KANT Y HUME.

Desde su período ante-crítico (el que precedió de la "Crítica de la Razón Pura" nota Kant que no se puede pasar de la idea a la existencia. Se aleja así de Descartes a quien critica la prueba ontológica de la existencia de Dios. Es exacto que desde que pongo un triángulo, tengo forzosamente tres ángulos, iguales a dos rectos pero puedo muy bien no tener ningún triángulo. De la misma manera mi idea de perfecto implica la existencia; pero el acto por el cual yo tengo esta idea y el acto por el que la afirmo como valiosa, no son un sólo y mismo acto. Una implicación de existencia no puede venir sino del segundo, no del primero. Ninguna idea contiene, en su comprensión, la existencia de su objeto. Ningún concepto me hace captar una realidad por la sencilla razón de que esta realidad está fuera de él y que es entonces afuera donde debe buscarse, en un juicio de experiencia. Vemos pues a Kant de acuerdo con Hume en el punto de partida de nuestras posibilidades de establecer un conocimiento cierto: este no puede ser sino la experiencia. Una ciencia que pretende alcanzar lo real no puede ser una deducción a partir de la definición de una idea. Esto sería entonces una lógica pura.

Notemos que Descartes no había pretendido pasarse sin la experiencia ya que había como lo hemos dicho, introducido la noción de "realidad objetiva" de un concepto, que no era otra cosa que el acuerdo del contenido de este concepto con



los datos de la experiencia. La realidad formal de una idea -acuerdo interno de los elementos de esta idea entre los que no ha de descubrirse nada que no sea claro y distinto- no permite para Descartes afirmar la existencia mas que para el único caso de la existencia de Dios porque la existencia misma es uno de los elementos clara y distintamente contenidos en la comprensión de la idea de perfecto. La divergencia pues de Kant frente a Descartes se establece esencialmente a partir de este desacuerdo sobre el alcance de la prueba ontológica; pretendiendo Descartes que es, en este caso particular, un mismo acto concebir esta idea y exponerla como valor, opinando Kant por el contrario, que estos dos actos permanecen distintos. Pero si Kant se aproxima a Hume en la elección (decimos precisamente la elección y no la demostración) de su punto de partida, hasta el punto de escribir que es preciso estar reconocido a Hume por haber desembarazado a la Filosofía del dogmatismo de las escuelas, no tarda en separarse del filósofo escocés: Los juicios que enuncian una certidumbre de existencia no sabrían dejarse reducir al simple análisis de un concepto como lo hace Descartes. En esto Kant está de acuerdo con Hume. Pero nuestros juicios de causalidad por ejemplo se nos presentan con un carácter de necesidad tal, que la repetición de las impresiones fuertes no sabría justificar. La experiencia nos permite comprobar, no predecir. Ahora bien, la ley científica es una predicción: "habiéndose verificado un hecho, tal otro se seguirá necesariamente". Tal es el tipo

del enunciado científico. Ahora bien, por más que se multipliquen las experiencias pasadas, no contienen nada en sí mismas que implique una necesidad causal (en esto Kant está de acuerdo con Hume) pero la costumbre que concebimos de esta multiplicación no implica nada más (y he aquí el desacuerdo fundamental). Dicho de otro modo, el hábito de la repetición de consecución de hechos contingentes no explica, justifica que nuestros juicios experimenten un enlace necesario.

Precisa pues reconocer que, una de dos cosas, o bien esta necesidad es ilusoria - y sería el fin de la ciencia - o - bien tiene validez- y es preciso entonces buscar el fundamento de esta validez. Ahora bien, esto es lo esencial punto de partida Kantiano; Kant lo cree válido, porque cree en la ciencia newtoniana. Está de tal manera convencido del valor de la ciencia y de los principios de necesidad en los que ella se - funda que no va a buscar si estos principios son justificados sino cómo justificarlos. Este será el tema de la segunda parte de la Crítica de la Razón Pura. No se preguntará en ella - Kant:¿"Es posible una ciencia"? Sino ¿"En qué condiciones es ella posible"?.

Se trata pues de fundamentar las certidumbres, de establecer lo que ellas implican y no de ponerlas en tela de juicio. Descartes no me permite alcanzar el hecho contingente que estudia la ciencia y que sólo revela la experiencia. Hume no me autoriza a considerar la ley científica como necesaria al sumergirme totalmente en la experiencia. La crítica Kantiana, a causa de su fé en la ciencia, se ve obligada a hacer una síntesis de las estructuras de la razón que garantizan por



sí solas la necesidad de juicios científicos, con la experiencia que garantiza por sí sola la realidad del objeto científico. Es por lo que el juicio de Kant será una síntesis entre - un elemento a priori (los cuadros de la razón, garantes de la necesidad) y un elemento a posteriori (el hecho de experiencia garante del fundamento in re). De donde sale la noción Kantiana de juicios sintéticos.

Para fundar este doble valor en el cual ya cree, Kant - va a proceder según un método cartesiano: es decir, tomando - sus propias expresiones por "principios incontestables" y "conceptos claramente determinados."

Podemos hacer una nota curiosa: Kant, por su punto de - partida, introduce en la ciencia un subjetivismo que pone en peligro lo mismo que intentaba salvar de Descartes. En Descartes, bien que no se admite la experiencia del mundo exterior como certeza de base, La existencia del objeto tal como yo lo conozco está garantizado por la veracidad divina, a su vez demostrada por mi idea de perfecto. Resulta de ello que gracias a esta veracidad, tengo la certeza de que mis categorías racionales corresponden realmente a las del mundo exterior. Al contrario, en Kant, se da desde el principio la existencia del mundo exterior, lo que parece a primera vista garantizar más objetividad. Pero se declara en seguida que el conocimiento que tenemos del mundo exterior es una síntesis entre impresiones contingentes y categorías a priori que no radican más que en el sujeto que conoce, sin que Kant pueda jamás estable

cer, que estas categorías se apliquen al ser exterior, en cuyo seno yo no compruebo su presencia. La ciencia no asegura más, esta coincidencia que querían los escolásticos entre el pensamiento y el ser; distribuye los datos objetivos en capas extra objetivas. Enos aquí más que con Descartes amenazados de idealismo. Y esto sólo al nivel del conocimiento racional: el conocimiento sensible mismo supone una síntesis entre las impresiones y las categorías de espacio y de tiempo, habiendo sido estas últimas primero subjetivizadas. Hay pues, desde el primer caso, un abismo infranqueable entre el objeto que yo conozco o fenómeno y el ser en sí o nuómeno. El conocimiento mismo que yo tengo de un ser me pone irremediablemente a distancia de este ser que lo transforma en un objeto de mi conocimiento que finalmente enmascara al ser más que revelarlo. Este ser más allá del fenómeno, inconocible puesto que el hecho de ser conocido hace de él un fenómeno precisamente dibujado por las categorías de mi entendimiento, se vuelve inútil. Puede aún preguntarse qué es lo que permite afirmar su existencia, puesto que es inconocible. Este ser - en - si está condenado pues a la -- misma suerte que la substancia cartesiana. Las fenomenologías, herederas de Kant, rehusaron considerar otro ser que el ser -- mismo de los fenómenos.

Heaquí que peligra entonces lo que Kant quería salvar y que consideraba amenazado en Descartes: la realidad del objeto. La Filosofía está en peligro, puesto que el entendimiento no - puede hallar nada fuera de los fenómenos de que se ocupa la --



ciencia. Y esta ciencia misma ve sus pretensiones reducidas, puesto que no puede desprender el dato objetivo de los cua--- dros subjetivos en los que este dato se manifiesta, reduciéndose este dato en fin de cuentas a sus manifestaciones. La Filosofía no podrá salvarse sino desprendiendo de los fenómenos, no otra realidad que se manifieste en y por estos fenómenos, sino el ser mismo del fenómeno, lo que podríamos llamar "fenomeneidad".

Pero surge una dificultad. ¿Que hará Kant con los objetos de la Filosofía que no se pueden reducir a un fenómenos, que no son objetos de experiencia y que sin embargo el filósofo de Koeningsberg quiere salvar: Dios, el alma inmortal, etc? Esto constituye para Kant el dominio de la creencia, una creencia sin embargo sólida, o por lo menos que tratará Kant de fundamentar sólidamente. Notemos además que la creencia en -- Dios de la misma manera que no intenta establecer la validez de la ciencia sino fundamentarla, no sueña en probar la existencia de Dios, sino en demostrarnos que su creencia por principio no es absurda. Mejor dicho fundamento filosóficamente - su creencia pero no la transforma en su conocimiento, en una certidumbre apodíctica del entendimiento.

Habiendo heredado esta "creencia" de Hume, Kant no acepta desde luego que quede tan precaria como en la obra del filósofo escocés. Al contrario no la fundamentó como creencia - sino para ponerla al abrigo de los peligros que pudiera correr si por error se aceptare el examen en el plano del conocimiento positivo. Aunque de otro modo, volvemos a encontrar aquí -

el mismo proceso de desobjetivización que hemos señalado en -- Descartes. Los problemas metafísicos emergen de la objetividad, se sitúan en el plano trascendental, y poco importa que este - nivel. La Razón Pura Especulativa no tenga gran cosa que decir: "Ich musste also das Wissen auf hiben, un zu Glauben Platz zu bekommen".

Parece así que en Kant la Filosofía se vuelve sabiduría, es decir, una manera de realismo que no confundiría postulados y evidencias. Es además, una tentativa de salvar la Metafísica de las viscisitudes de la razón cuyo valor no fundamentó el -- "cogito", puesto que se dá precisamente, en el argumento ontoló gico lo que era problemático: la posibilidad de pasar de la i- dea a la existencia.

-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-

LA CRITICA DE LA RAZON PURA

La influencia de Hume y su propia reflexión van a llevar a Kant a hacerse las tres grandes preguntas que constituyen las tres grandes partes de la Crítica de la Razón Pura Especulati- va: -Bajo qué condiciones son posibles las matemáticas? Será e sa la estética Trescendental.

-¿Bajo qué condiciones es posible la Física? Será la Analítica Trascendental y

-¿Bajo qué condiciones será posible la Metafísica? Esto es la dialéctica trascendental.

Las dos primeras preguntas corresponden a la primera preo



cupación de Kant: ¿cómo salvar la ciencia de la contingencia a la cual Hume había reducido sus leyes? La tercera se refie- re a la segunda certidumbre mayor que Kant quiere salvar, --- constituyéndola como dominio de la creencia: Dios, la espiri- tualidad del alma, su inmortalidad, su destino, etc....Es --- pues primero una reflexión metafísica sobre las ciencias, y - luego una reflexión metafísica sobre la Metafísica.

LA ESTETICA TRASCENDENTAL.

A pesar del título esta parte no tiene nada que ver con un análisis de los juicios estéticos que vendrá en la "Crítica de los Unicos", se trata de "Estética" en este único senti do; Kant va a estudiar aquí el espacio y el tiempo, considera dos como forma del conocimiento sensible, mismas formas que - constituyen la base del juicio estético. Resumamos las etapas recorridas:

-El análisis del conjunto de las sensaciones que provo- ca el mundo exterior deja un residuo que no podemos reducir a una sensación y del cual no podemos tampoco hacer, como lo ha ce Descartes, la naturaleza profunda de las cosas: es el espa cio.

-El espacio es una condición del conocimiento sensible y por lo tanto anterior a él. Además el espacio no es este -- sensible mismo; la vista proporciona colores; el oído capta - sonidos; el tacto muestra relieves y formas. No tenemos un -- sentido del espacio, pero notamos que todos nuestros sentidos perciben sus objetos en el espacio.

-El espacio no es tampoco una abstracción: En efecto, - la abstracción tiene siempre su base y su unidad en los individuos que entrarán luego a la extensión del concepto: El concepto de hombre no envuelve a los hombres. Es al contrario el hombre que confiere al concepto su estructura. Al contrario es el espacio el que envuelve todas las sensaciones constituyendo -- así su unidad.

-No es tampoco una cosa en sí, una manera de substancia como lo quería Descartes. El espacio en efecto, fuera de la - sensación no es nada sino la condición de la sensación.

-El espacio es pues distinto de las sensaciones, inte-- rior a ellas, sin ser por tanto la substancia de los objetos: es pues una categoría a priori del conocimiento sensible. Es precisamente este "apriorismo" lo que hace posible la Geometría como valor general y que le permite desarrollarse fuera de las realizaciones concretas. La Geometría esta compuesta de juicios sintéticos, es decir, a la vez de una intuición - que implica la experiencia y de una necesidad que supone el "apriorismo" de la categoría.

La crítica de la noción de tiempo sigue un desarrollo paralelo para finalizar en una conclusión idéntica: el tiempo es una categoría a priori del conocimiento sensible. Este paralelismo metódico no implica sin embargo una similtud: el tiempo desborda al espacio, todo estando fenómeno en el espacio, también en el tiempo; no siendo cierto la recíproca. Además el espacio se revela como la condición de mi sensibilidad externa, el tiempo al contrario, es la categoría de mi -



sensibilidad interna.

Pero el tiempo no es en sí mas que el espacio, es pues imposible hacer de él la esencia del ser y por consecuencia - hacer coincidir como lo tratara de hacer Hegel la Historia y la Metafísica. El tiempo como el espacio, es condición a priori de nuestro conocimiento sensible por la buena razón de que para referirnos a la expresión misma de Kant: "No se puede excluir el tiempo mismo en relación con los fenómenos en gene-- ral, cuando sí se puede hacer abstracción de los fenómenos en el tiempo. En otros términos el tiempo no surge como dimensión del ser sino en relación con nosotros, a causa de la presencia de una conciencia.

Resumamos lo esencial de la posición Kantiana tal como se nos presenta desde la primera parte de la Crítica de la Razón Pura:

La crítica Kantiana en lugar de plantear el problema -- del conocimiento en su generalidad (lo que me permite afir--- mar la existencia de un mundo que me sea a la vez exterior y conocible) desarma los engranajes de mis conocimientos, pre-- guntándose lo que hace posible cada uno de ellos.

Kant no duda de la realidad empírica: No se puede reflexionar sobre un conocimiento sino considerándolo como dado.

Pero no substantifica por tanto tal dato porque no siendo dada la substancia, sería darse lo que no es.

La concepción cartesiana no se daba al mundo exterior- como tal era, en su punto de partida, más idealista que la -

de Kant. Pero después de demostrar la existencia del mundo exterior, lo "cosifica"; es entonces más realista que la de Kant. Atribuye las estructuras de la razón a las cosas para fundamentar el conocimiento, encontrando en la veracidad divina la garantía de esta atribución. Kant al contrario piensa que esta atribución no es legítima (no se puede pasar del análisis de un concepto a la atribución, a la realidad de los elementos así - descubiertos) y que no es de ninguna manera necesaria para fundamentar el conocimiento. Basta con admitir estas estructuras como condiciones de nuestro conocimiento.

El Kantismo aparece pues ya como un intento de salvaguarda -del objeto cuya existencia rehusamos criticar,
-de lo trascendental, y esto a partir del conocimiento sensible. Hegel al sumergir el pensamiento en la objetividad del proceso histórico, pierde lo esencial de la cocecha kantiana. Queriendo tal vez darle demasiado a la Filosofía, Hegel se le quitó todo: La Historia era a la vez Metafísica y Lógica; no quedaba lugar para el filósofo cuya esencia consiste en juzgar, en criticar el sentido de la Historia.
-Sin necesidad de idealizar lo real ni de "cosificar" el intelecto. Se pone al ser fuera del alcance de nuestra razón y no se manifestará sino al nivel de la libertad. El objeto no es el ser, no es ni siquiera su ser de objeto. El ser está ausente y la crítica kantiana es poner en evidencia esta ausencia, este vacío que sólo la creencia puede llenar. Pero esto será sobre todo el objeto de la Dialéctica Trascendental.



## LA ANALITICA TRASCENDENTAL.

Como en la Estética, expondremos primero las articulaciones esenciales del camino kantiano. En seguida intentaremos descubrir y discutir algunas implicaciones. La Analítica se divide en dos partes esenciales: La de los conceptos en - la que Kant estudia los elementos a priori del conocimiento; la de los principios consagrada a buscar las reglas de utilización de los conceptos en un juicio sintético.

### I. Analítica de los Conceptos

Al nivel de lo sensible no hay aún acto auténtico de - conocimiento sino receptividad. El acto esencial de conocimiento es el juicio. La "recepción" sensible no determina la adhesión o el rechazo que son actos del intelecto. Lo sensible no da más que la materia de nuestro conocimiento.

Kant distingue primeramente el juicio de percepción, - del tipo "Cuando el sol alumbra una piedra, ésta se calienta" Un juicio tal se contenta con hacer constar sin establecer - un lazo de necesidad.

Al contrario, el juicio de experiencia, (es el sol el que calienta la piedra) afirma un lazo necesario y universal e implica que cada vez que la piedra sea expuesta al sol, será calentada por él. De donde nacen tres cuestiones que vienen a constituir la primera parte de la Analítica:

a) Qué es lo que permite admitir los juicios de experiencia, es decir, necesarios y universales?

b) ¿Cuál es el valor objetivo de las categorías a priori que justifican a estos juicios?