dominio de la matemáticas, porque toda explicación racional del universo dependía de las matemáticas.⁸¹

De acuerdo con Crombie, el surgimiento de contradicciones aparentes entre fe y razón condujeron al reconocimiento de cierta autonomía de cada una frente a la otra.

[...] Santo Tomás, percibió, como lo había hecho un siglo antes Adelardo de Bath, que la Teología y la Ciencia Natural hablaban a menudo de una misma realidad desde puntos de vista diferentes, que algo podía ser a la vez obra de la Divina Providencia y resultado de una causa natural. De este modo establecieron una distinción entre la Filosofía y la Teología que adjudicaba a cada una su propio método y garantizaba a cada una su campo de trabajo. Alberto [Magno también dominico] dijo que era mejor seguir a los apóstoles y a los padres que seguir a los filósofos en lo que concernía a la fe y a las costumbres. En las cuestiones médicas, él creía más a Hipócrates o a Galeno; y en las físicas, a Aristóteles, porque ellos sabían más sobre la naturaleza.⁸²

⁸⁰ *Ibidem*, p. 38. Cita de Adelardo de Bath en sus *Quaestiones Naturales*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 39.

⁸² *Idem*.

De esta manera se va abriendo una distinción entre dos ámbitos de la realidad, no opuestos pero sí cada vez más distintos.

4. Racionalismo y Empirismo

“La filosofía pudo campar por sus respetos en la Antigüedad, y así mismo en la Edad Media la teología, que ocupaba su lugar, porque las ciencias particulares y de observación estaban a la sazón huérfanas y bajo tutela. Pero desde la Reforma y los grandes descubrimientos que la precedieron, progresaron tanto las ciencias particulares, que no quedó otro camino a la filosofía que, o bien fundirse con ellas o doblegarse a las necesidades del tiempo. Por esto la relación que existe entre experiencia y especulación, es la cuestión fundamental que establece la posición y tendencias de los nuevos sistemas.”

Historia de los Orígenes de la Filosofía Crítica⁸³
Kuno Fischer

A partir de la caracterización de Voltaire la Modernidad es señalada como la época que problematiza el centro de nuestro esquema. Aquí lo que se busca explicar es cómo conocemos las cosas del mundo, o dicho de otra manera, cómo es posible la correspondencia entre objetos y pensamientos, entre lo experimentado y los conceptos. Representada así, la cuestión de la filosofía moderna es la pregunta sobre cómo funciona esa flecha del centro del esquema o cómo es que se da la adecuación desde las propias capacidades del sujeto para conocer. El problema de la Modernidad es averiguar cuál de las facultades del sujeto garantiza esa adecuación.

Se trata del mismo problema de siempre de explicarse el mundo, pero esta vez, lo abordaron como un problema del conocimiento o problema epistemológico, que se puede resumir en la pregunta: ¿cómo es que conocemos la realidad, a través de la intuición sensible o a través de la intuición intelectual?, o más concretamente ¿cuál es la fuente verdadera del conocimiento, la experiencia o la pura razón? Como ya vimos, tuvieron una clara necesidad de plantearlo en estos términos debido a que la filosofía pasada introdujo esta dualidad entre los sentidos y el pensamiento cuando enfatizó las capacidades psíquicos-intelectivas atribuidas al alma, lo que daría lugar al énfasis en el sujeto pensante:

⁸³ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Losada: Barcelona, 2003, p. 99.

Hay que advertir que Descartes no utiliza todavía este término (sujeto), sino el de 'conscience', un vocablo de origen latino al que él da carta de naturaleza en francés, o también de 'res cogitans'. El cogito, la subjetividad pensante, en tanto que 'conscience' o 'res cogitans', es decir, en tanto que una cosa, cuyas determinaciones son los pensamientos que tiene, se convierte en 'subiectum' o 'υποκειμενον', o sea primer fundamento en el ámbito gnoseológico de todo lo que para ella es objeto de conocimiento.⁸⁴

La subjetividad pensante se vuelve sujeto o primer fundamento de todo lo que es objeto de conocimiento. Pensémoslo de otra manera, para el realismo ingenuo el pensamiento no necesita legitimación porque se supone que nuestros contenidos mentales corresponden perfectamente con las cosas. Para una metafísica del ser, lo sensible es puesto en duda (se vuelve problemático) y por ello se le considera una apariencia y entonces hace falta buscar esencias o un fundamento de la realidad en la intuición intelectual. Para una *metafísica del sujeto* se enfatiza de entre todos los seres aquel que tiene como cualidad principal el pensamiento, entonces, se buscan en él los fundamentos de la realidad y por ello ese esfuerzo de fundamentación se convierte en un problema del conocimiento.

Pero como vimos esto no significa el abandono total de la teología ni tampoco que todos los modernos sean ateos y abandonen la dependencia del conocimiento de Dios, menos que los medievales no se plantearan cuestionamientos epistemológicos:

"Si he percibido los números por los sentidos del cuerpo no por eso soy capaz de percibir por los sentidos corporales la naturaleza de la separación y combinación de los números. Y no sé cuánto durará algo que toco con un sentido corporal, como, por ejemplo, este cielo y esta tierra y cualquier otro cuerpo que percibo en ellos. Pero siete y tres son diez no solamente ahora, sino siempre; ni han dejado de ser siete y tres en ningún tiempo y de ningún modo diez, ni dejarán de ser diez siete y tres en ningún tiempo. He afirmado por tanto, que esta verdad incorruptible del número es común a mí y a todo el que razona."⁸⁵

⁸⁴ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 12.

⁸⁵ San Agustín. *Libero Arbitrio*. Libro 2, Capítulo 8, Sección 21.

La polémica moderna se nutrirá de afirmaciones como ésta de San Agustín que coloca a la razón como una fuente de conocimientos superior a aquella de los sentidos corporales. Se dirá entonces que aunque tenemos sensaciones provenientes de los sentidos, no sabemos cuánto durará la certeza que nos dan. Al contrario, los conceptos y las ideas de la razón parecen más duraderos. Paralelamente, o al mismo tiempo, los descubrimientos hechos sobre el mundo natural, tales como el de la presión atmosférica de Torricelli, las pruebas del sistema heliocéntrico de Galileo y la gravitación de Newton reforzaron la idea de que hay en el sujeto o en su alma la capacidad de descubrir leyes universales sobre el comportamiento de la naturaleza sin mediación de la especulación metafísica tradicional.

De ahí surgirán diferentes perspectivas. Los sistemas empiristas de inspiración galileico-newtoniana que parten de la observación de los sucesos, que prefieren ceñirse a la recopilación de datos sensoriales para determinar cuáles propiedades son esenciales y cuáles no. Por ejemplo Galileo realizó diferentes observaciones de Júpiter con el telescopio y estableció que el planeta posee tres lunas que giran a su alrededor en un sistema de órbitas. Estos datos considerados como puramente observacionales permitieron a Galileo hacer una inferencia sobre la situación de la tierra y el resto de los planetas con respecto al sol. Luego, esto ayudó a confirmar la teoría del sistema geocéntrico de Copérnico y facilitó la formulación de la teoría gravitacional de Newton. De esta manera para muchos es a través de esta inferencia que logramos explicar los sucesos futuros. No hace falta involucrarse con análisis de conceptos e identidades puras del pensamiento, sino remitirse únicamente a los datos de la experiencia sin mediación de las especulaciones, presupuestos o creencias previas. Estas ideas fueron desarrolladas por los primeros filósofos modernos como Francis Bacon.

Del otro lado, los sistemas racionalistas de inspiración cartesiana-leibniziana, también inspirados por los avances en matemáticas y física, intentaron mostrar las limitaciones intrínsecas a la observación sensorial y la necesidad de someterla al

escrutinio de la razón para obtener conocimientos científicos.⁸⁶ Para Descartes, los sentidos nos ofrecen una serie de datos confusos y no son capaces de distinguir entre cualidades primarias y secundarias como se demuestra en las *Meditaciones Metafísicas*. Para Leibniz los sucesos de la experiencia que parecen no tener ninguna necesidad y sobre los que no podemos generalizar ninguna ley universal, en realidad son sucesos necesarios para una razón perfecta (la nuestra sería imperfecta) que es capaz concebir la totalidad de las causas. Dicho de otra manera ambos consideran que la intuición sensible es secundaria frente a la intuición intelectual. Esta idea está inspirada en el procedimiento de la geometría, que de acuerdo con Descartes procede a partir de evidencias originarias e indudables (claras y distintas) que llamamos axiomas. Esto condujo a Descartes a proponer su método sintético, que no depende de la inducción sino de la deducción, para conocer la verdadera realidad de las cosas. Dicho de otra manera, las evidencias obtenidas a través de la deducción puramente intelectual nos revelan mejor las propiedades de las sustancias (como la dureza y la impenetrabilidad de la que hablamos antes con Voltaire) así como las leyes que las rigen. Se supone que así como en matemáticas se puede avanzar gracias a la deducción a partir del principio de identidad y contradicción, así también es posible avanzar en el conocimiento de los objetos materiales.⁸⁷

Estas perspectivas abrieron la dificultad de que los datos sensibles y la reflexión intelectual no coincidían y, por lo tanto, podían considerarse por separado. Una cosa serían las sensaciones como el sonido, el color, el olor, la textura y el sabor, y otra nuestros pensamientos sobre los objetos. Nuestros pensamientos pueden contener

⁸⁶ Los simpatizantes de esta perspectiva explotaron la distinción entre apariencia y realidad, sobre todo aquella idea antigua sobre la necesidad de rectificar la sensibilidad. Para ello tomaron los ejemplos de los espejismos y los sueños a modo de contrargumentos contra los empiristas. Resultaría interesante un estudio sobre el uso de este tipo de ejemplos y los momentos en los que se consideran válidos, a modo de historia de la argumentación.

⁸⁷ “En su aspecto positivo esa distinción entre cualidades primarias y secundarias venía a establecer que las únicas propiedades de los objetos físicos serían propiedades matemáticas. Por ello mismo podía defenderse que la matemática era el lenguaje en el que estaba escrito el libro del mundo. Y por ello mismo también la certeza apodíctica de las verdades matemáticas se iba a convertir para los filósofos modernos, independientemente de que fueran racionalistas o empiristas, en el paradigma de lo que debiera contar como conocimiento.” Luis Villoro, *El conocimiento*. p. 17.

esas sensaciones en tanto que componentes de los objetos, pero también otros elementos que no se encuentran en las sensaciones, como las nociones de ser, bondad, perfección, tiempo, belleza, verdad, causalidad e incluso de alma y Dios. Esta separación en dos fuentes de información, que implica que podamos concebir dos órdenes de realidad, y por ello, dos mundos apartados, es lo que caracteriza a la filosofía de la Modernidad y nos previene de confundirla con el idealismo.

Los modernos se debaten entre dos posibilidades, por un lado un mundo de objetos pertenecientes al pensamiento o entendimiento, como si se tratara de un mundo de ideas, y por otro uno de impresiones sensibles. Es por esto que se hace necesario encontrar una explicación sobre cómo conocemos la realidad, si a través de los datos de los sentidos o a través de los contenidos del pensamiento, además, cuál es el origen de los contenidos tales como los teoremas de la matemática y cuál es su relación con la sensación. En suma, ¿cómo es que sensibilidad y reflexión intelectual nos permiten conocer la realidad? La filosofía moderna tendrá dos vertientes de respuestas, la racionalista que acentúa la intuición intelectual y la empirista que acentúa la intuición sensible.

Colomer expone muy bien la problemática moderna:

He aquí el *impasse* al que ha llegado el pensamiento moderno: de un lado, el empirismo fenomenista de Hume, del otro, el dogmatismo racionalista, sea monista o pluralista, de Spinoza y Leibniz respectivamente. La evolución ulterior estaba bloqueada: el empirismo conducía a la impotencia escéptica, el racionalismo a contradicciones y aporías inevitables.⁸⁸

Al escepticismo se llega a través de los cuestionamientos que hizo David Hume. Al igual que Voltaire opinaba que todos nuestros conocimientos e ideas proceden de la experiencia, incluso las ideas que no parecen corresponder con ninguna experiencia. Esto lo argumentó tomando en cuenta nuestras capacidades de memoria y de imaginación. Concebía que únicamente contamos con dos tipos de hechos de experiencia o percepciones, las impresiones (percibir algo en el presente con viveza) y las ideas (percepciones derivadas de las impresiones que percibimos

⁸⁸ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 27.

gracias a la labor de la memoria y la imaginación siempre con menor intensidad que las impresiones). De esta manera Hume se da cuenta de que los conocimientos de la ciencia que proponen predecir el futuro no son posibles como percepciones, porque no tenemos experiencias del futuro. Entonces no queda más que considerarlas como ideas o creencias basadas en el hábito de percibir que las cosas suceden así o han sucedido de la misma manera hasta ahora, pero sin garantía de que así sean siempre. Hume nos conduce así a negar la posibilidad de la ciencia y de todo conocimiento metafísico.

En el caso de las teorías racionalistas los problemas surgen cuando añadimos a la intuición sensible la intuición intelectual (aprehensión de propiedades esenciales de las cosas que la sensación no percibe) o cuando postulamos que nuestro entendimiento contiene conocimientos previos a la experiencia (*a priori*). En ambos casos se nos pedirán ejemplos para probar que en efecto no se trata de contenidos mediados por la experiencia. Uno de los primeros ejemplos racionalistas ofrecidos en ese sentido fue aquel de la barra de cera de Descartes. Afirma que una barra de cera se derrite al calentarse, dándonos la impresión sensible de que ha dejado de ser completamente lo que era. Pero de acuerdo con él, esto es una apariencia que únicamente el entendimiento es capaz de descifrar, en tanto que, a diferencia de los sentidos, distingue las propiedades accidentales o contingentes (secundarias), como el color y la forma, de aquellas permanentes como la extensión (primarias). Es por esto que Descartes señalará que una de las sustancias fundamentales del ser es la extensión, en tanto propiedad permanente e innegable de los objetos. Así Descartes considerará que las cualidades primarias son las que constituyen la realidad, sobre ellas se fundamentaría el mundo. Luego, así como la extensión es primaria a los cuerpos, afirma que el pensamiento es primario al sujeto (si dudo entonces pienso, si pienso entonces existo: luego no puedo dudar de mi existencia). Además Descartes encuentra como garantía de la extensión y el pensamiento a Dios. Por eso la sustancia pensante, la sustancia extensa y la sustancia divina son, de acuerdo con él, conocidas *a priori*, *no a posteriori*. Para elaborar su teoría Descartes y varios de los modernos se inspiraron en el ejemplo de las matemáticas, pensando que los teoremas se fundamentan según el principio de no contradicción

y que entendieron como distinguir las cualidades contingentes de las necesarias en los objetos. Por ejemplo en el caso de los triángulos los geómetras se desprenderían de las diferentes atributos accidentales, en este caso podrían ser el ancho de las líneas, el color, el tamaño, etc., y se quedarían con las imprescindibles, como sería que la suma de sus ángulos interiores sume 180° ; propiedades reconocibles gracias al entendimiento y no a los sentidos. Pero si se quiere sostener esto, los planteamientos empiristas deberán contestar lo siguiente: si se asume que el criterio de verdad del método sintético es el principio de no contradicción ¿diremos que es evidente que la suma interna de los ángulos de un triángulo se derivada del simple análisis del concepto “triángulo”? ¿se propone entonces que “triángulo” es un universal platónico? Como empirista Hume contestará que no, que todo lo que hay son experiencias particulares que agrupamos por hábito bajo conceptos abstractos. Esto significa negar la existencia de los universales (nominalismo).

Hume nos muestra que cuando analizamos nuestros conocimientos lo hacemos formulando juicios u oraciones en las que relacionamos un sujeto y un predicado. Luego distingue dos categorías, los juicios que relacionan ideas (*juicios analíticos*), en los que el predicado está contenido necesariamente en el sujeto (como una propiedad reconocible en el propio concepto del sujeto, como en el caso de las propiedades primarias de Descartes), y los juicios sobre cuestiones de hecho (*juicios sintéticos*), en los que el predicado aporta algo al sentido del sujeto porque no es una propiedad reconocible en ese concepto. Visto así, tendríamos que aceptar que afirmaciones tales como “la suma de los ángulos internos de todo triángulo es 180° ” y “la característica fundamental de los objetos es la extensión” si es que van a valer porque cumplen con el principio de no contradicción, deben pertenecer al conjunto de los juicios analíticos. Así el concepto de “triángulo” comprendería necesariamente la cualidad de la suma de 180° de sus ángulos, así como el concepto de “objeto” estaría indisolublemente asociado a la extensión. Esto querría decir que los juicios de la geometría y el de la extensión de la materia, en tanto que juicios analíticos, no extienden nuestro conocimiento en nada, sino sólo elaboran lo que ya se encontraba comprendido en los conceptos analizados (tendrían la forma de A es igual a A). Esto nos dejaría con una serie de juicios que describen conceptos

pero que para nada nos permiten extender nuestro conocimiento sobre los diferentes sujetos u objetos de la experiencia. De manera que los racionalistas como Descartes tendrían que afrontar la cuestión de cómo es que en su teoría se explican los juicios de las ciencias naturales, por ejemplo cómo se llegó a aceptar que la afirmación “la tierra gira alrededor del sol en una órbita elíptica” si antes a nadie le era obvio que el concepto de “tierra” implicaba “orbitar el sol”. Hay que preguntarnos entonces: ¿los teoremas de la matemática nos informan de cosas que no sabíamos antes?, o dicho de otra manera, ¿a todos les es evidente que “triángulo” significa necesariamente que los ángulos internos sumen 180° ?, ¿no sucede más bien que si extienden nuestro conocimiento y entonces serían sintéticos?, pero siendo así ¿cómo es que siendo sintéticos parecen indudables y válidos siempre? Estas son las dificultades que los empiristas y los racionalistas, en especial Hume, heredaron a Kant.

5. Resumen de la segunda parte.

Hicimos un repaso de las diferentes perspectivas epistemológicas y vimos cómo pueden representarse con un esquema gráfico; enfatizando el lado derecho o el izquierdo dependiendo de los supuestos de cada perspectiva: sea el énfasis en las cosas concretas (lado derecho), el énfasis en las capacidades del sujeto (lado izquierdo), el énfasis en la problematización sobre la correspondencia entre pensamiento y objetos (centro) o el énfasis en una sustancia suprasensible (elemento externo al sujeto y a los objetos).

En cuanto a las perspectivas epistemológicas, en primer lugar vimos aquella descrita por la noción de “realismo”. Dijimos que más que una perspectiva propia de un grupo de filósofos es una manera hipotética que nos permite describir la falta de problematización en el conocer (perspectiva ingenua) porque da por sentado que el pensamiento y las cosas se corresponden perfectamente. Luego vimos a los filósofos naturalistas, sobre los que se dijo que sus reflexiones y teorías no pueden describirse satisfactoriamente como realistas aunque supongan la confianza en la correspondencia pensamiento-objeto. La afirmación se basa en que su esfuerzo por explicar la variabilidad de los sucesos de la experiencia a través de identificar la

composición material de las cosas incluye ya una metafísica en el sentido de Colomer.

Posteriormente vimos *la metafísica del ser*, en la que se integran a la reflexión consideraciones nuevas, como el carácter aparente de los sentidos y la dificultad de conciliar las impresiones de los objetos bajo una unidad o esencia. Esta perspectiva da lugar a la separación entre *intuición sensible* e *intuición intelectual* (aunque no sean estos los términos usados en ese momento) para permitir la posibilidad de encontrar esencias universales.

También vimos cómo *la metafísica del sujeto* contiene tanto a la perspectiva empirista como a la racionalista, en tanto que discute sobre la posibilidad del conocimiento centrándose en las capacidades propias del sujeto, siempre con una dimensión metafísica de condiciones de inteligibilidad, permanencia y necesidad en la realidad.

Dejamos hasta el final la exposición del pensamiento de Hume para hacer notar que entre los filósofos de la Modernidad es él quien muestra con mayor claridad que en el fondo la discusión moderna posee una dimensión semántica que distingue entre juicios sintéticos y analíticos. Lo que también implica que se trata de una discusión entre universalismo (defiende la existencia de entes universales como esencias) y nominalismo (defiende que sólo hay particulares). Así el escepticismo de Hume dirá que únicamente hay particulares, negando la posibilidad de conocer entes o leyes universales a partir de la experiencia.

Tercera Parte. Conocimiento, Ciencia y Razón en la *Crítica de la Razón Pura*.

Antes de analizar la manera en la que Kant plantea el proceso del conocimiento o la manera en la que interactúan la experiencia y la razón, hay que decir que nuestra lectura de la *Crítica de la Razón Pura* está mediada, como hemos venido exponiendo, por las perspectivas de Colomer⁸⁹ y Crombie⁹⁰ sobre la ciencia y la historia de la filosofía, pero sobre todo, por aquella célebre segunda vuelta a la filosofía de Kant en la que participaron Foucault⁹¹ y otros, como Deleuze⁹² y Ernst Cassirer, en quienes nos apoyaremos en adelante.

Así, después de repasar la discusión sobre la posibilidad de fundamentar el conocimiento en la Modernidad, su relación con la Antigüedad y algunas de las

⁸⁹ Colomer entiende la filosofía como un quehacer inevitablemente metafísico en tanto búsqueda de los elementos de necesidad, de permanencia y suficiencia que constituyen la trama inteligibilidad de nuestra realidad. Esto contradice la perspectiva positivista que considera la filosofía como un quehacer que rechaza la metafísica y sólo tiene por función principal emprender la analítica de las categorías e intuiciones o de las propiedades lógicas del lenguaje. Véase Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...* p. 33.

⁹⁰ Crombie considera, al contrario de la interpretación de Voltaire, que hay un vínculo entre la filosofía y la ciencia de la Edad Media y la de la Modernidad. Sugiere que este vínculo es ignorado por quienes sobre simplifican la labor de la historia; la cual, de acuerdo con él, debería intentar percibir el contexto completo de la circunstancia y del pensamiento de cada época: metafísico y teológico tanto como científico y técnico, social y económico, como intelectual. Véase Alistar Crombie. *Historia de la Ciencia...* p. 26-29.

⁹¹ Foucault propone una lectura de Kant en sentido opuesta al tradicional, desafía el desfase establecido entre la Crítica y la Ilustración: Lo que significa que se estableció como tarea primordial la analítica de la razón (de acuerdo con la *Crítica de la Razón Pura*), o sea, investigar hasta dónde nos es posible aventurarnos en la investigación del mundo, y como una tarea de menor rango la de pensar por sí mismo en el sentido de liberarse de la autoridad que dicta qué creer y cómo pensar (de acuerdo con el texto *¿Qué es la Ilustración?*). Foucault se queja de que se piensa en la analítica como centro del pensamiento Kantiano y en el resto de elementos de la Ilustración como agregados, como si la reflexión metafísica, la reflexión ética y la reflexión política fueran accesorios de la analítica de la razón o crítica. Para Foucault la crítica se supedita a la Ilustración.

⁹² Gilles Deleuze hace una lectura de la *Crítica de la Razón Pura*, como la obra que inaugura la fenomenología: “Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva de la noción de fenómeno. A saber, el fenómeno no será del todo la apariencia. La diferencia es fundamental. Le hubiera bastado tener esta idea para que la filosofía entrara en un nuevo elemento, creo que si hay un fundador de la fenomenología ése es Kant. Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición.” Gilles Deleuze. *Cuatro lecciones sobre Kant*. <http://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuzze.pdf>. [Consultado el 18/IX/2016]. Es fenomenología porque en el fondo de la crítica está la idea de que toda aparición remite no a una esencia última, sino a las condiciones que condicionan su aparecer. Toda aparición remite a un sujeto en un lugar y en un momento concreto, en tanto que se aparece a alguien.

interpretaciones que se han hecho de la filosofía y la ciencia de estos períodos, podemos explicar que Kant se enfrenta al problema de explicar cómo fue posible el conocimiento científico de la física y la matemática, y al problema de si es posible hacer de la metafísica una ciencia igual que aquellas. La perspectiva de Kant es distinta a la de sus antecesores gracias a que recibió y asimiló las ideas tanto de los filósofos empiristas como de los racionalistas.⁹³

Kant fue educado con lecciones tanto de filosofía metafísico-racionalista, de acuerdo al pensamiento Cartesiano-Leibniziano (perspectiva predominante en las universidades alemanas de aquella época, popularizada por Wolf) como de la filosofía realista-empirista de acuerdo al pensamiento de Newton y Bacon (gracias a las lecciones sobre física de su maestro Martin Knutzen)⁹⁴. De manera que estudió los sistemas metafísicos y sus esfuerzos por fundamentar el conocimiento de la realidad a través de la intuición intelectual y también como estudió los argumentos empiristas sobre el procedimiento experimental. También conoció el estado de la matemática y sobre todo de la física de su tiempo (en ésta última él mismo contribuyó con una teoría sobre la forma de la galaxias).

Colomer explica el contexto de Kant de la siguiente manera:

¿Por qué a fines del siglo XVIII el asunto de la filosofía se concentra tan decisivamente en la crítica del conocimiento? La respuesta se encuentra en el contraste, muy subrayado por Kant, entre los continuos progresos de la físico-matemática y los cambios incesantes de la metafísica. Kant ha vivido con entusiasmo un acontecimiento análogo al que vivieron los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles. Éstos asistieron al nacimiento de la ciencia matemática; Kant al de la física como ciencia. Frente a estas dos ciencias tan seguras y rigurosas la metafísica hacía, a sus ojos, un triste papel.

Colomer enfatiza que en la perspectiva de Kant, la metafísica es parte central. La crítica del conocimiento se emprende como una manera de fundamentar la

⁹³ "El interés formidable de la filosofía de Kant reside en el hecho de que en ella se asiste al drama interno y apasionante que estas dos fuerzas seculares (racionalismo y empirismo) van a jugar durante treinta años en el seno de un pensamiento paciente, riguroso y sistemático como ninguno." Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 27.

⁹⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. p. 9.

metafísica, no como un objetivo en sí mismo. Así Kant no desprecia la metafísica como Voltaire, porque para él no es una herencia depreciable del pasado, sino un ámbito del conocimiento indispensable para el ser humano. En ese sentido Kant percibe que la metafísica hacía una triste tarea porque no lograba fundamentar sus conocimientos como lo hacían la física y la matemática. Luego emprendió la crítica del conocimiento para resolver, de una vez por todas, si la metafísica puede o no elevarse al mismo nivel de esas dos ciencias. Dicho de otra manera, se pregunta si es posible emprender un cambio en el camino seguido hasta entonces por la metafísica, haciendo una analogía con el método de la física y la matemática:

Con el ejemplo de la matemática y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha, podíamos creer que el hecho es muy importante, y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al menos en tanto cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la metafísica existe.⁹⁵

La *Crítica de la Razón Pura* se emprende para evaluar las posibilidades de la metafísica de fundamentar sus conocimientos de forma segura, aunque ésta trate sobre objetos que escapan a la sensibilidad. En palabras de Kant:

Y precisamente en estos últimos conocimientos que se eximen del mundo sensible, y a los cuales la experiencia no puede servir de guía ni de rectificación, residen las investigaciones de nuestra razón, investigaciones que por su importancia nos parecen superiores, y por su fin mucho más sublimes que todo lo que la inteligencia puede aprender en el campo de los fenómenos [...] ⁹⁶

En este sentido, para Kant la palabra “metafísica” adquiere un sentido diferente al de Voltaire: es una dimensión ineludible que trata sobre las cuestiones que más nos importan, por ejemplo la fundamentación de la moral, la posibilidad de la libertad humana y las primeras causas o principios de la realidad; cosas que no pertenecen al ámbito de estudio de las ciencias empíricas, pero que no por ello debemos abandonar. Veremos más adelante cómo Kant establece una división entre los

⁹⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 175.

contenidos de la experiencia y de la razón, dejando en claro que los temas de la metafísica sólo pueden percibirse por ésta última.

Kant llega a la conclusión de que el procedimiento seguido, consciente o inconscientemente, por los hombres dedicados a la matemática y la física consistió en seguir un método distinto al que empiristas y racionalistas proponían. Se trata de un método revolucionario, porque no supone como creía Voltaire, que el investigador acude a la naturaleza a apreciar y a describir los objetos en sí mismos como un simple espectador, ni tampoco como los racionalistas que más bien trataban de desmenuzar los conceptos para encontrar en ellos propiedades de los objetos indudables y necesarias que sirvieran de fundamento. Kant encuentra que el investigador ni es solamente espectador de los objetos ni procede únicamente a través de conceptos prescindiendo de la experiencia, sino que aprende de la naturaleza conforme a lo que la razón ha puesto en ella. En palabras de Kant:

Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo *a priori* sobre esos objetos, lo cual, en verdad, extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la metafísica aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes de que nos sean dados. Sucede en esto algo semejante a la primera idea de Copérnico. Viendo éste que no salía adelante en la explicación de los movimientos del cielo partiendo del supuesto de que el ejército de los astros daba vueltas en torno al espectador, intento si no tendría más éxito haciendo dar vueltas al mismo espectador en torno a los astros inmóviles. Ahora bien, en metafísica puede hacerse también un ensayo semejante por lo que toca a la intuición de los objetos.⁹⁷

Se trata de la famosa revolución copernicana, que no es otra cosa que proponer un método *a priori* en el que el conocimiento no es dirigido por los objetos como siempre

⁹⁷ *Ibidem*, p. 156.

se ha supuesto, sino a la inversa, que son los objetos los que son determinados por nuestros conocimientos.

Kant encuentra que las vías de la ciencia se abrieron cuando, de manera inconsciente, se emprendió este método a priori; primero en la matemática con Tales de Mileto y luego en la física con Francis Bacon, Galileo Galilei, Evangelista Torricelli y Stahl⁹⁸.

El primero que demostró el triángulo isósceles (Thales o como se quiera) dio un gran paso. Por el hecho observó que para conocer las propiedades de una figura, no convenía guiarse por lo que en la figura contemplaba, y menos en su simple concepto, que lo que le correspondía es señalar lo que él mismo había introducido con su pensamiento según conceptos *a priori* y expuesto (por construcción) [...] No sucedió lo mismo con la física, que hubo de tardar mucho más tiempo en encontrar las grandes vías de la ciencia; pues apenas hace siglo y medio que la proposición del profundo Bacon de Verulam causó este descubrimiento o por lo menos dio pie, por estar ya muy preparado el camino; pero de todas suertes, fue una completa revolución del pensamiento. Sólo hablo aquí de la física que se funda en principios empíricos. Cuando *Galileo* hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando Torricelli hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde Stahl transformó metales en cales y éstas en metal, quitándole o volviéndole a poner algo, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que le propone, en vez de ser ésta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los solos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que

⁹⁸ Quizá se refiere a Georg Ernst Stahl.

les dirige. De suerte, que si bien se advierte debe la física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la naturaleza (no inventar) aquello que la razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar. A esta revolución debe principalmente la física haber entrado en el seguro camino de la ciencia, después de haber sido por largos siglos un simple ensayo y tanteo.⁹⁹

Es así que Kant concibe la posibilidad de emprender una crítica de nuestra facultad cognoscitiva, que a grandes rasgos significa: evaluar cuáles son los principios sobre los cuales se fundamentan nuestros juicios en matemática y en física para saber si es posible que, igual que éstas, la metafísica ingrese al camino de la ciencia.

Ésta es la manera en la que Colomer interpreta a Kant, enfatizando la metafísica como central en su pensamiento. Más adelante veremos que sin el interés en la metafísica la lectura de Kant es completamente distinta.

1. La noción de lo “a priori” y la totalidad de la experiencia

Para comprender por qué le parece lícito a Kant que el objeto sea determinado por el sujeto o por nuestro conocimiento y no al revés, hay que tener claro que “*a priori*” significa dos cosas: Primero significa independiente de la experiencia (lo opuesto es lo *a posteriori* o lo dado en la experiencia), y en segundo lugar significa universal y necesario.

Pensémoslo a la manera de Gilles Deleuze:

Las expresiones de universal y de necesario son siempre necesariamente, o bien ciertos empleos del futuro, o expresiones del tipo "cada vez que": cada vez que lleve el agua a 100°C, hervirá. Los filósofos lo han dicho desde hace mucho tiempo: hay algo ahí dentro que no está dado en la experiencia, ¿qué es? Son las expresiones: "siempre", "necesariamente" o aún ese futuro. Lo que en rigor me ha dado la experiencia es que cada vez que pongo el agua a 100°C, hierve, pero en la fórmula "el agua hierve necesariamente a 100°C", el "necesariamente" no es objeto de experiencia. Al igual si digo "todos los objetos de la

⁹⁹ Kant. Crítica de la razón pura, p. 154.

experiencia", ¿tengo derecho a decirlo? Todavía no sabemos si "todos los objetos de la experiencia" es un no-sentido. Suponiendo que no sea un no-sentido, "todos los objetos de la experiencia" no están dados en la experiencia, por la simple razón de que la experiencia es parcial. Entonces podemos siempre hacer una sumatoria, una adición de los objetos que hemos experimentado, pero esta suma es indefinida.¹⁰⁰

Considerando que todos los juicios de las disciplinas científicas son de este tipo, "siempre", tenemos dos opciones. Consideramos que esa necesidad y universalidad es una ilusión (es un no-sentido), no es posible porque la experiencia no ofrece necesidad ni universalidad, o decimos como Kant que el "siempre" y el "necesariamente" no vienen de la pura observación de los objetos, sino de ciertos principios independientes de la experiencia propios de nuestra facultad de conocer.

La manera en la que Kant argumenta a favor de la posibilidad de los juicios de necesidad y de universalidad en la ciencia es retomando la idea de las categorías aristotélicas. Las categorías en filosofía son predicados distintos al resto de predicados, porque en lugar de ser atribuibles a unos objetos sí y a otros no, estos son atribuibles a cualquier objeto.

Comparen este juicio "la rosa es roja" con este otro juicio "el objeto tiene una causa" o igualmente "la rosa tiene una causa". Veo enseguida una diferencia, el concepto de rosa define lo que se llamaría una clase en tanto que concepto a posteriori, el concepto de rosa define una clase o un conjunto. Roja es una propiedad de un sub-conjunto y de este conjunto, el sub-conjunto de las rosas rojas. Yo puedo definir un conjunto en función de lo que excluye, y con relación a lo que excluye: toda rosa que no sea roja. El conjunto de las rosas está tallado en un conjunto más vasto que es el de las flores, se distinguirá el conjunto de las rosas del resto, a saber todas las flores que no son rosas. Cuando digo "todo objeto tiene una causa", ¿no estoy en otro dominio? Evidentemente sí, estoy por entero en otro dominio diferente porque tener una causa es un predicado universal que se aplica a todos los objetos de la experiencia posible, al punto que tengo necesidad -eso creo, pero eso no cambia nada porque "creo" se convertiría en un acto que habría que analizar- de él.¹⁰¹

¹⁰⁰ Guilles Deleuze. *Cuatro lecciones sobre Kant.*, p.3.

¹⁰¹ *Ibidem*, p, 4.

Deleuze nos muestra que de acuerdo con Kant, todo objeto que surge en nuestra conciencia no nos aparecería si no es a través de una serie de categorías como la de causalidad. Ningún suceso nos es posible si no tuviese una causa, todo lo que concebimos lo vemos como producto de una causa. Lo mismo sucede con otras nociones sin las que sería imposible la experiencia: como la de "unidad", "pluralidad", "totalidad", "realidad", "limitación", "negación", "sustancia", "causa", "reciprocidad", predicados extensivos a todos los objetos, independientes de la experiencia y necesarios.

¿Por qué las categorías son éstas y no los predicados del tipo rojo, verde, etc.? Son las categorías o las condiciones de la experiencia posible por la simple razón de que todo objeto, no es objeto más que en la medida en que es concebido como uno, pero también como múltiple; teniendo las partes de unidad de una multiplicidad, y por esto forman una totalidad. Todo objeto cualquiera que sea tiene una realidad, de una parte, excluye lo que no es: negación, y por eso mismo tiene límites: limitación. Todo objeto cualquiera que sea es sustancia, todo objeto cualquiera que sea tiene una causa y es él mismo causa de otras cosas.¹⁰²

Las categorías son determinaciones que lo engloban todo, que le dan la idea a Kant de que los límites de la experiencia posible están determinados por estas categorías. Lo que es lo mismo que decir que si se encontrara algo a lo que no se puede atribuir alguna de ellas, eso no debe ser considerado como objeto de la experiencia posible. Hay, entonces, límites en el alcance de las categorías. Bajo esta cobertura de las categorías queda determinada una realidad propia del sujeto. Las categorías no son más que constituyentes de una totalidad subjetiva: esto es lo que Kant va a llamar las condiciones de posibilidad: "las condiciones, son las condiciones de la experiencia posible, es entonces por la noción de condición de la experiencia que la idea de un todo de la experiencia posible va a tomar un sentido."¹⁰³

¹⁰² *Ibidem*, p, 5.

¹⁰³ *Ibidem*, p, 4.

La “totalidad de la experiencia” cobra sentido como noción hasta que se toma en cuenta que hay predicados que, en tanto son independientes de la experiencia y se pueden atribuir a todos los objetos, delimitan lo que podemos conocer con necesidad y universalidad; las categorías son las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y cuando nos percatamos de esto, vemos que también son los límites precisos dentro de los cuales algo nos puede aparecer como objeto de la experiencia. Las categorías son las condiciones y el límite de la experiencia. Si logramos hacer la lista exhaustiva de estas categorías podremos encontrar cuáles objetos podemos conocer y cuáles no.

Queda así establecido cómo es que, en el proceso del conocimiento, el objeto es determinado por el sujeto y no al revés. Toda experiencia presupone las categorías como condiciones, que no son esencias fundamentales, pero que sirven como las determinaciones de los objetos frente a un yo empírico cualquiera. Por eso Kant emprende la labor de determinar las condiciones formales de toda experiencia como las dimensiones del sujeto. Pero no se trata del sujeto empírico, sino un sujeto universal y necesario.

Esto es así porque se habla de una serie de contenidos independientes de la experiencia (puros) que sirven de principio o fundamento para los juicios sobre los objetos que aparecen a cualquier sujeto. Estos principios son universales y necesarios en tanto que son aplicables a todos los objetos de la experiencia (además de las categorías puras también contamos con dos intuiciones puras que veremos más adelante).

En suma, se trata de principios *a priori* (independientes de la experiencia, necesarios y universales) que constituyen las condiciones de nuestra experiencia, lo que nos permite concebir los límites de la experiencia o la totalidad de la experiencia posible.

De acuerdo con Deleuze, lo más importante de reconocer que estos principios *a priori* determinan al objeto no está, para Kant, en percatarnos de que no hay experiencia posible fuera de los límites trazados por las categorías, sino más bien, está en la posibilidad de fundamentar conocimientos como los de la matemática y

la física, de forma universal y necesaria. ¿Qué son esos “universales” y “necesarios” que pueden decirse de los objetos de la experiencia? Se trata de algo independiente de la experiencia que se encuentra en el sujeto y que se aplica a la experiencia y sólo a ella.

2. La noción de “ciencia”

Ya dijimos que hay una serie de principios *a priori* que delimitan nuestra experiencia. Ahora hay que decir cuál es la relación entre lo *a priori* y la ciencia, o dicho de otra manera, ¿cómo es que los principios *a priori* hacen posibles los conocimientos de las ciencias? Para esto hay que recordar que nuestra forma de conocer consiste siempre en elaborar juicios o enunciados que relacionan un sujeto con un predicado. En este sentido el conocimiento científico será para Kant aquel que toma la forma de un tipo de juicio con dos características: por un lado debe ser extensivo, y por el otro, universal y necesario.

Como ya se dijo en la Segunda Parte sobre el racionalismo y el empirismo,¹⁰⁴ hay dos tipos de juicios posibles: los analíticos, que sólo expresan lo que ya está contenido en el significado del sujeto y por ello no extienden nuestro conocimiento; simplemente son explicativos. Estos juicios además son por su propia naturaleza necesarios o más bien tautologías: son como el juicio “todo soltero es no casado” o “ $A = A$ ”. En general estos juicios no hacen más que expresar la síntesis entre un sujeto y un predicado, el cual ya está contenido en el significado del sujeto.

Por otro lado están los juicios sintéticos, que nos expresan información nueva sobre un sujeto y, por lo tanto, aumentan lo que sabemos. Expresan la síntesis entre un sujeto y un predicado, el cual no estaba contenido en el significado del sujeto. Por ejemplo: “La línea es roja”, “Cesar cruzó el río Rubicón”. Se trata de juicios con predicados que necesitan ser constatados por la experiencia. Es por eso que estos juicios no garantizan necesidad, sino que son contingentes, porque los datos que

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, p. 38.

se agregan al sujeto provienen de experiencias particulares —válida para ésta línea o para aquél Cesar que cruzó, pero no para el resto de líneas y Césares—.

Como se dijo en el apartado anterior, para Hume los juicios analíticos, o juicios sobre relaciones de ideas, son independientes de la experiencia (son *a priori*). Y los juicios sintéticos o cuestiones de hecho provienen de la experiencia (son *a posteriori*).

Kant, al proponer el giro copernicano, lo que hace es proponer que contamos con una serie de principios *a priori* que no provienen de los objetos, pero que nos sirven para establecer juicios universales y necesarios. En otras palabras Kant concibe la posibilidad de ciertos juicios que sean, al mismo tiempo sintéticos, o sea que aumenten lo que sabemos sobre los objetos, además de universales y necesarios. Así nacen los novedosos juicios sintéticos y *a priori*. Son *a priori* (independientes de la experiencia, necesarios y universales) porque describen relaciones entre el sujeto y el predicado que no pueden establecerse a partir de la pura experiencia, sino que se basan en ciertos principios puros (que se encuentran ya en el sujeto) como las categorías y las intuiciones puras. Son sintéticos porque nos expresan más de lo que está contenido en el sentido del sujeto; extienden lo que sabemos agregando información nueva.

Como esta información nueva no es analítica, para que sea posible, sólo puede proceder del objeto y no de los conceptos. De otra manera estos juicios no tendrían relación alguna con el mundo de las cosas (volveríamos al racionalismo). En ese sentido estos juicios reúnen datos *a priori* del sujeto y datos empíricos de los objetos.

Piénsese en el siguiente ejemplo aunque no es de Kant: “la suma interna de los ángulos de cualquier triángulo es igual a un ángulo recto”. ¿Éste es un juicio *a priori* o *a posteriori*, es *sintético* o *analítico*? Decimos que es *a priori* en tanto que no se trata de un triángulo en particular, sino de cualquiera. La dificultad está en determinar si la síntesis entre el sujeto y el predicado de este juicio extiende o no nuestro conocimiento. Cuando se enseña esto en las clases de geometría se hace a partir de una demostración que permita que los alumnos vean como evidente la unión entre “triángulo” y “que la suma de los ángulos internos sea igual a un ángulo

recto”. Kant diría que este juicio es sintético, igual que este otro: “la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta”. Kant no acepta que, en ambos casos, el predicado se encuentre comprendido ya, en el significado del sujeto. Considera que son juicios sintéticos *a priori*.

En la opinión de Kant, el prototipo de juicio de la ciencia es el juicio sintético *a priori*. Esto quiere decir que “científico” para Kant significa dos cosas: por un lado es “extensivo” y por el otro “universal”, además de “necesario”. En base a todo esto, la pregunta por la cientificidad de la metafísica, y de cualquier otra disciplina, es la pregunta por la posibilidad de que la metafísica cuente con juicios de este tipo: sintéticos *a priori*.

3. La noción de “conocimiento”

Acabamos de ver que las características de los juicios científicos son el ser extensivos (sintéticos) y también *a priori*. Ahora veremos cómo la posibilidad de ese tipo de juicios conduce a una nueva noción de “conocimiento” que consiste en la síntesis entre datos que nos vienen de los objetos y las determinaciones que pone el sujeto.

Como ya vimos en los dos apartados anteriores, los juicios sintéticos *a priori* por un lado describen objetos y por el otro ofrecen información independiente de la experiencia, necesaria y universal. Para que esto sea posible, para que ese tipo de juicio sea posible, Kant encuentra que la experiencia está constituida por dos facultades que trabajan juntas y no sólo una como se había pensado hasta antes de él. Con esto Kant quiere mostrar que nuestro conocimiento no funciona como se había supuesto en el debate entre empiristas y racionalistas. No sucede que en la experiencia (entendida como sensorialidad) se nos presenten los datos del objeto en sí mismo y por el otro la razón, después de reunir varias experiencias genere conceptos que coinciden con los objetos. Porque si fuera así volveríamos al empirismo y nos quedaríamos en el escepticismo de Hume: negando la posibilidad del conocimiento.

El entendimiento ha sido definido antes de una manera puramente negativa: una facultad de conocer no sensible. Ahora bien; como no podemos tener ninguna intuición independiente de la sensibilidad, no es por lo tanto el entendimiento una facultad intuitiva. Pero fuera de la intuición, no hay otra manera de conocer que por conceptos. Es, por consiguiente, el conocimiento del entendimiento, al menos el del hombre, un conocimiento por conceptos, es decir, no intuitivo sino discursivo. Todas las intuiciones en cuanto sensibles se apoyan en las afecciones, pero los conceptos suponen funciones. Entiendo por función la unidad de acción para ordenar diferentes representaciones bajo una común a todas ellas. Se fundan pues los conceptos en la espontaneidad del pensamiento¹⁰⁵, del mismo modo que las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones.

Kant afirma que sólo hay dos vías para conocer, la intuición sensible y las funciones discursivas, que no son otra cosa que la acción de condensar las diferentes representaciones que nos vienen de la sensibilidad bajo un concepto. Así para Kant no hay más que una intuición, la sensible; no hay intuiciones intelectuales como quisieran los racionalistas. Así Kant entiende la “experiencia” de una manera nueva. Para él “experiencia” es la unión de la sensibilidad (como receptividad espacio-temporal) y el entendimiento (como pensamiento a través de conceptos). Así no hay experiencia posible que no pase por ambas facultades, y en ese sentido, no hay conocimiento puramente sensible sin conceptos, ni conceptos que describan objetos sin intuiciones sensibles. Sobre esto Kant afirma:

Lo que parece necesario recordar en la introducción es que el conocimiento humano tiene dos orígenes y que tal vez ambos proceden de una misma raíz desconocida para nosotros; estos son: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera los objetos nos son dados, y por el segundo pensados.¹⁰⁶

Colomer lo explica de otra manera:

Así pues, hay conceptos, según Kant, no sólo cuando nos elevamos más allá del conocimiento de cosas concretas para conocer notas universales, sino en el mismo conocimiento de lo concreto. Y esto no porque el concepto sea concepto de lo concreto

¹⁰⁵ Pensar es igual a producir conceptos.

¹⁰⁶ Kant, *Crítica de la razón pura.*, p.189.

(Kant restaura más bien la noción del concepto como representación que vale para una pluralidad indefinida de objetos [categoría]), sino porque en el conocimiento de cualquier cosa concreta hay también siempre, además de las impresiones sensibles, la representación de una unión, de un enlace necesario y normativo de estas mismas impresiones como referidas a un objeto. De otro modo no habría conocimiento. El conocimiento en Kant consiste siempre en la subsunción de la intuición bajo un concepto. Sin la determinación del entendimiento, la intuición sería ciega. Sin el respaldo de la sensibilidad, el entendimiento pensaría en el vacío.¹⁰⁷

El planteamiento de Kant nos hace considerar la posibilidad de que la experiencia de lo concreto, de los objetos sensoriales, esté enmarcada por una serie de determinaciones conceptuales que nos permiten recabar datos de la pluralidad de formas en las que se nos presentan los objetos en una síntesis o generalización que valga como universal y necesaria. Para que el conocimiento sea posible necesitamos estas determinaciones, que no son otra cosa más que las categorías a priori que señalamos antes. Al depender de las intuiciones sensibles, o sea, de que todo objeto nos sea dado como ya existente, cada objeto nos aparece cada vez en una circunstancia particular con determinaciones que exceden el sentido de los conceptos con los que nombramos esos objetos. Se trata de un conjunto variable de determinaciones contingentes a partir de las cuales intentamos obtener generalidades. De entre todas ellas Kant señala algunas como fundamentales, en tanto que son *a priori*. Se pregunta ¿no es verdad que todo objeto, no importa cuál sea, se nos presenta en una determinación espacio-temporal, en un “aquí y ahora”, y en una serie de determinaciones de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad?, ¿no engloban estas determinaciones la totalidad de la experiencia posible? Todas estas determinaciones de los objetos son las categorías de las que ya hablamos (predicados que se aplican a todos los objetos), pero además están el espacio y el tiempo, formas *a priori* de nuestra intuición sensible que son igualmente determinaciones de todo objeto.

¹⁰⁷ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 80.

Pero eso no es todo, el conocimiento no es posible únicamente gracias a las categorías o conceptos puros del entendimiento. Recordemos que los juicios de las ciencias además de ser *a priori* son sintéticos, lo que quiere decir que agregan información que no está contenida en los conceptos. Esta información proviene de la sensibilidad.

Deleuze lo dice de una manera muy clara: las categorías son las representaciones, mientras que el espacio y el tiempo son las presentaciones (Kant les llamara intuiciones). Re-presentación, porque se trata de una mediación sobre la diversidad del objeto, presentación o intuición, porque se trata de lo inmediato (lo que nos es dado o nos aparece sin mediación). En este sentido, en la lógica de Kant, nuestro conocimiento no es conocimiento de cosas en sí mismas, es únicamente conocimiento de objetos (lo que hace frente al sujeto). El “conocimiento” es el resultado de la síntesis entre lo inmediato y lo mediato. Así como hay unas formas de lo mediato, o sea las categorías, las formas de la inmediatez son el espacio y el tiempo.

Conocer, es hacer corresponder las determinaciones espacio-temporales con las determinaciones conceptuales en una unidad. Colomer lo dice así:

Esta mutua compenetración de sensibilidad y entendimiento en el ejercicio del conocimiento humano constituye, sin lugar a dudas, el quicio de la Crítica. Sensibilidad y entendimiento remiten el uno al otro, en una especie de «circularidad trascendental». El entendimiento se apoya en la sensibilidad. La sensibilidad recalca en el entendimiento. El entendimiento representa la espontaneidad del conocer. La sensibilidad su receptividad. Según que se acentúe uno u otro aspecto, tendremos una interpretación de Kant más receptivo-empirista o creativo-idealista. Lo que en cualquier caso hay que mantener es la afirmación kantiana de la unidad del conocimiento. Por mucho que Kant distinga entre sensibilidad y entendimiento, intuición y concepto, el conocimiento es para él una sola cosa. No existe un objeto de la sensibilidad y un objeto del entendimiento, sino que sólo hay

objeto, es decir, conocimiento, cuando hay a la vez intuición y concepto, cuando el entendimiento hace inteligible el dato sensible de la intuición.¹⁰⁸

De esta manera Kant resuelve el problema de la imposibilidad del conocimiento científico abierto por Hume. No conocemos cosas en sí mismas, conocemos únicamente lo que procede de la experiencia, esto es la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento.

4. La noción de “razón”

Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo (XVII), para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las “verdades eternas”, verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente “en Dios”: cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro. El siglo XIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. No es el nombre colectivo de las ideas “innatas”, que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía.¹⁰⁹

Ernst Cassirer

Acabamos de ver que para que el conocimiento sea posible se necesita una síntesis entre los datos empíricos (sintéticos) y las estructuras a priori (intuiciones y categorías) del sujeto. Esto implica que nuestra capacidad cognoscitiva posee ciertos límites sobre lo que puede conocer, lo que se traducirá en una noción de “razón” peculiar, como razón limitada.

Para entender esto, recordemos lo dicho en el capítulo segundo sobre un estudio de historia de la ciencia, en el que se menciona a los filósofos que consideraban que la experiencia debía rectificarse para encontrar los contenidos esenciales de los

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰⁹ Ernst Cassirer. *La filosofía de la ilustración*, p. 28.

objetos (algunos griegos como Parménides y algunos empiristas modernos como Descartes). Desconfiar de los datos de los sentidos implica que la realidad se divida en una dualidad de apariencias y esencias, además implica que esas esencias deban buscarse a través de un tipo de intuición no sensible, por ejemplo en una intuición intelectual. Pero Kant niega la posibilidad de que nuestro conocimiento provenga de una intuición intelectual, porque de acuerdo con él una intuición así no nos es posible; porque sería propia de una razón ilimitada, pero nosotros, no tenemos más que una razón limitada.¹¹⁰

En este punto Kant retoma la oposición descrita por Leibniz entre una razón imperfecta y la razón perfecta de Dios para ilustrar nuestra manera de conocer. Nuestra razón no es capaz de conocer a través de una intuición intelectual, o sea de manera inmediata con el puro concepto de las cosas. Más bien conocemos de manera mediata, dependemos de que el objeto nos sea dado en la sensibilidad. Una intuición intelectual conoce a través de puros conceptos, la intuición sensible necesita que se le presente un objeto a los sentidos.

Podemos hacer el ejercicio de imaginar la manera en la que Dios conoce: Él no necesitaría la receptividad sensible, porque para él conocer es crear. Únicamente el conocimiento de Dios sería el que se da a través de la intuición intelectual, porque él conoce las cosas en sí mismas, en tanto todas las cosas dependen de él para existir. Dios no tiene que ir a ver cada árbol para luego reconocer sus características en un concepto genérico que los englobe a todos, porque él los ha creado a partir de su propia idea con una cierta esencia elegida por él. Nosotros, que nos limitamos a conocer lo ya existente, dependemos de que se nos presenten los objetos a través de una intuición diferente a la intelectual. Si nuestra razón es limitada, nuestro conocimiento debe ser de una manera distinta a la de Dios. Colomer lo explica de la siguiente manera:

¹¹⁰ Colomer afirma: “La filosofía de Kant es pues, pregunta por la constitución de la razón finita, y en este sentido es pregunta por el hombre. (Kant llega a decir que toda filosofía es en el fondo antropología).” Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán...*, p. 82.

La noción de finitud de la razón se expresa muchas veces en la obra kantiana con un giro muy singular: en la *Crítica de la Razón Pura* se trata «de nosotros, los hombres». Esto significa que el modo humano de conocer no es el único modo posible de conocimiento. Es, eso sí, al menos el nuestro. [...] hemos visto que Kant reduce el problema de la *Crítica* a la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Esta pregunta, implica una concepción del conocer humano como juzgar. [...] El juicio no es el prototipo originario del conocimiento, sino secundario y derivado. Es el substitutivo de aquello que la metafísica racionalista había atribuido de un modo u otro al conocimiento humano, pero que, en definitiva, sólo es válido para Dios: la intuición intelectual.¹¹¹

Kant retoma la idea del conocimiento infinito de una razón perfecta y en oposición a ella establece los límites de nuestro conocimiento. Conocemos por medio del juicio (juzgamos), conocer a través de juicios es el sustituto de conocer a través de la intuición intelectual. “El *juicio* es, pues, el conocimiento mediato de un objeto, por consiguiente, la representación de la representación del objeto.”¹¹² Esto significa conocer por medio de intuiciones sensibles (de recibir impresiones del objeto) y de conceptos. Lo contrario sería un conocimiento que es, todo, intuición intelectual. En palabras de Kant:

Sea, cual fuere el modo como un conocimiento se relacione con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y para el que todo pensamiento sirve de medio, se llama intuición. Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu¹¹³ ha sido afectado por él de cierto modo.¹¹⁴

La intuición o el conocimiento inmediato que de un objeto nos hacemos, es sólo posible cuando el objeto nos es dado de cierto modo. Entonces Kant no considera como los racionalistas la posibilidad de la intuición intelectual. La consecuencia más importante de que nuestro conocimiento sea de este modo es que nos quedamos con las cosas tal como nos aparecen sin aspirar a las esencias de las cosas en sí.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 77.

¹¹² Kant. *Crítica de la razón pura.*, p. 239.

¹¹³ En otras ediciones de la *Crítica de la Razón Pura* en lugar de “espíritu” se dice “psique” para evitar las connotaciones religiosas del término. Véase la edición de editorial Trotta.

¹¹⁴ Kant. *Crítica de la razón pura...*, p.p.195-196.

Nos quedamos con el “fenómeno”. Ésta es, de acuerdo con Deleuze, la más importante de las novedades de Kant.

“Fenómeno” deja de significar apariencia para ser lo que aparece, ya sin esencias detrás. Se trata de la aparición en tanto nos aparece y sus condiciones. Como afirma Deleuze el problema ha devenido fenomenológico.¹¹⁵ El conocimiento científico ha devenido conocimiento del fenómeno, garantizado por la mediación de las intuiciones puras y las categorías *a priori*. La cosa en sí es incognoscible.

Ahora nos falta ver cómo cada una de las ciencias, la matemática, la física y la metafísica, se fundamenta en diferentes elementos *a priori* para formular sus juicios sintéticos *a priori*.

5. La estructura de la Crítica

El conocimiento científico está determinado por contenidos *a posteriori* y por contenidos *a priori*. De tal manera que Kant divide su obra en el análisis de la diferentes facultades cognoscitivas y sus contenidos previos a la experiencia y posteriores a la experiencia.

En primer lugar aborda la Estética Trascendental, que trata sobre la facultad de la Sensibilidad. Sus contenidos *a priori* son las intuiciones puras de espacio y tiempo, y sus contenidos *a posteriori* son las intuiciones empíricas. Ambas intuiciones constituyen al fenómeno, las primeras son llamadas la forma y las segundas la materia del fenómeno. Es a través de esta facultad y sus intuiciones puras que Kant fundamenta la matemática como ciencia. La geometría como ciencia del espacio y la aritmética como ciencia del tiempo.

En segundo lugar viene la Analítica Trascendental, que trata sobre la facultad del Entendimiento. Sus contenidos *a priori* son las categorías (12 conceptos puros), y sus contenidos *a posteriori* son los fenómenos. A través de esta facultad y sus contenidos Kant fundamenta la física como ciencia.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

En tercer y último lugar viene la Dialéctica Trascendental, que trata sobre la facultad de la Razón, y como ya vimos, de la razón limitada. Sus contenidos a priori son las ideas y, en cuanto a su contenido *a posteriori* Kant encontrará que esta facultad no cuenta con contenidos de este tipo, lo que implicará que la disciplina que se fundamenta en esta facultad, la metafísica, no sea una ciencia.

6. Estética Trascendental

La Estética Trascendental es el análisis *a priori* de la estructura de la sensibilidad. Kant define la sensibilidad como la capacidad de recibir representaciones de los objetos:

La capacidad de recibir representaciones (receptividad), al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones.

Como ya se dijo la sensibilidad posee dos tipos de contenidos, intuiciones empíricas e intuiciones puras. Las primeras corresponden con lo que se recibe o nos viene dado del objeto como impresión. Lo segundo es la estructura *a priori* que da forma a toda la materia de lo empírico.

Kant argumentará que la estructura a priori de la sensibilidad consiste en dos intuiciones puras, que son el espacio y el tiempo. Esto le permite distinguir entre las experiencias externas e internas del sujeto. Las internas, en tanto que no se presentan con ninguna referencia espacial sino que sólo se ordenan en el tiempo. Las externas, dependen de ambas, de tiempo y espacio.

La síntesis entre estos dos tipos de intuiciones, la empírica y la *a priori*, da como resultado el fenómeno. El fenómeno es la composición entre lo que Kant llama “la materia” (intuición empírica), que es aquello que proviene del objeto, y lo que llama “la forma”, que es lo que proviene del sujeto (intuición pura).

Esto quiere decir que nuestra sensibilidad está configurada por el tiempo y el espacio. Luego “El número no es, pues, más que la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.”

7. Analítica Trascendental

Porque no se trata sólo de que el ser se diga en muchos sentidos [...], sino de que la multiplicidad es tal que no hay ningún denominador común que los pueda unificar, ya que el ser no es un género [...], por lo que la unidad de las categorías es sólo analógica.¹¹⁶

La Analítica Trascendental aborda la facultad del entendimiento, esto es, la facultad que nos permite pensar los objetos. Kant lo expresa así:

Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.¹¹⁷

Como ya se dijo, el entendimiento está constituido por una serie de conceptos que tienen la peculiaridad de ser *a priori* y por ello se pueden predicar de todos los objetos de la experiencia posible. Estos conceptos puros o categorías son agrupados por Kant en grupos de 3. En primer lugar están las categorías de la cantidad: unidad, pluralidad y totalidad. En segundo lugar la cualidad: realidad, negación y limitación. En tercer lugar la relación: sustancia, causa y reciprocidad. En cuarto lugar la modalidad: posibilidad, existencia y necesidad.

Estas categorías, en tanto predicados que constituyen la totalidad de lo pensable por el entendimiento, son la estructura *a priori* del entendimiento. La síntesis entre el fenómeno que proviene de la sensibilidad y las categorías da lugar a los juicios de la ciencia, en este caso de la física.

Los juicios de la ciencia, los juicios sintéticos *a priori*, son posibles gracias a la síntesis entre el contenido que nos viene de la sensibilidad (el fenómeno) y el contenido *a priori* del entendimiento (las 12 categorías).

Kant se preocupa por aclarar cómo es que las categorías corresponden con todos y cada uno de los objetos.

¹¹⁶ Aristóteles, *Metafísica.*, Introducción, p. 18.

¹¹⁷ Kant. *Crítica de la razón pura.* p. 240.

Así, por ejemplo, el concepto empírico de un plato, tiene algo de semejante con el concepto puramente geométrico de círculo, puesto que la forma redonda que en el primero se piensa se intuye en el segundo. Pero los conceptos puros del entendimiento [categorías] con las intuiciones empíricas (o sensibles en general), son por completo heterogéneas, desemejantes y no se encuentran nunca en intuición alguna ¿Cómo entonces es posible la subsunción de esas intuiciones bajo esos conceptos, y por consiguiente la aplicación de las categorías a los fenómenos, puesto que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causalidad, se percibe por los sentidos y que está contenida en el fenómeno?¹¹⁸

Todo esto se resume en la pregunta ¿cómo es posible que conceptos puros del entendimiento se puedan aplicar en general a fenómenos? La respuesta es, debido al tiempo. Las categorías contienen la diversidad de las impresiones en una unidad sintética gracias a que todas las representaciones empíricas están comprendidas en la homogeneidad del tiempo. En pocas palabras, todas las intuiciones empíricas suceden bajo la unidad de un mismo esquema (trascendental), el tiempo, y esto permite que las categorías puedan *aplicarse* a los fenómenos.

Será pues posible la aplicación de las categorías a los fenómenos mediante la determinación trascendental del tiempo; y esta determinación, a su vez, hace posible la subsunción de los fenómenos bajo la categoría en tanto es el esquema de todos los conceptos del entendimiento.¹¹⁹

Piénsese así, para que podamos concebir que un objeto se encuentra en una relación causal es indispensable que el objeto esté antes en una situación temporal. Lo mismo sucede con cada una de las categorías. La unidad y la pluralidad del objeto son determinables como sucesión y simultaneidad del fenómeno en relación al tiempo. La realidad y su negación se dan en un tránsito de la continuidad a la desaparición en el tiempo. La necesidad es la existencia de un objeto en todo el tiempo. La realidad es la existencia en un tiempo determinado.¹²⁰

¹¹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 304.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 305.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 308.

8. Dialéctica Trascendental

La Dialéctica Trascendental trata sobre la facultad de la razón. La peculiaridad de la razón frente al entendimiento y la sensibilidad es que la razón toma el conjunto de experiencias, sean externas al sujeto o internas a él, para remitirlas a uno de tres ámbitos que lo engloban todo: la realidad interna del sujeto, la realidad del mundo externo al sujeto y la realidad en general o toda.

En ese sentido Kant nos hablará de tres ideas que constituyen la estructura de la razón y que corresponden con los ámbitos de la realidad señalados. Primero estaría la idea del Alma, a la que se le atribuyeron todas las manifestaciones del sujeto. En segundo lugar la idea del Mundo que contendría todas las manifestaciones externas al sujeto. Y en tercer lugar la idea de Dios que contendría la totalidad, tanto al alma como al mundo. Estas ideas engloban todos los temas que han sido estudiados tradicionalmente por la metafísica.

Entonces Kant toma estas ideas que corresponden con los temas de la metafísica y se pregunta si hay en ellos algo empírico, algo que nos remita a experiencias concretas que nos permitan decir que se trata con objetos reales. Porque, porque si encontramos en ellas algo empírico, sería posible elaborar juicios científicos sobre objetos propios de la metafísica, en una síntesis entre lo empírico y lo *a priori*.

Pero Kant se da cuenta de que eso no es posible, porque alma, mundo y Dios no son ni intuiciones ni fenómenos, no son más que ideas sin referente empírico. En otras palabras, no podemos ubicarlos ni en el tiempo ni en el espacio. Lo que sí podemos es aplicarles las categorías del entendimiento, pero en ese caso se trata de un uso ilegítimo de los conceptos *a priori*, porque como hemos venido viendo, su único uso legítimo es su aplicación a fenómenos empíricos.

De esta manera, la metafísica no es posible como una ciencia, porque no cuenta con contenidos empíricos ni tampoco con juicios sintéticos a priori. Lo que se ha hecho en los estudios sobre metafísica fue aplicar las categorías a estas ideas, formulando juicios analíticos que se querían hacer pasar por enunciados sobre sustancias existentes. Pero Kant niega esa posibilidad.

Así, Kant ha demostrado que la metafísica no es una ciencia, pero además muestra que estas ideas son a priori, en tanto que determinan sin intervención de la experiencia a todos los fenómenos, sea en la unidad absoluta del sujeto, en la unidad absoluta de los fenómenos externos o en la unidad absoluta incondicionada.

Pero después de haber reusado a la razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que le permitan determinar el concepto racional y trascendente de lo absoluto y de qué manera puede extender la razón especulativa, conforme con el deseo de la experiencia, aunque sólo en su sentido práctico.¹²¹

Kant deja abierta la posibilidad de que exista una fundamentación de la razón práctica, de nuestro actuar, como un ámbito de conocimiento que no encuentra su fundamento en las intuiciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Esto quiere decir que deja abierta la posibilidad de una fundamentación de la moral a partir de ciertos principios absolutos que no se encuentren en el mundo sensible.

¹²¹ *Ibidem*, p. 158.

Conclusiones

Hemos visto que en la *Crítica de la Razón Pura* las nociones de “ciencia”, “conocimiento” y “razón”, no mantienen el mismo sentido que les daban los filósofos previos a Kant. Las nociones de Kant se encuentran muy lejos de aquellas que expusimos a través de Voltaire, quien nos sirvió como ejemplo del pensamiento empirista moderno, y también lejos de aquellas de los racionalistas modernos como Descartes. Pero también vimos que hay dos posturas comunes entre Kant y los racionalistas y los empiristas, que nos parecen las dos características principales del pensamiento moderno: el rechazo a la autoridad tradicional y la búsqueda de nuevas formas de fundamentación del conocimiento.

Gracias a Eusebi Colomer y Alistar Crombie encontramos una forma de concebir al pensamiento moderno que atiende de manera equilibrada, tanto a las consideraciones teórico-filosóficas sobre el origen del conocimiento, como a las dimensiones histórica y moral del pensamiento de esta época. En otras palabras encontramos en la obra de ambos críticas a la perspectiva tradicional sobre la historia de la filosofía moderna, aquella historia que excluye a las sociedades previas (árabes, hindúes, griegas, medievales) del conjunto de la filosofía y la ciencia. También encontramos nuevas alternativas de interpretación de la modernidad, que contradicen la perspectiva tradicional, sobre todo, porque muestran una forma de metafísica presente a lo largo de toda la historia de la filosofía: la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento, condiciones que no pueden encontrarse en las puras cosas en sí o en la pura subjetividad del pensamiento.

De acuerdo con Crombie, si los hombres de la Modernidad se preocuparon por encontrar una alternativa de fundamentación del conocimiento que fuera distinta a la de la Antigüedad, esto no puede ser visto desde el presente, como una ruptura radical con el pasado. Pensar que sí lo es implicaría creer, como lo hicieron los intelectuales de esta época, que habían descifrado la verdad de la naturaleza, del mundo, del hombre y del conocimiento, o por lo menos, el método que garantizaría, posteriormente, tal hazaña. Para Crombie, no es que la Modernidad no sea un

período de gran importancia para la historia de la filosofía y la ciencia, sino que si la pensamos como una época única y novedosa, se invisibilizan los vínculos, las herencias, las deudas, con el pensamiento del pasado. Se corre el riesgo de devaluar lo que sucedió antes. La perspectiva de Crombie nos colocó en una mejor disposición para considerar el vínculo entre Antigüedad y Modernidad, y el papel de la metafísica (supuesta herencia medieval) en la *Crítica de la Razón Pura*.

Colomer hace una descripción en el mismo sentido de Crombie, pero en lugar de ubicarse en la historia de la ciencia, intenta hacerlo en una historia específica de la filosofía. Colomer nos ayudó a descubrir dos maneras distintas de ver la metafísica. Una que era aquella descripción peyorativa que hicieran los empiristas como Voltaire, y la otra que describe a la metafísica como parte inseparable del quehacer filosófico. Ésta última coincide con la perspectiva de Kant, para quien la metafísica tiene por lo menos dos sentidos: a) una ciencia que se encarga de los conceptos de las cosas que nos formamos *a priori*; y b) un conocimiento, que si no es una ciencia, es por lo menos una disposición natural hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la razón.¹²²

Así, gracias a Crombie y Colomer podemos vislumbrar en Kant una noción de “conocimiento” que supera la oposición entre racionalistas y empiristas: Kant concibe que no es posible edificar una teoría de nuestro conocimiento basada únicamente en los datos de los sentidos o únicamente en el análisis de los conceptos. Por ello propone la posibilidad de que existan los juicios que enlazan a un sujeto conceptual con determinaciones empíricas en una síntesis universal y necesaria, llamados juicios sintéticos *a priori*. Esto implica la consideración de que el sujeto posea una serie de determinaciones metafísicas, que son las condiciones *a priori* de la intuición de los objetos y de su conceptualización; lo que es lo mismo que decir que implica un sujeto trascendental. Luego la noción de “conocimiento” también fue completamente replanteada con respecto al pasado, para que refleje la participación de las dos facultades, la que nos da los datos sensibles (la sensibilidad) y la que nos permite pensar esos datos a partir de conceptos (el

¹²² Kant, *Crítica de la razón pura.*, pp.183-184.

entendimiento). “Conocer”, es entonces hacer corresponder los fenómenos —la suma entre la forma de las intuiciones espacio-temporales y la materia proveniente de los objetos— con las determinaciones conceptuales, en una unidad. Esa unidad de las dos facultades será llamada experiencia, cambiando por completo lo que hasta antes de Kant se había entendido con esta noción. De tal manera que para Kant no conocemos cosas en sí mismas, conocemos únicamente lo que procede de la experiencia; la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento.

Esto conlleva una serie de consecuencias sobre la manera en la que el conocimiento se conforma. Ya no diremos que la verdad está constituida por la correspondencia exacta entre un concepto y el objeto. Ahora Kant ha introducido un elemento más al esquema: el pensamiento es entendido como producción de categorías o conceptos, que es una facultad activa o creativa. Este “pensar” es, de alguna manera, opuesto al “sentir” que significa en Kant: recibir una diversidad sensible de manera pasiva. Así al introducir Kant las categorías del pensamiento funda un nuevo concepto de “objetividad” en lo que al conocimiento se refiere. Ya no es la pura correspondencia entre sujeto-objeto, sino entre sujeto-fenómeno-noúmeno (cosa en sí). Se trata de una nueva forma de “objetividad” basada en las determinaciones conceptuales que el sujeto establece sobre el fenómeno, pero que a su vez es un producto de las determinaciones sensibles en las que se nos presenta el objeto. Quizá la consecuencia más importante sea que no hay ninguna posibilidad de fundamentar el conocimiento, de establecer las condiciones de posibilidad de un juicio que pretende describir el mundo de forma universal, a partir de la pura observación, como tampoco de la pura reflexión de analizando conceptos. Kant deja claro que es necesaria, una metafísica de las cosas *a priori*, o dicho de otra manera, una metafísica que explique la posibilidad de la síntesis entre pensamiento y sensaciones. Esta conclusión llevará a que en la posmodernidad, cuando la constitución de las categorías sea vista como un producto cultural, se conciba que ningún juicio pueda ser fundamentado en sí mismo, sino únicamente en sus consecuencias, por ejemplo, en el caso de las ciencias naturales y sociales, por su capacidad de predecir.

Luego, las perspectivas de Colomer y Crombie junto con la de Foucault, nos ponen en una mejor disposición para comprender la idea más importante de este ensayo: la necesidad de la metafísica o esa tendencia natural hacia la metafísica de la que Kant habla, está detrás de la actitud moderna contra de la autoridad. Esto porque buscar fundamentar el conocimiento implica dejar las verdades dadas o reveladas; significa asumir una actitud de autodeterminación y, en último término, implica que se busca saber más allá de saber por el saber mismo, se busca saber para liberarse. En ese sentido hay un vínculo muy estrecho entre el conocimiento y la libertad, la política y la moral.

Más adelante vimos, apoyándonos en Deleuze, las posibles interpretaciones de las nociones que nos dispusimos a analizar. Este análisis implicó una ardua labor que consistió en anotar las diferentes enunciaciones o variaciones que Kant hace de cada noción en cuestión, para después formular un enunciado que logre concatenarlas todas. Para afrontar las dificultades de hacer esto, por ejemplo la lectura de una obra escrita originalmente en alemán o la comparación entre diferentes traducciones¹²³, nos apoyamos en Deleuze. Gracias a él establecimos que la noción de “ciencia” es definida por Kant como la búsqueda de juicios que son al mismo tiempo extensivos (que aumenten lo que sabíamos) y universales además de necesarios. La primera cualidad se refiere a la necesidad de no quedarse, como los racionalistas, en la sola deducción de conceptos intelectuales repitiendo lo que

¹²³ Véase la Introducción del Traductor Pedro Ribas a la edición Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Taurus: Buenos Aires, 2005.: “La traducción de Gemüt como «psiquismo» no ha gustado a algunos lectores, como me han manifestado amablemente varios colegas. Confieso que a mí tampoco me satisface. Alguno me ha sugerido traducirlo por «mente»; otros, por «ánimo»; otros, por «espíritu». Lo cierto es que «mente» tiene en castellano un sentido intelectual que no recoge la dimensión sensitivo volitiva que abarca el concepto kantiano. «Animo» recogería, en cambio, esa dimensión (el propio Kant emplea «animus» en latín), pero deja fuera el matiz intelectual de Gemüt. La palabra «espíritu» la reservo exclusivamente para traducir «Geist». Mientras no se descubra una palabra más adecuada, creo que es mejor traducir Gemüt como «psiquismo», que, si bien tiene el inconveniente de su imprecisión y de su carácter culto, tan lejos del sabor ordinario de la palabra alemana, pienso que apunta correctamente, con su componente psique, a un fondo anímico que puede ser tanto intelectual como sensitivo-volitivo. En cualquier caso, la palabra Gemüt debería ser explicada acudiendo a la psicología dominante en tiempo de Kant y a la evolución histórica de los significados que el término ha tenido en la lengua alemana. El diccionario de Grimm (*Wörterbuch der deutschen Sprache*) dedica 34 páginas a esta palabra.” La edición que usamos más, del traductor traduce tanto Geist y Gemüt como psiquismo. Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Losada: Barcelona, 2003.

estaba ya contenido en el significado de los términos. La segunda cualidad se refiere a la necesidad de no quedarse, como los empiristas, en la sola inferencia a partir de sensaciones aisladas que no conducen a ninguna garantía de que lo descrito tenga que ser así siempre (universal) o no pueda ser de otra manera (necesario).

También con Deleuze vimos que la propuesta de Kant conllevará además el replanteamiento de otras nociones imprescindibles para la filosofía posterior a él. Entre ellas está la noción de “fenómeno” que implicará abandonar la noción de experiencia tanto de empiristas como de racionalistas. En relación a los primeros, se deja la idea de que accedemos al conocimiento de las cosas en sí mismas, y en relación a los segundos, se deja la idea de que es necesario rectificar la sensibilidad a través de la intuición intelectual. La experiencia para Kant no se ocupa ni de la cosa en sí ni de datos defectuosos, sino del objeto tal como se aparece, como síntesis de lo dado por la cosa y de las intuiciones puras de tiempo y espacio. Es en este sentido, en el énfasis en el fenómeno, que Deleuze señala que el problema del conocimiento devino fenomenológico con Kant.¹²⁴

Por último, siguiendo a Ernst Cassirer, pudimos entender que la noción de “razón” en Kant se presenta como la facultad que engloba ambas facultades: la sensibilidad y al entendimiento a partir de tres ideas *a priori*: Dios como totalidad de la realidad, Mundo como totalidad de los fenómenos externos al sujeto y Alma como totalidad de los fenómenos propios o internos del sujeto. Estas tres ideas constituyen el contenido *a priori* de la razón, como las categorías puras lo son del entendimiento y las intuiciones de la sensibilidad. Pero en el caso de su contenido empírico, nuestra razón no encuentra ninguna correspondencia de ninguno de los objetos tradicionales de la metafísica con objetos empíricos, porque nuestra capacidad cognoscitiva está limitada a recibir los objetos como dados. Es así que nuestra razón revela su carácter limitado con respecto a aquella otra ilimitada que sería necesaria para poder acceder al conocimiento de lo indeterminado o las cosas en sí. Nuestra razón encuentra sus límites en la experiencia. De ahí que cuando Kant se propone

¹²⁴ No se refiere a la fenomenología de Husserl, sino a que la propuesta Kantiana abrió la posibilidad de aquella.

averiguar si la metafísica puede transitar por la misma vía de la ciencia que siguieron la física y la matemática, concluye que no. La metafísica no cuenta con juicios científicos; juicios sintéticos *a priori*.

Estas tres nociones “ciencia”, “conocimiento” y “razón” en la *Crítica de la Razón Pura*, guardan una concepción inédita sobre nuestra forma de conocer la realidad. Mientras que para un realista ingenuo la realidad es lo mismo que percibir inmediatamente, para un racionalista la realidad es lo mismo que acceder a la esencia suprasensible, para un empirista la realidad es lo mismo que la descripción desprejuiciada que se confirma a través de la sucesión de sensaciones. Para Kant la realidad se parte en dos, en una dimensión de cosas en sí o cosas indeterminadas, cognoscibles únicamente por su creador, y en una dimensión de fenómenos y experiencias propias del sujeto.

Kant inaugura la posibilidad de una realidad a mitad de camino entre lo puramente objetivo y lo puramente subjetivo, una subjetividad trascendental. En cierto sentido “trascendental” significa objetivo, porque se refiere a las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, y como vimos “*a priori*” además de significar independiente de la experiencia, significa necesario y universal. Así como las categorías son las cualidades que pueden ser predicadas de todos los objetos sin excepción, el sujeto trascendental y sus contenidos *a priori* se suponen como predicables de todos los sujetos con una razón limitada.

También creemos que el planteamiento de Kant ofrece la posibilidad de replantear nuestra manera actual de representar el conocimiento, la ciencia y nuestras facultades para conocer. A lo largo de este ensayo constantemente pensamos en las implicaciones de asumir la participación de las intuiciones puras como determinaciones de todos los sujetos. Piénsese en cualquier teorema de la geometría ¿no es verdad que su aprendizaje y comprensión necesita de la representación espacial (gráfica) como condición de posibilidad? Para contestar podríamos referirnos al caso del análisis a partir de un sistema gráfico de coordenadas formulado por Descartes, que después se llamó geometría analítica, y que extendió las posibilidades para la representación matemática de objetos y

procesos a partir de ecuaciones. Y más importante aún, ¿no es la consideración de Kant, que señala el papel determinante de las intuiciones y los conceptos en el conocer, parte de las reflexiones que posteriormente permitirán pensar que el ser humano siempre concibe al mundo a partir de preconcepciones, por ejemplo culturales?

Por último, es innegable la importancia que tiene la conclusión Kantiana sobre los límites de la razón (teórica) y la ciencia, para la formulación de una crítica de la razón práctica. Demuestra con mucha claridad cómo el conocimiento científico, en tanto delimitado al mundo de la experiencia, está restringido a la categoría de causalidad, y por lo tanto, entra en contradicción con nuestra vivencia de que somos capaces de ejercer nuestra libertad. Kant nos muestra que los fundamentos de la razón pura o teórica, no alcanzan para determinar la razón práctica. Esto significa que no es lícito querer fundamentar nuestra vida moral a partir del conocimiento científico. No es lícito, a menos que deseemos negar el libre albedrío, explicar de forma causal (positiva) la totalidad de los fenómenos humanos.

Así, entonces, nos queda como resultado una noción de “conocimiento” y “ciencia” que debe integrar tanto las preguntas de la metafísica (el sentido del mundo, su origen, su finalidad), como las implicaciones éticas y políticas del conocimiento (la búsqueda de la libertad o de las formas de autodeterminación del sujeto en medio de la sociedad en la que se instituyen autoridades del saber social. ¿En la actualidad nuestras instituciones consideran ambas cosas?, ¿nos educamos para autodeterminarnos y encontrar sentido a las interrogantes de la razón práctica? Como docentes, nos encontramos, cada día, con una realidad que afirma que no lo hacemos. A partir de este ensayo nos queda la pregunta ¿cómo integramos a la práctica docente o a la gestión del conocimiento en nuestras instituciones la perspectiva de Kant sobre el conocimiento, que afirma que se busca conocer como un medio y no como un fin?

Fuentes Documentales

ARISTÓTELES. *Física*. Gredos: Madrid, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1994.

BERNAL, Martin. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Crítica: Barcelona, 1993.

CASSIRER, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*. FCE: México, 1972, p. 13.

CHALMERS, Alan F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?, una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Siglo XXI: México D.F., 1984.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo Primero, la filosofía trascendental: Kant*. Herder: Barcelona, 2001.

CORAZÓN GONZALES, Rafael. *Kant y la Ilustración*. Ediciones Rialp: Madrid, 2004.

CORNMAN, James W., Georges S. Pappas y Keith Lehrer. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. UNAM: México, 1990.

CROMBIE, Alistar Cameron. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo. Volumen 1. La Ciencia de la Edad Media: siglos V al XIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Cuatro lecciones sobre Kant*. [Consultado el 18/IX/2016]. Disponible en Internet: <http://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuzze.pdf>

FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Tecnos: Madrid, 2003.

GÓMEZ CAFFARENA, José. *Diez lecciones sobre Kant*. Trotta: Madrid, 2010.

GRANJA CASTRO, Dulce María. *Kant en Español*. UAM/UNAM: México, 1997.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega. Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. Madrid: Gredos, 1984.

HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Cátedra: 1988.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Losada: Barcelona, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Taurus: Buenos Aires, 2005.

KRAUZE, Rosa. *Introducción a la Investigación filosófica*. UNAM: México, 1978.

San Agustín. *Obras De San Agustín: Cartas [segunda Parte]*. Editorial Católica: Madrid, 1953.

SERRES, Michel. *Historia de la Ciencias*. Cátedra: Madrid, 1998.

VILLORO, Luis (Coord.). *El Conocimiento*. Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1999.

VILLORO, Luis. *Crear, Saber y Conocer*. Siglo Veintiuno Editores: México, 2004.

VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*. CONACULTA/Cien del Mundo: México, 2014.

ZUBIRI, Xavier. *El hombre y la verdad*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri: 1999.