

000462

1

UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA

Facultad de Educación

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES A KANT

RONALD ALBERTO FLORES RIOS

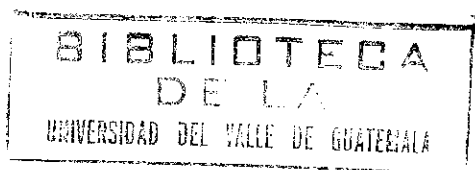
Guatemala

2000

## LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES A KANT

UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA

Facultad de Educación



LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES A KANT

RONALD ALBERTO FLORES RIOS

Trabajo de graduación  
presentado para optar al grado académico de

Licenciado en Educación

*Ronald Alberto Flores Rios*  
*8. III 2000*

Guatemala


2000



A mi familia




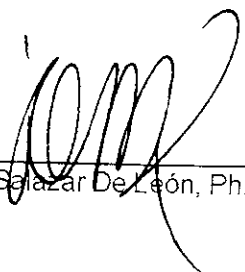
Vo. Bo. :

(f)   
Oswaldo Salazar De León, Ph.D.  
Asesor

Tribunal :

(f)   
Licenciada Yolanda Maza de Chacón

(f)   
Licenciado Orlando Falla

(f)   
Oswaldo Salazar De León, Ph.D.

Fecha de aprobación: 04 de noviembre de 2000.



## PREFACIO

El ensayo *La teoría del conocimiento de Descartes a Kant* pretende: explorar el sustento de las diferentes teorías del conocimiento postuladas en el nacimiento de la modernidad, debido a su fundamental relación con la educación; registrar los desplazamientos clave en la formación de la teoría del conocimiento desde la razón que duda de las verdades reveladas hasta la constitución del concepto de noumēno, pasando por el énfasis inglés en la percepción de los sentidos.

Lo anterior, es un intento de reestablecer el vínculo que debe existir entre la educación y la filosofía, que derivado a la división que se hiciera cada vez más acentuada a partir del surgimiento de la modernidad han sido asumidas como disciplinas separadas. Además este ensayo pretende dotar al sistema educativo de una herramienta auto-referencial, en tanto éste considera el conocimiento como accesible a través del uso de la razón y sus métodos (de lo contrario, no se haría hoy tanto énfasis en la aplicación del método científico y sus derivaciones).

La educación, como cualquier otra disciplina con pretensión de convertirse en ciencia, ha tratado de negar sus vínculos con la filosofía, sin lograrlo. Actualmente, se privilegia la demencia del mercado, que presupone la inversión de los fines de la educación (llegando a extremos patéticos como considerar al hombre como mero "recurso humano", un engranaje más dentro del sistema productivo) y se piensa que el aprendizaje debe estar orientado a la aprehensión de la tecnología. Por ello, conviene recordar que la educación no es eso. Es, al contrario de la corriente en boga, una búsqueda humana.

## CONTENIDO

	Páginas
PREFACIO	IX
I. INTRODUCCIÓN	1
II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES A KANT	
A. Descartes, el nombre de la duda.	3
1. La experiencia y el método	14
B. Leibniz: la mónada y el punto de flexión hacia el empirismo inglés	19
C. El empirismo inglés	23
D. Kant	29
III. CONCLUSIONES	41
IV. BIBLIOGRAFÍA	43

## I. INTRODUCCIÓN

Existe una correspondencia directa entre educación y filosofía. A lo largo de la historia, los pensadores han propuesto su modelo de educación basados en la forma en que consideran que el humano adquiere el conocimiento del mundo y de las ideas.

El problema del conocimiento como tal constituye la principal preocupación de la filosofía moderna. La educación no puede desvincularse de este debate sin faltar a los principios que la fundamentan. Simplemente no se puede pensar la disciplina educativa ajena al *dis-curso* del conocimiento moderno. De éste, se desprenden absolutamente todas las innovaciones educativas, la articulación de la curricula y, más importante, el método didáctico a emplear.

El actual énfasis del sistema educativo en los instrumentales teóricos derivados de la ciencia y el empeño obsesivo que se tiene en la tecnología (el trastocar el medio con el fin), ha derivado en una crisis profunda en la concepción de la educación.

Este ensayo pretende examinar el nacimiento y desarrollo de la teoría del conocimiento en la modernidad como un insumo para que el debate, posterior y colectivo, acerca de las posibles soluciones a la problemática de la educación contemporánea sea asumida con profundidad y rigor.



## II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE DESCARTES A KANT

### A. Descartes, el nombre de la duda.

*<<...sólo sé que existo y que quiero saber lo que soy  
después de haber sabido que soy>>.*

*<<...encontraremos que nada puede llegar a conocerse  
antes que el entendimiento mismo,  
ya que de él depende  
el conocimiento de todo lo demás,  
y no la inversa>>.*

La modernidad tiene dos padres fundadores: Descartes y Cervantes. *El discurso del método* y *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Sus palabras creadoras son tanto el desolado *cogito, ergo sum* y el impreciso *lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme*. La duda, constante, corrosiva, engendradora, fecunda, los enlaza. Sus escritos marcan la frontera entre dos épocas: el medioevo y el moderno.

Ten el valor de servirte de tu propia razón, es el lema de la Ilustración según lo que ha escrito Kant. Lema que caza al afán de Descartes. Este ensayo toma como punto de partida la ruptura con el medioevo que representa la irrupción del método de conocimiento propuesto por el filósofo francés. Nos guiaremos por el desarrollo de la teoría del conocimiento, en términos metafísicos. Hemos señalado la influencia de Cervantes en la fundación de la modernidad, pero hemos renunciado a la compañía del escritor del Quijote para privilegiar la voz de la razón, lo cual es lamentable.

Antes de continuar debemos hacer una aclaración respecto de la forma en que se pensaba tener acceso al conocimiento previo al advenimiento de la modernidad.

Durante la antigüedad se privilegió el método dialéctico que siguió la teoría de las ideas de Platón. En ésta se plantean las ideas como algo incorpóreo, que no se

dan en el mundo de los hechos empíricos, adquiridas únicamente a través del recuerdo de la contemplación inicial de las formas puras del mundo inmaterial anteriores a la vida terrenal. Descubrir las ideas y las relaciones de éstas entre sí se logra mediante la dialéctica, una comunicación con el otro que posibilitaba el surgimiento de la *anamnesis*.

Durante la Edad Media la posibilidad de conocimiento residía en la verdad revelada, camino que se abría entre el ignorante y el docto hacia el cielo. Es el silogismo el que impera. Se parte de premisas que son verdades irrefutables y a través de ellas se arriba a conclusiones. El conocimiento se logra a través de una comunicación con Dios. Es de hacer notar el retroceso que se experimenta actualmente en la irrupción de establecimientos fundamentalistas dentro del sistema educativo contemporáneo, el uso indiscriminado que hacen de la Biblia como único texto válido de conocimiento integral y el papel que le asignan al rezo para lograr "iluminaciones".

Descartes, sin embargo, prescinde de la ayuda de Dios para alcanzar la lectura del libro abierto que es el mundo. La posibilidad de conocer no reside en el otro o en Dios sino en mí, es lo que nos parece afirmar. Todo está en duda, exceptuando una sola cosa.

<<Pero, enseguida, advertí que, mientras yo quería pensar de esa manera que todo era falso, era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: <<yo pienso, luego yo soy>>, era tan firme y segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como primer principio de la filosofía que buscaba (1980; 46)>>.

Existo tan sólo si dudo. La angustia de poner en duda el conocimiento adquirido y el mundo que lo enmarca es intensa. Tanto el *Discurso del Método* como las *Meditaciones Metafísicas* son textos que pudieron haber sido escritos por un

personaje de Dostoievsky en el momento en que se da cuenta que está solo en un mundo sin dioses y sin verdades.

De manera curiosa, posterior a esta reflexión en el *Discurso del Método*, Descartes llega a Dios (1980; 48).

<<De esta manera que quedaba que ella hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuese verdaderamente más perfecta de lo que yo era, e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarme en una palabra, que fuese Dios>>.

Lo afirmado anteriormente se relaciona con lo que Descartes afirma en la Tercera de las *Meditaciones Metafísicas*, en la que discurre sobre los dos orígenes distintos de las ideas que concibe.

<<El principal error y el más ordinario que encontramos en los juicios, consiste en creer que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí... De estas ideas, unas me parecen que han nacido conmigo, otros son extrañas y proceden del exterior y finalmente otras han sido hechas o inventadas por mí (1979; 65) >>.

Definido lo cual, coloca a Dios, como (1979; 68):

<<... esa sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la que yo y todas las demás cosas (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas>>.

Esto tiene relación con los orígenes de las ideas ya que razona que la idea de Dios no pudo ser una ficción inventada por sí mismo o una percepción de los sentidos, sino más bien algo que ha nacido con él. Por lo tanto, se identifican tres tipos de ideas: innatas, ficticias y adventicias.

Borges ha ironizado este desvío cartesiano de la siguiente manera (1999):

<<Yo creo que el rigor de Descartes era aparente o ficticio. Y eso se nota en el hecho de que parte de un pensamiento riguroso y al final llega a algo tan extraordinario como la fe católica. Parte del rigor y llega... al Vaticano>>.

Al respecto, no es de olvidar las advertencias que le hicieron a Descartes sus amigos jesuitas que leyeron el manuscrito original para anexar la parte referente a Dios y ponerse a salvo de la Santa Inquisición. Sin embargo, Descartes marca el inicio de la secularización de la filosofía, como escribió Battimo.

Los escritos de Descartes rompen la tradición escolástica al poner en duda el mundo establecido y los conocimientos adquiridos hasta entonces. La realidad se convierte en un baile de máscaras que se desarrolla sobre arenas movedizas: nada es fijo o certero. El hombre goza de libre albedrío y es tan sólo "una cosa que piensa".

Al respecto, Descartes afirma en las *Meditaciones Metafísicas* (1979; 60):

<<¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. No es poco, si todas esas cosas pertenecen a mi naturaleza, ¿por qué no han de pertenecer? ¿No soy yo el que ahora duda casi de todo, el que entiende y concibe ciertas cosas, el que asegura y afirma otras como verdaderas, el que niega todas las demás, el que quiere y desea más conocimiento, el que no quiere ser engañado, el que imagina muchas cosas y siente otras como por el intermedio de los órganos del cuerpo? ¿No es esto tan cierto como que yo soy y existo, aun cuando ahora estuviera soñando o el que me ha dado el ser se sirviera de toda su industria para engañarme?>>

Ir tras la verdad es buscar sombras que desaparecen, ha escrito en Aristóteles en el libro cuarto de su *Metafísica*. En la Primera de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes afirma que todo lo que conoce como verdadero ha llegado a él a través de este mecanismo incierto que son los sentidos. Lo cual se encuentra también en el *Discurso del Método* (1980; 45):

<<Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no ninguna había cosa que fuese tal como ellos nos la hacen imaginar>>.

En su Meditación Segunda presenciamos una negación del cuerpo y sus posibilidades de conocimiento. Descartes deposita la confianza de conocer en el espíritu, al que dispone dejar en libertad, permitiéndole ir más allá de los límites de la "verdad" corporal. La fuente del conocimiento entonces es el espíritu mismo, el pensamiento, la razón y no los sentidos.

La Meditación Cuarta remarca esta aseveración. Ésta discurre acerca del conocimiento de lo verdadero y de lo falso. En éste se asegura que el alejamiento del mundo corporal es el distanciamiento efectivo de lo falso, mientras que el acercamiento al espíritu es el acercamiento al "conocimiento de las demás cosas del universo".

Hay un ansia por la verdad de la cual resulta el establecimiento del método para conocerla. La lógica escolástica es estrecha: tan sólo le permite explicar lo conocido; con ésta no se cree capaz de descubrir lo que no se conoce, los rostros detrás de las máscaras, las piedras talladas que se esconden en la bruma.

Lo dice el mismo Descartes, con desesperación y fastidio (1980; 29):

<<Más joven, había estudiado algo, de las partes de la Filosofía, la Lógica y, de las Matemáticas, el Análisis de los geómetras y el Álgebra...Pero examinándolas, me di cuenta de que, en cuanto a la Lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus restantes preceptos sirven más bien para explicar a otro las cosas que se saben, o, incluso...para hablar sin juicio de las que se ignoran, que no para aprenderlas>>.

En vista de la insuficiencia de estos métodos para conocer la verdad, el filósofo francés se ve obligado a establecer el propio. Para hacerlo, según confiesa, se vale de las ventajas de la filosofía, la lógica y la matemática, prescindiendo de sus defectos.

El camino que postula en *Discurso del Método* es el siguiente (1980; 30):

<<El primero era no aceptar nunca ninguna cosa como verdadera si yo no la conociera ser tal evidentemente, es decir, evitar cuidadosamente la Precipitación y la Prevención; y no incluir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinaría en tantas parcelas como se pudiera y fuera requerido para resolverlas mejor. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender, poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; e incluso suponiendo un orden entre los que, naturalmente, no se preceden unos a otros. Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada>>.

La correspondencia entre el *Discurso del Método* y las *Reglas para la dirección del espíritu* es inequívoca. Ambas dan cuenta del establecimiento de un proceder sistemático para encaminarse a descubrir la "verdad" de las cosas del universo.

En la IV de las *Reglas para la dirección del espíritu*, "el método es necesario para la investigación de la verdad". Descartes describe a quienes pretenden descubrir la verdad sin método como los que recorren todos los caminos guiados por el deseo de descubrir un tesoro que alguien hubiera dejado enterrado por casualidad en uno de ellos. Expone ahí, además, lo que entiende por método (1979; 101):

<<Por método entiendo aquellas reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observación impide que se suponga verdadero lo falso, y hace que – sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia- el espíritu llegue al verdadero conocimiento de todas las cosas accesibles a la inteligencia humana>>.

El asidero de este método son las matemáticas universales, que es la ciencia general que explica todo lo que podemos conocer concerniente al orden y a la medida, sin aplicación a alguna materia en especial.

Al respecto, Cassirer escribe (1993; 476):

<<El arte del método consiste en redescubrir por debajo de la superficie el carácter fundamental común del saber. Es la función del conocimiento la que hace que cada saber lo sea>>.

La Regla V discurre de manera incisiva sobre el método. El tema de la misma queda explícito en el nombre que lleva: *"el método consiste en el orden y la disposición de las cosas a las que debemos dirigir el espíritu para descubrir alguna verdad. Lo seguiremos fielmente si reducimos las proporciones oscuras y confusas a las más sencillas y si, partiendo de la intuición de las cosas más fáciles tratamos de elevarnos gradualmente al conocimiento de todas las demás"*.

El principal secreto del método queda revelado en la regla VI: el conocimiento de unas cosas depende del conocimiento de otras. De tal suerte, escribe el filósofo francés, que siempre que se nos presente alguna dificultad, podemos determinar si es útil examinar ciertas cosas, cuáles son estas cosas y el orden en el que hay que examinarlas.

Para examinarlas, Descartes define las cosas absolutas y relativas. Para él, lo absoluto es todo lo que en sí contiene la naturaleza pura y simple que se investiga lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante y demás. Agrega que lo absoluto es lo que debe servirnos para resolver las cuestiones. Lo relativo, mientras tanto, es lo que es de la misma naturaleza o al menos participa de ella en un punto por el cual podemos referirlo a lo absoluto y deducirlo de éste siguiendo un cierto orden.

Al respecto, Descartes escribe (1979; 105):

<<Lo relativo es todo lo que denominamos dependiente, efecto, compuesto, particular, múltiple, desigual, desemejante, etc. Las cosas relativas se alejan de las cosas absolutas tanto más cuanto mayor es el número de relaciones

que contienen. Por la presente regla recomendamos que se distingan bien estas relaciones y se observen su conexión y orden natural, de modo que partiendo de la última y pasando por las otras lleguemos a lo absoluto>>.

El secreto del método, nos dice Descartes, consiste en buscar lo absoluto, lo universal antes que lo particular.

Sin embargo, el método no se queda ahí. Agrega Descartes (1979; 106):

<<Antes de abordar una cuestión, hay que recoger en el acto y sin elegir, las verdades que se presenten; después ver gradualmente si de ellas pueden deducirse algunas otras, de estas últimas obras y así sucesivamente. Hecho esto, es necesario reflexionar atentamente sobre las verdades halladas, y examinar cuidadosamente por qué unas se han encontrado más pronto y más fácilmente que otras, y determinar cuáles son aquéllas y éstas; así sabremos cuando abordemos determinadas cuestiones, por qué investigaciones convendrá investigar>>.

Para hacerlo, basta recordar la Primera Regla que lleva el nombre de "*Dirigir el espíritu de manera que forme juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presenta: tal debe ser el fin de los estudios*". Dicha Regla queda sintetizada en la siguiente cita (1979; 95):

<<...nada nos aparta tanto del camino recto de la verdad, como el dirigir nuestros estudios, no al fin general... sino a fines particulares>>.

Sin embargo, considero que lo importante de ésta no es sobre lo que discurre sino más bien lo que queda dicho sin decir: la importancia de establecer relaciones entre lo conocido para lograr descubrir. No queda otro camino en un mundo sin verdad revelada. Nada vendrá de los cielos. Nada vendrá del recuerdo. El conocimiento posible es el que surge de descubrir las relaciones entre los objetos que pueblan el mundo. Esto queda demostrado en la siguiente cita (1979; 95):

<<El conocimiento de una verdad, lejos de ser obstáculo, nos ayuda a descubrir otra>>.

Lo anterior es fundamental para entender el desarrollo posterior del método cartesiano, fundamentado en las relaciones y proporciones, expresado por las hipótesis y expresiones algebraicas.

La Regla II, llamada "*Debemos ocuparnos solamente de aquellos objetos que pueden ser conocidos por nuestro espíritu de un modo cierto e indubitable*", tiene importantes revelaciones para la teoría del conocimiento. Afirma Descartes (1979; 97):

<<Hemos dicho que de todas las ciencias conocidas, la aritmética y la geometría eran las únicas exentas de falsedad e incertidumbre. Para hacer ver con la debida amplitud la exactitud de nuestras palabras conviene tener en cuenta ante todo que los dos únicos caminos para llegar al conocimiento de las cosas son la experiencia y la deducción>>.

En la Regla III, Descartes enumera los actos de la inteligencia mediante los cuales se puede llegar al conocimiento: la intuición y la deducción.

La intuición, dice Descartes, es la concepción firme que nace en un espíritu sano y atento, por las luces naturales de la razón. Mientras que la deducción es la operación mediante la cual se comprenden todas las cosas que son consecuencia necesaria de otras conocidas previamente con toda certeza.

En directa consonancia, en la Regla VII Descartes vindica la utilización de la inducción como complemento de la ciencia. Ésta consiste en (1979; 108):

<<La enumeración o la inducción es, pues, la investigación de todo lo relativo a una cuestión dada; esta investigación debe ser tan diligente y cuidadosa, que podamos afirmar con entera seguridad y evidencia que por nuestra parte nada hemos omitido>>.

Al respecto, encontramos en Cassirer la siguiente afirmación (1993; 481):

<<Junto a los dos métodos originarios de la *intuición* y la *deducción*, que, según las aseveraciones iniciales deben delimitar y abarcar la totalidad del saber, aparece en el transcurso de las *Reglas* un tercer método, que Descartes llama el de la *enumeración* o *inducción*. Cuando no podamos descubrir directamente un nexo deductivo entre dos términos cuya relación investigamos, lo primero que tenemos que hacer es medir y agotar la extensión de un concepto *dividiéndolo* totalmente en sus variedades>>.

La Regla VIII *"si en la serie de cosas por investigar, se presenta alguna que nuestro entendimiento no pueda intuir suficientemente bien, es preciso detenerse allí, y no examinar lo que sigue, sino abstenerse de un trabajo superfluo"* no sería más que una advertencia a no ser por la discusión que en ésta entabla Descartes acerca del conocimiento y su extensión. En esta regla se evidencia la preocupación cartesiana acerca del conocimiento humano y los límites de la experiencia. El autor incita a indagar las posibilidades de conocimiento que los humanos tenemos y la posibilidad de las cosas de ser conocidas. Respecto del primer punto, Descartes argumenta que sólo la inteligencia – con la ayuda de la imaginación, los sentidos y la memoria - es capaz de conocer. Sin embargo, las cosas pueden ser simples o complejas. Estas cosas complejas se dividen a su vez en dos: las que se deducen de las cosas simples y las que presuponen otras que son compuestas, según los dictados de la experiencia.

En la Regla IX Descartes expone que las dos principales facultades del espíritu son: la perspicacia para considerar distintamente cada cosa y la sagacidad para deducir con acierto.

La Regla X está dedica a insistir en algo fundamental: las ciencias se deduce de las cosas más sencillas y fáciles, y la necesidad de observar los sistemas más sencillos, con método, para poder así posteriormente observar el encadenamiento de estos sistemas con otros.

Las Reglas XI y XII redundan en explicar con más detalle algunos de los conceptos vertidos con anterioridad.

Es necesario, sin embargo, detenernos a examinar la Regla XIII. Esta inicia con un alegato revelador. Descartes escribe (1979; 127/28):

<<Nosotros consideramos la cuestión de este modo: en toda cuestión hay algo desconocido porque de lo contrario sería inútil la cuestión; este algo desconocido debe ser designado de alguna manera, porque si no, no sabríamos lo que íbamos a buscar; la designación debe formarse con algo conocido...Aunque en toda cuestión debe haber algo desconocido (de lo contrario sería inútil la cuestión) es preciso, sin embargo, que lo desconocido sea designado por condiciones tan precisas que nos determinemos a investigar la cosa que buscamos y no otra que aun siendo desconocida no nos interese...cuando la cuestión ha sido comprendida suficientemente es preciso ver en qué consiste la dificultad que encierra a fin de separarla de lo que la rodea y resolverla con mayor facilidad>>.

La Regla XIV advierte que en todo razonamiento conocemos la verdad precisamente por comparación. En esta Regla se evidencia su ruptura tajante con los dialécticos:

<<Como las formas del silogismo –ya lo hemos dicho- no ayudan a conocer la verdad de las cosas, el lector hará bien rechazándolas por completo y persuadiéndose de que todo conocimiento que no se adquiere por la intuición pura y simple de un objeto individual, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí>>.

Al respecto, Cassirer, un filósofo contemporáneo, argumenta (1993; 463):

<<Toda investigación desarrollada de un modo rigurosamente metódico tiene como condición, en general, el que en cada una de sus fases se circunscriba y determine exactamente lo que se busca por medio de su relación con ciertos elementos dados. Todo conocimiento que no brota de un acto simple e intuitivo del espíritu se obtiene por la vía de la *comparación* entre dos o más contenidos. Para que este cotejo sea posible, es necesario empezar por referir conjuntamente los elementos conocidos y los desconocidos a una "naturaleza común" y por conocerlos también, indirectamente, en su interdependencia, por la relación que todos ellos guardan, cada uno de por sí, con este *sistema de referencias* común>>.

Para comparar, sin embargo, hay que establecer proporciones entre los objetos comparados. Cassirer puntualiza (1993; 471):

<<No debemos perder de vista nunca, sobre todo, el postulado de no tolerar ni dar entrada en la investigación a ningún elemento cuyo contenido no puede expresarse puramente por medio de un más o un menos, es decir, mediante una relación exacta de magnitudes>>.

En eso consiste, también, este método propuesto por Descartes. Es importante aclarar que la discusión acerca del método no era nada nueva. Sin embargo, sí lo es la función que le atribuye el autor de *Meditaciones Metafísicas*.

#### 1. La experiencia y el método

El método tiene como exigencia primordial establecer una ciencia pura de las relaciones y proporciones. Hay un tránsito importante entre la concepción de la sustancia a la de la función. Ya no se trata de ordenar a los objetos tal y como son *en sí*, sino más bien, según Cassirer, "como dependen y brotan los unos de los otros en el orden que los conocemos y razonamos".

El intento es ofrecer una lógica del descubrimiento y la investigación, más que de la descripción y la exposición de los hechos. En la silogística era común partir de premisas dadas para arribar a conclusiones desconocidas. Sin embargo, esto ya no es viable cuando el problema mismo consiste en indagar y descubrir esas premisas originarias, sin tomarlas como dadas. Cassirer afirma (1993; 457):

<<El silogismo *obliga*, pero no convence, mientras que el análisis pone al descubierto la estructura interior del problema y evidencia el origen y la trayectoria del *descubrimiento*>>.

Comienza el método analítico que demanda, no las premisas dadas, sino más bien que el problema esté debidamente deslindado y sea plenamente comprendido. Esto hace que para llegar a la solución se debe mantener en el terreno delimitado, de las condiciones mismas que el problema se ha impuesto. Sobre este tema, Cassirer sostiene (1993; 458):

<<La idea central sobre la que descansa el *método* consiste precisamente en sostener que el *conocimiento* representa una unidad sustantiva y autárquica; es decir, que encierra en sí misma las premisas generales y suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente>>.

Esto se encuentra delimitado en las expresiones algebraicas. Puesto que para Descartes es imprescindible partir de una relación debidamente determinada para utilizarla como medio y elemento en la conceptualización de relaciones complejas. Al respecto, Cassirer apunta (1993; 458):

<<La  $x$  de una ecuación sólo es una incógnita para nosotros en cuanto que no aparece aún desarrollada y explicada; pero representa, al mismo tiempo, un factor conocido, ya que se halla claramente determinado...>>

Para Descartes es crucial un nuevo concepto de geometría. No olvidemos que la inscripción sobre el umbral de la academia platónica "*nadie entra que no conozca de geometría*". Porque la geometría es la que establece, según Cassirer, la regla fundamental que agrupe a todos los casos, ordenándolos en unidad y haciendo que los unos se deriven de los otros en un orden rigurosamente establecido.

El método también es una liberación de la dialéctica. En ese sentido encontramos la siguiente afirmación de Cassirer (1993; 447):

<<El espíritu no necesita seguir siendo educado y guiado por la dialéctica: se enfrenta directamente a la experiencia exterior e interior, que abre ante él una fuente más copiosa y más segura de conocimiento>>.

Se rompe con la verdad develada y se reestablece la experiencia humana como fuente de conocimiento. Cassirer afirma (1993; 479):

<<La experiencia se convierte así, por sí misma, en la comprobación y la documentación de la actividad del espíritu: es el análisis el que le señala el camino>>.

Descartes establece un mundo en donde descubrir la verdad no llegará de afuera. Su descubrimiento más bien depende de lo articulado que éste el planteamiento de búsqueda; depende de nosotros mismos. Cassirer apunta (1993; 480):

<<Sólo cuando hemos penetrado de lleno en la estructura *lógica* interna del problema, podemos abordar la experiencia, para consultarla. En efecto, sólo puede haber una experiencia *segura y unívoca* tratándose de relaciones totalmente "simples" y "absolutas", que no puedan ya contener ni ocultar ninguna circunstancia concomitante que sea, por principio, ajena a nosotros>>.

Sin embargo, Cassirer advierte sobre el conocimiento de los fenómenos (1993; 484):

<<Los fenómenos son demostrados y comprendidos por medio de las hipótesis matemáticas, pero su explicación y su predicción de la futura experiencia deben ser demostradas precisamente por sus resultados efectivos>>.

Además, llama la atención acerca de las posibilidades del conocimiento adquirido a través de la experimentación (1993; 482):

<<De aquí que el *valor de conocimiento* atribuido a un determinado experimento no depende tanto de la *frecuencia* con que podamos repetirlo con idéntico resultado, sino que estemos seguros de haber descartado en él todas las circunstancias accesorias que le son extrañas, para retener tan sólo y destacar de un modo sustantivo las condiciones fundamentales y esenciales que lo determinan. En la auténtica "experiencia" se entrelazan y combinan, así, el factor deductivo y el inductivo: ambos son, simplemente, dos aspectos distintos de un mismo "método", que forma de por sí una unidad>>.

Derivado de lo expuesto anteriormente, se afirma que un sistema educativo basado en el modelo cartesiano privilegiaría la experimentación científica sobre la especulación filosófica o la revelación divina para adquirir conocimiento. La mayoría de las universidades nacionales son prueba de este énfasis puesto que exigen para otorgar sus títulos, una tesis que contenga una investigación en donde haya sido aplicado un diseño cuasi-experimental o experimental (con sus respectivos delimitaciones rigurosas del problemas, que implican la máxima posibilidad de liberar el problema estudiado de variables que no estén siendo controladas por el investigador y dejar tan sólo las que a través de su relación con la estudiada permitan derivar conclusiones que validen o rechacen la hipótesis planteada).



B. Leibniz: la mónada y punto de flexión hacia el empirismo inglés

*<<- ¿El Aleph? – repetí.  
- Sí, el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe,  
vistos desde todos los ángulos.>>  
Borges*

En la historia de la teoría del conocimiento hay desplazamientos fundamentales. Uno de éstos se da a partir de la crítica que Leibniz hizo a Descartes. Como lo era para el filósofo francés, para Leibniz lo que constituye una verdadera pauta de enjuiciamiento es el método de investigación por medio del cual se establece cierto contenido y se razona sobre el mismo. Su ideal metodológico, señala Cassirer, es la deducción pura. Por lo tanto, el criterio de verdad reside en el intelecto, en su propia capacidad. El fundamento de la verdad fija y permanente de los juicios, deberá buscarse en los enlaces que se deriven de las relaciones necesarias e inmovibles establecidas entre las ideas mismas.

La inducción, anota Leibniz, no crea de por sí algún saber, ni siquiera una simple certeza moral, sin apoyarse para ello en otras bases que no descansan sobre la inducción misma, sino sobre los fundamentos generales de la razón.

El origen de los juicios no siempre es racional; es también de carácter empírico. Leibniz descubre que la misión del conocimiento consiste en ir analizando progresivamente cada una de las verdades que la experiencia nos ofrece, de tal modo que vaya desintegrándose para nosotros en sus fundamentos apriorísticos. Cassirer señala, empero, que Leibniz concibió que la verdad de lo particular y de lo efectivo brota siempre del enlazamiento y la síntesis de los principios generales de la razón. Lo cual remite a su construcción del postulado de un "alfabeto del pensamiento", que edifica con un número relativamente pequeño de elementos simples la totalidad del conocimiento humano.

Para lo cual es esencial el concepto de continuidad. Cassirer lo esclarece de la siguiente manera (1997; 46):

<<Continuidad significa unidad en la multiplicidad, ser en el devenir, permanencia en el cambio; una conexión que no puede expresarse más que en el cambio y en el continuo transformarse de determinaciones y para el cual, por lo tanto, la diversidad se exige tan necesariamente y de modo tan radical y esencial como la unidad>>.

Postular la ley de continuidad representa el desprendimiento de la sombra cartesiana. Esta ley le servirá también para desarrollar el concepto de mónada, la cual. Cassirer define como (1997; 46):

<<Cada mónada es un centro vivo de fuerza y sólo la plenitud y la variedad de infinitas de ellas constituyen la verdadera unidad del mundo. La mónada subsiste y "es" tan sólo en la medida en que *actúa* y su actividad consiste en pasar constantemente a nuevos estados y a desplegarlos, sin cesar, de sí misma>>.

Bajo este nuevo concepto, se debe perseguir la meta suprema de todo conocimiento que, según indica Cassirer, la constituyen las verdades eternas que expresan una relación universal y necesaria entre las ideas entre el sujeto y el predicado del juicio. Cabalmente es en esta relación en donde crece la distancia entre sus postulados y los de Descartes, porque la relación entre el sujeto y el predicado del juicio, es también una relación entre lo universal y lo particular. No es de subordinación, sino siguiendo la concepción de mónada, lo particular está fundado e implicado en lo universal. El todo ha dejado de ser la suma de las partes. Es más bien, como señala Cassirer, el neokantiano, un todo orgánico, que reclama un sistema que tiene que partir de la observación y la experiencia.

Lo anterior implica una renuncia a la pretensión de considerar al intelecto mismo como razón suficiente de todas las verdades que pueden serle dadas. Cassirer ahonda (1993; 97):

<<...tendríamos que reconocer junto a él y fuera de él, en la experiencia de los sentidos, un segundo principio igualmente originario de la certeza. Pero esta solución equivaldría a destruir el concepto mismo del conocimiento tal y como Leibniz lo entiende ya que, según él, las simples verdades de hecho sólo pretenden servir de preparación o de introducción a las afirmaciones racionales y aspiran a irse reduciendo progresivamente a éstas. Se trata pues de transformar en sí misma...la manera tradicional de concebir. Lo que solemos considerar como una creación totalmente nueva en el tiempo no es, en verdad, más que el desarrollo y la manifestación sucesiva de *condiciones* previamente dadas, en las que se cifra y se contiene ya plenamente el resultado>>.

El reconocimiento que la realidad representada en el predicado de un juicio de verdad esté contenida de alguna manera en el sujeto es el punto de desplazamiento entre Descartes y los empiristas ingleses, entre el espíritu y el cuerpo. Supone un reconocimiento a la percepción de los sentidos. Tal es el significado de lo expresado inmediatamente por Cassirer, que el espíritu aprehende a través de los sentidos; se concibe desarrollando estas condiciones previas no captadas por el espíritu.

En el capítulo destinado a la percepción, en los *nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz profundiza acerca del papel de la percepción, distinto al que le había asignado Descartes, a partir de rebatir el problema que planteó Molyneux acerca de la posibilidad que tendría un ciego de nacimiento que ganara la vista de distinguir las formas del espacio que percibía por medio del tacto. La disertación de Leibniz, en la voz de Teófilo, es un tanto jocosa al emplear el recurso dramático de la ironía en los diálogos para evidenciar las fallas en las argumentaciones de su contrincante. Pero básicamente la idea central es, como lo

sugiere el neokantiano, que la sensación es insuficiente por sí misma; pero se convierte en conocimiento a partir de la significación que le atribuimos.

Un sistema educativo basado en los presupuestos de Leibniz privilegiaría la investigación científica llevada a cabo en el campo, alejada de los laboratorios, e incluiría instrumentos para validar la percepción de los sentidos (por ejemplo, tablas de cotejo para sistematizar observaciones). Además, presupondría que el sistema educativo es un todo orgánico y no una collage endeble de fragmentos (como lo es en la actualidad). Al mencionar sistema educativo, se piensa en un sistema de carácter universal, propiamente dicho, en donde lo particular (es decir nacional, regional o continental) estuviera debidamente implicado en la experiencia entre lo particular y lo universal.

### C. El empirismo inglés

El desplazamiento que conlleva el surgimiento del empirismo inglés es el que toma a la experiencia como centro. La experiencia entendida, con Berkeley, como articuladora de las sensaciones concretas. Inicia la búsqueda de la lógica de la experiencia que le otorgue sentido al caos de las percepciones no combinadas entre sí, la búsqueda de la analogía como lo llamaría Octavio Paz.

Recordemos que la lógica para Locke no es más que el medio que le ayuda a comprender el mundo de los cuerpos. Este pensador se esfuerza en indagar el origen y el alcance de nuestro conocimiento. Su primera batalla la entabla en contra de las ideas innatas, afirmando el valor de la experiencia directa y la observación. Cassirer convalida esta pugna al afirmar (1993; 200):

<<La creencia en lo "innato" encierra un peligro interior, porque trata de oponer un límite arbitrario al libre examen científico; porque ofrece la evidencia y la autoridad de principios últimos e indemostrables en vez de una fundamentación crítica>>.

El rechazo de Locke a las ideas innatas está plenamente inscrita en la tradición ilustrada de vindicar la razón como fundamento del conocimiento. Una razón, sobra decir, fundamentada en la experiencia, lo que constituye la premisa metodológica de Locke. Tal y como señala Cassirer que Locke en el párrafo 24, del libro segundo, de su *ensayo sobre el entendimiento humano*, afirma que en las sensaciones, la reflexión, las percepción de los sentidos y la percepción de nosotros mismos forman la fuente y materia del conocimiento (1993; 202):

<<...aquí tienen su origen y su base todos esos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y se remontan hasta el cielo; en todos los vastos espacios que el espíritu recorre, en todos los ambiciosos edificios del pensamiento, el espíritu no añade ni la más mínima parte a aquellas

representaciones que ofrecen a su consideración los sentidos o la percepción interior>>.

Conviene detenernos brevemente para explicitar la concepción Lockeana de reflexión, concebida como el fenómeno óptico de reflejo de las cosas exteriores en la conciencia, una especie de registro fantasmagórico en el espíritu. Es también el reflejo establecido entre las distintas representaciones; es decir, una combinación. Por ello, señala Cassirer, toda ciencia en el fondo radica en la capacidad de comparación y de combinación y disolución de los elementos primitivos de las percepciones. Por ello, afirma el filósofo neokantiano (1993; 204):

<<El entendimiento sigue siendo, por consiguiente, <<una cámara oscura>>, en la que, gracias a la percepción de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos, brota de vez en cuando una tenue luz; las imágenes que de este modo penetran en el entendimiento pueden desplazarse y descomponerse en él de múltiples modos, como en un caleidoscopio, pero sin llegar a experimentar nunca una nueva determinación en cuanto a su forma o su esencia>>.

Locke, como Leibniz y tantos otros, se sustenta en esa idea del "alfabeto del pensamiento", en el cual se postula que una serie de manifestaciones simples dan paso a otra serie ilimitada de manifestaciones complejas. De ahí que defiende que las percepciones simples configuren nuestro complejo conocimiento. El análisis de Locke es limitado, como lo señala Cassirer (1993; 220):

<<La sensación y el reflejo sólo aparecen ahora como las mediadoras entre el "sujeto" y el "objeto", mientras que el verdadero fundamento real del saber debe buscarse en las sustancias existentes por sí mismas y en los efectos reales que estas sustancias ejercen sobre nosotros>>.

Lo anterior evidencia la seria limitación de las impresiones sensibles, ya que entonces sólo podemos conocer los objetos cuando estos nos afectan momentánea y directamente. Sin embargo, señala Cassirer existe la necesidad de establecer

nexos entre la acumulación de hechos físicos que conduzcan al establecimiento de leyes de la experiencia, que permitan el conocimiento. Se hace imperante descubrir la esencia interior de las cosas.

Locke, empero, se aleja de esta ansia. Caracteriza de imperfecta la relación en que se manifiestan los cuerpos y la forma en que los conocemos, puesto que se basan en la experiencia y ésta jamás podrá alcanzar el valor más alto del conocimiento. Al respecto, Cassirer argumenta (1993;225):

<<Una verdadera ciencia del mundo de la naturaleza y de los cuerpos es imposible; lo único a que puede aspirar este conocimiento es a una serie de conjeturas más o menos verosímiles, que pueden ser echadas por tierra en cualquier momento, a la vista de un nuevo hecho>>.

Cassirer pareciera estar diciendo que el verdadero conocimiento no es posible. Captamos, de la realidad de las cosas, fugaces y variables impresiones de los sentidos; las cuales no pueden captarse y expresarse nunca en reglas rigurosas y dotadas de validez general.

Conviene retomar a Hume y su sostenido argumento que la naturaleza está sustentada en la analogía. El mundo, los cuerpos, el cúmulo de sensaciones, es obra de una inteligencia superior, nos dice Hume; por lo tanto, tiene que existir un orden metódico. Durante varias páginas de su libro *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Hume evade darle respuesta a esta preocupación, al estancarse en el debate que conlleva la negación de la abstracción matemática a favor de la experiencia concreta. Pero, de pronto, al hablar del tiempo afirma:

<<Por tanto, si el tiempo no se manifiesta en el fenómeno como una impresión primaria y particularizada, no puede ser, evidentemente, otra cosa que una pluralidad de ideas, impresiones u objetos ordenados de determinado modo, es decir, que se suceden los unos a otros>>.

Basándose en la cita anterior, Cassirer señala el importante descubrimiento que ha realizado Hume: el hecho que las sensaciones no se agolpan en nosotros de un modo informe, sino sujetas a determinadas "conexiones específicas".

Hume inicia, entonces, la indagación de la relación de causa a efecto para intentar encontrar el fundamento de las conclusiones acerca de la experiencia. Constantemente estamos conectando una cosa con otra. Hume se pregunta entonces si esa función de conexión es una costumbre que reproduce las conexiones que nos vienen dadas por la experiencia o si encierra una significación creadora propia. Ante la incertidumbre, Cassirer se cuestiona (1993; 323):

<<¿Qué es lo que nos mueve a atribuir a estas imágenes momentáneas una conexión que, en todo caso, no poseen para la percepción directa; qué nos autoriza y qué nos obliga a coordinar en un todo continuo estas imágenes, que nos son dadas siempre por la realidad en una sucesión discontinua y llena de lagunas, haciendo que a ellas corresponda siempre uno y el mismo "objeto"?>>.

Estamos ante el territorio de la duda, propio de la modernidad. Hume se interna aún más en éste:

<<La filosofía nos enseña que todo lo que se representa al espíritu es solamente una percepción y tiene, por tanto, una existencia ininterrumpida y dependiente del espíritu, al paso que la mayoría de la gente mezcla y confunde las percepciones y los objetos, atribuyendo una existencia permanente y aparte incluso a las cosas que vemos o que sentimos. Como esta concepción es perfectamente irracional, tiene que provenir necesariamente de otra capacidad que no sea la del entendimiento>>.

Esa capacidad, que no es el entendimiento, es en la que reina el escritor del Quijote. No es otra más que la imaginación, que provoca en nosotros la creencia en la conexión objetivamente necesaria de los fenómenos, como lo señala Cassirer. Este mismo, señala (1993; 330):

<<El objeto brota, por así decirlo, de la integración de las sensaciones; integración que puede sobreponerse a todas las inconsistencias de las simples percepciones, siempre y cuando que aquellas lagunas sean suplidadas y complementadas por la fuerza de la imaginación>>.

Sin embargo, acá nos deja Hume: ante la intuición del concepto de límite. La realidad, concebida por las percepciones, no es un acto pasivo. El espíritu está constantemente actuando para configurar el material que aportan los sentidos. Hume no logra articular, sin embargo, una respuesta definitiva para esta afirmación, demasiado arraigado como está en la fundamentación del conocimiento en las percepciones.

Lo que hace falta para conciliar espíritu y sentidos, lo hará Kant.

Por lo tanto, un sistema educativo basado en el empirismo privilegiaría la experimentación activa sobre la teorización abstracta; constantemente estaría buscando configurar articuladamente (armar adecuadamente "el alfabeto del pensamiento"), según la inteligencia de la razón y la conexión de un fenómeno con otro, la materia que aporta la vida sensible. Vale la pena hacer una última observación al respecto: el empirismo no está privado de la reflexión como se cree vulgarmente; más bien, la reflexión está considerada como una parte de la experiencia.



#### D. Kant

*<<No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamados experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella>>.*

Kant inicia su *crítica a la razón pura* con el párrafo citado anteriormente. De entrada esclarece la disputa que venía dándose entre empiristas y cartesianistas. La experiencia es el fundamento del conocimiento. Sin embargo hace la salvedad que existen conocimientos absolutamente anteriores a la experiencia.

La *crítica a la razón pura* busca una característica por medio de la cual se pueda distinguir un conocimiento puro de un conocimiento empírico. Kant nos dice que la metafísica es la ciencia que determina la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos "a priori", es la gran ordenadora. Para llegar a establecer el problema propio de la razón pura, es necesario distinguir dos clases de juicios: los analíticos y los sintéticos. Kant lo hace de la siguiente manera (1987; 31):

*<<En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado...es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien, B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio analítico; en el otro, sintético. Los juicios analíticos son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquellos empero en que este enlace es pensado sin identidad deben llamarse juicios sintéticos>>.*

Para Kant, en la pregunta "¿cómo son posibles juicios sintéticos a priori?" está encerrado el problema propio de la razón pura y la posibilidad de rescatar a la metafísica del derrumbe. La crítica de la razón pura es según Kant (1987; 31-32):

<<Un organon de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros a priori pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un organon semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura>>.

A partir de lo anterior se establece, asimismo, la filosofía trascendental, que sería un sistema de conocimientos que se ocupa del modo en que conocemos los objetos, en cuanto este modo debe ser posible a priori. No debe ser permitido el ingreso de ningún conocimiento empírico a dicho sistema para poder conservar la pureza.

Kant advierte que existen dos ramas del conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. Según el filósofo, por la primera no son dados los objetos mientras que por medio de la segunda los objetos son pensados. Sin embargo aclara (1987; 40):

<<Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe contener representaciones a priori, que constituyen la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos corresponde a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan sólo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados>>.

La intuición es el medio por el cual los objetos afectan nuestro espíritu. La capacidad de recibir estas representaciones, escribe Kant, es lo que llamamos sensibilidad. El filósofo ahonda en este sentido (1987; 41):

<<Así, pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones; por medio del entendimiento empero son ellos pensados y en él se originan los conceptos>>.

Kant sigue una lógica impecable: fenómeno, intuición empírica. Define fenómeno como el objeto indeterminado de una intuición empírica. Continua (1987; 41):

<<En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno>>.

El concepto de esta forma es de suma importancia. Esta forma, nos explica el filósofo, tiene que estar toda ella a priori en el espíritu y ser considerada aparte de toda sensación. Argumenta Kant (1987; 42):

<<En esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento a priori, dos puras formas de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo...>>.

El descubrimiento de estas dos puras formas de la intuición sensible es lo que posibilita la conciliación verdadera entre las dos corrientes de pensamiento en pugna. Las percepciones proveen la intuición de los objetos; pero éstos son clasificados, ordenados, provistos de sentido, por el intelecto.

El espacio, según lo define Kant, es: la condición de la posibilidad de los fenómenos, una representación a priori, una intuición pura, una magnitud infinita dada, la forma de todos los fenómenos del sentido externo, la condición subjetiva de la sensibilidad.

El tiempo, según Kant, es: una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones; es la condición universal de los fenómenos; una forma pura de la intuición sensible; ilimitado; la forma del sentido interno; la intuición de nosotros mismos; es la condición a priori de todo fenómeno en general y es condición

inmediata de los fenómenos internos y por lo tanto también de los externos; es sólo una condición subjetiva de la intuición.

Concluye Kant (1987; 51):

<<Espacio y tiempo son, por tanto, dos fuentes de conocimiento de las cuales a priori podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos...ambas son formas puras de toda intuición sensible y por eso hacen posibles proposiciones sintéticas a priori. Mas esas fuentes de conocimiento a priori determinan sus límites precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) a saber: que se refieren sólo a objetos en cuanto son considerados como fenómenos, mas no representan cosas en sí mismas. Aquellos fenómenos solo constituyen el campo de su validez... >>.

Sin embargo, estas formas puras de la intuición sensible tienen un límite; es decir, el conocimiento de las cosas en sí está limitado a su capacidad de percepción, a la subjetividad del individuo (1987; 52):

<<Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco están constituidas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen en nosotros; y que si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Eso permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre>>.

Lo que constituyen las formas puras de la sensibilidad en la estética trascendental, lo constituyen las categorías en la analítica trascendental. Se buscan los elementos puros del conocimiento, aquellos que se dan a priori. Es decir, las que posibilitan la facultad misma del entendimiento. El entendimiento es ajeno a la experiencia. Es más bien posible por medio de conceptos, los cuales descansan en funciones, que son, como lo afirma Kant la unidad de la acción que consiste en

ordenar diversas representaciones bajo una común, fundadas en la espontaneidad de pensar. A partir de las funciones se llega al significado de juicio (1987; 65):

<<El juicio pues es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo>>.

El juicio es un conocimiento mediado por los conceptos. Pensar es conocer por medio de significados. Elaborar juicios es una facultad del pensar. La función de pensar puede dividirse en cuatro rúbricas: la cantidad, cualidad, relación y modalidad de los juicios. El esfuerzo de conocer sin embargo es incompleto sin las categorías. Para obtenerlas, media la síntesis (1987; 69):

<<Entiendo empero por síntesis, en el sentido más general, la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Semejante síntesis es pura cuando lo múltiple no es dado empíricamente sino a priori (como lo múltiple en el espacio y el tiempo)... pero la síntesis es propiamente la que colecciona los elementos para los conocimientos y los une en un cierto contenido>>.

La síntesis, abunda Kant, es un efecto de la imaginación, que proporciona el concepto puro del entendimiento. La ruta del entendimiento se ha hecho más clara (1987; 69):

<<Lo primero que tiene que sernos dado, para el conocimiento de todos los objetos a priori, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta y descansan en el entendimiento. La misma función que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición*, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento.>>

Posteriormente Kant indica que esos conceptos puros del entendimiento serán denominados también como categorías, los que se refieren a priori a los objetos. Estas están contenidas en una tabla: de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Surgen, entonces, algunas cuestiones en las que no me demoraré, que son sin embargo ineludibles de señalar, tales como: la totalidad, la limitación, la comunidad, el enlace, la unidad y la pluralidad.

La discusión gira hacia la deducción trascendental de los conceptos a priori que es la explicación del modo como esos conceptos a priori pueden referirse a los objetos concretos de la realidad. Existen únicamente dos condiciones que posibilitan el conocimiento del objeto: la intuición, por la cual es dado como fenómeno; y el concepto por el cual el objeto es pensado.

Importancia cardinal tiene el concepto de enlace (la representación de la unidad sintética de lo múltiple). Este es, según Kant, una acción del entendimiento que se denominará síntesis.

El párrafo 16 de la segunda sección de la deducción de los conceptos puros del entendimiento establece la apercepción, concepto que posteriormente será clave en la demarcación del límite del saber, con el cual concluirá este ensayo (1987: 82):

<<Denominémosla *apercepción pura...* o también *apercepción originaria* porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia) no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad trascendental de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento a priori nacido de ella>>.

Es importante destacar que la unidad trascendental es la que une en un concepto del objeto todo lo múltiple dado en una intuición. Sin embargo, al producirlo crea la duda que será fundamental para establecer el límite kantiano del conocimiento humano. Este límite inicia con el siguiente cuestionamiento (1987: 89):

<<Pero ¿cómo el yo que piensa es distinto al yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme aún de otro modo de intuición al menos como posible), y sin embargo, es idéntico a él como el mismo sujeto? ¿Cómo pues puedo decir: "yo, en tanto que inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mí mismo como objeto *pensado*, en cuanto además me soy dado en la intuición, como los demás fenómenos, no como soy ante el entendimiento sino como me aparezco?">>.

La Analítica de los principios será el cánón que utilizará Kant para el juicio, a quien enseña a aplicar los conceptos del entendimiento a los fenómenos. En este segundo libro de la *Crítica a la Razón Pura* surge el concepto de esquema trascendental como un tercer término que homogeniza la categoría con el fenómeno, por una parte intelectual y por otra sensible. Kant aclara (1987; 98):

<<El esquema es en sí mismo tan sólo un producto de la imaginación; pero ya que la síntesis de esta última tiene por objeto no una intuición única, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay pues que distinguir el esquema de la imagen. Así cuando pongo cinco puntos uno tras otro, es esto una imagen del número cinco. En cambio, cuando sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o ciento, ese pensamiento es más la representación de un método para representar, conforme a un cierto concepto, una muchedumbre en una sola imagen, que esta imagen misma...difícilmente podría yo abarcar con la vista y comparar con el concepto. A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto>>.

Los esquemas pues representan a los objetos como aparecen, no como son. El sistema de todos los principios del entendimiento puro establece cuatro principios del entendimiento puro, a saber: 1) Axioma de la intuición, cuyo principio es "todas las intuiciones son magnitudes extensivas"; 2) Anticipaciones de la percepción, cuyo principio es: "en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene magnitud intensiva, o sea un grado"; 3) Analogías de la experiencia, cuyo principio es: "la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones"; 4) los postulados del pensar empírico en general

que son tres: a) Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es posible; b) Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real; c) Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente.

Es importante mencionar la existencia de tres analogías de la experiencia, a saber: 1) principio de la permanencia de la sustancia o "en todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza; 2) principio de la sucesión según la ley de la causalidad o "todas las alteraciones suceden según la ley del enlace entre causa y efecto"; 3) principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad o "todas las sustancias, en cuando pueden ser percibidas en el espacio como simultaneas, están en universal acción recíproca".

Al establecer los postulados del pensar empírico Kant propone las bases para refutar el idealismo. Ese idealismo material que (1987: 134):

<< es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible>>.

Kant opone a este postulado su teorema (1987: 135):

<<La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí. Prueba: Tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo *permanente* en la percepción. Ese permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede ser determinada por ese algo permanente. Así pues, la percepción de ese permanente es posible sólo por una cosa fuera de mí y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí. Por consiguiente la determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible por la existencia de las cosas reales, que yo percibo fuera de mí>>.

Al teorema de refutación del idealismo, agrega tres observaciones, a saber: 1) la experiencia externa hace posible la conciencia de nuestra propia existencia; 2) la conciencia de sí es una representación meramente intelectual de la propia actividad del sujeto pensante; 3) la representación intuitiva de las cosas exteriores no encierra la existencia de esas cosas.

Lo anterior prepara el terreno para la discusión final de este ensayo acerca de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nouómenos, que es la última frontera del conocimiento humano según Kant.

<<Para todo concepto se requiere primero la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y segundo, la posibilidad de darle un objeto, al cual se refiera. Sin esto último, el concepto carece de sentido y está totalmente vacío de contenido, aun cuando pueda tener la función lógica de hacer un concepto con unos datos cualesquiera. Ahora bien, el objeto no puede ser dado a un concepto más que en la intuición; y si bien una intuición pura es posible a priori antes del objeto, esta misma no puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica, cuya mera forma es. Así, todos los conceptos y, con éstos, todos los principios por muy a priori que sean, se refieren, sin embargo, a intuiciones empíricas, es decir, a datos para la experiencia posible>>.

La experiencia posible comienza a configurarse como el límite del conocimiento posible. Kant da cuenta de su frustración de trascender el mundo de los objetos (1987: 146):

<<De aquí se sigue indudablemente que los conceptos puros del entendimiento no pueden nunca ser de uso trascendental, sino siempre sólo empírico y que los principios del entendimiento puro no pueden ser referidos más que —en relación con las condiciones universales de una experiencia posible— a los objetos de los sentidos, pero nunca a las cosas en general (sin tener en cuenta el modo como podamos intuir las)>>.

De ahí los límites de los resultados de su analítica trascendental residen en la experiencia sensible (1987: 147):

<<El entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos>>.

El conocimiento está restringido de alguna manera por el campo de la experiencia posible. Kant marca el territorio del conocimiento posible al distinguir el noumeno como objeto pensado sólo por el entendimiento (1987:150):

<<Si por noumeno entendemos una cosa, *en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible*, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noumeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por noumeno *un objeto de una intuición no sensible*, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer, y éste sería el noumeno en sentido *positivo*>>.

Sin embargo, puesto que el noumeno está más allá de la experiencia posible, marca el inicio de un nuevo territorio (1987: 150):

<<Pero como una intuición semejante, intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noumeno debe, pues, como tal, ser entendido sólo en sentido negativo>>.

Es decir, debe ser entendido únicamente como límite y no como posibilidad.

Así lo afirma Kant (1987; 151):

<<El concepto de noumeno es pues sólo un *concepto límite* para poner coto a la pretensión de la sensibilidad... Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, asentar nada positivo fuera de la misma>>.

La división de los objetos en fenómenos y noumenos ha sido planteada. Dando el nombre de noumenos a las cosas en sí mismas y no consideradas como fenómenos. Hasta acá llega el conocimiento en su imposibilidad de determinar a los objetos tal y como son. Ello no es posible (1987; 152):

<<Así pues cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como aparecen, pero el entendimiento nos los representa como son, esto último hay que tomarlo, no en sentido trascendental, sino meramente empírico, es decir: nos los representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible y, por consiguiente, con los sentidos en general y, por tanto, como objetos de entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento trascendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestras categorías ordinarias>>.

Un sistema educativo que se fundamentara de manera privilegiada en las argumentaciones kantianas sería una amplia, compleja y armoniosa edificación. Sin embargo, algunos espacios del recinto quedarían de alguna forma sellados o permanecerían inexplorados, sabiendo que hay lugares en el conocimiento a los cuales no es posible acceder.



### III. CONCLUSIONES

De alguna forma hemos vuelto a la cueva platónica. No podemos conocer a los objetos en sí, tan sólo las representaciones de los mismos. Este ensayo inició con la duda cartesiana y termina con la duda kantiana. De una duda a otra transcurre la modernidad, cada vez ahondando el conocimiento de la incertidumbre que es la vida.

Hemos presenciado tres desplazamientos fundamentales: el que inicia con sentirse desterrado de los cielos pero aún así pretende dirigir su espíritu al conocimiento supremo; el que centra su atención en las posibilidades de la percepción de los sentidos del cuerpo humano; y el que desemboca en una conciliación de ambos en la que reclama sin embargo la imposibilidad de conocer más allá de nuestra experiencia. Nuestra vida limita que vivamos todas las vidas posibles, al menos hasta donde sabemos

El sistema educativo nacional (fatiga mencionarlo) aún no se ha adecuado a ninguno de los posibles modelos basados en las etapas en que la teoría del conocimiento se desplazó durante la modernidad. Más bien, el sistema actual se asemeja aún a un estilo basado en el medioevo. La utilización y el énfasis que coloca en la tecnología más reciente son tan sólo para difundir y prolongar su ortodoxia y no para someterla a crítica. El sistema ha sido escasamente penetrado por algunos de los instrumentos científicos (las tesis en que se exigen variables y modelos experimentales dan cuenta de esto), pero no se ha articulado a partir de éste (el sistema, más que de dudas, está inundado de afirmaciones de fe). Los ejemplos sobran. Basta mencionar el énfasis que aún se coloca en la clase magistral y la castración (en el sentido freudiano) de las inquietudes de los estudiantes que

osan dudar del sistema y sus defensores. De nada sirven las computadoras y el acceso al internet masificado cuando el pensamiento no se ha "modernizado".

No es de olvidar la existencia de otras teorías del conocimiento (como la que postulara Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*), que convendría también explorar como una posible respuesta a la crisis que enfrenta la modernidad, incluso en sus territorios marginales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Béguin, A. *El alma romántica y el sueño. ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Colombia. Fondo de Cultura Económica. 1994. 500 pp.
- Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano*. Argentina. Aguilar. 1974. Ediciones. 185 pp.
- Cassirer, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México. Fondo de Cultura Económica. 1993. 618 pp.
- . *La filosofía de la ilustración*. México. Fondo de Cultura Económica. 1997. 403pp.
- Descartes, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. México. Editorial Porrúa, S.A. 165pp.
- Durant, W. *The story of philosophy*. New York. Washington Square Press. 1961. 543pp.
- Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. México. Ediciones Gernika, S.A. 205 pp.
- Jaeger, W. *Paidea*. México. Fondo de Cultura Económica. 1148 pp. 1995
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. México. Editorial Porrúa, S.A. 376 pp. 1987
- Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid. Editorial Nacional. 1983. 645 pp.
- , *escritos de filosofía jurídica y política*. Madrid. Editorial Nacional. 553 pp. 1984
- Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Argentina. Aguilar. 1974. Ediciones. 220 pp
- Paz, O. *Obras completas de Octavio Paz. Tomo I. La casa de la presencia*. 1994. México. Fondo de Cultura Económica. 619 pp.
- Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. España. 1999. Anthropos Editorial. 397 pp.