

EL DESAFÍO DE LA CRÍTICA KANTIANA A LA METAFÍSICA CARTESIANA EN TANTO QUE IDEALISMO ESCÉPTICO

MAI LEQUAN*

Resumen: La lectura kantiana sobre la obra de Descartes, antes que evidenciar un conocimiento detallado del planteamiento cartesiano, muestra los pretextos claros para que Kant realice precisiones a su sistema. ¿Cuál es el peso y el lugar del “yo pienso” en la filosofía kantiana?, ¿qué se puede derivar de la existencia de las cosas en relación con su conocimiento?, ¿cómo combina Kant el realismo empírico con el idealismo trascendental?, ¿cuáles son los límites del *yo pienso* trascendente, frente al *yo pienso* trascendental? En este artículo, el análisis de las diferencias entre la *Crítica* de 1781 y la de 1787, pasando por los *Prolegómenos* de 1783, ofrece precisiones sobre las preocupaciones de Kant provocadas por autores como Descartes y, en menor medida, Berkeley.

PALABRAS CLAVE: REFUTACIÓN KANTIANA DE DESCARTES, METAFÍSICA, IDEALISMO TRASCENDENTAL, IDEALISMO ESCÉPTICO, FILOSOFÍA DEL SIGLO XVIII

CRITIC KANTIAN'S CHALLENGE TO CARTESIAN METAPHYSICS AS SKEPTICAL IDEALISM

Abstract: *The Kantian reading of Descartes is the pretext for Kant to make clarifications on his system, rather than demonstrate a detailed knowledge of the Cartesian approach. What is the role of the proposition “I think” in the kantian*

* Faculté de Philosophie, Université de Lyon 3, mai.lequan@univ-lyon3.fr

Agradezco mucho a Julieta Espinosa la traducción del presente artículo del francés al español.

Philosophy? Is it possible to derive the existence of things from their knowledge? Does Kant mix the empirical realism with the transcendental realism? Which are the limits of the transcendent “I think” in confrontation with the transcendental “I think”? In this article, it is analyze the differences between the two editions of the Critique of the Pure Reason (1781 and 1787) and the Prolegomena to any future metaphysic (1783) in order to suggest how the disagreement between Kant and Descartes let him to be more accurate with his Philosophy.

KEY WORDS: KANT’S REFUTATION OF DESCARTES, METAPHYSICS, TRANSCENDENTAL IDEALISM, SKEPTICAL IDEALISM, SEVENTEENTH CENTURY PHILOSOPHY

INTRODUCCIÓN

Si Kant se refiere poco a Rene Descartes,¹ es porque su conocimiento de la obra cartesiana permaneció superficial y sucinto. Kant analiza a menudo un cartesianismo vago en lugar de la literalidad de los textos cartesianos. Su biblioteca personal (véanse Warda, 1992: 28-47; Ferrari, 1971: 477-482) cuenta solamente con tres textos de Descartes: la *Geometria* (1637), las *Meditationes de prima philosophia* (1641) y los *Principia Philosophiae* (1644). Kant conoce, quizás, a través de los poscartesianos Leibniz y Wolff (véase Philonenko, 1993: 17), el *Discours de la méthode* (1637) y el *Traité des passions de l’âme* (1649). Aunque lo cite raramente, Kant le otorga a Descartes un lugar particular en su visión de la historia de la filosofía. En el capítulo “Historia de la razón pura” de la *Crítica de la razón pura** (Ak. III: 550), Kant distingue dos grandes corrientes: los metafísicos racionalistas dogmáticos (Platón, Leibniz, Wolff), y los empiristas, entiéndase escépticos (Aristóteles, Epicuro, Locke, Hume). Pero, según él, Descartes se adhiere a una o a otra corriente, pues es tanto metafísico dogmático en materia de teología y de psicología racionales, como también un idealista escéptico. La

¹ El nombre de Descartes (y sus variantes: Cartes y Cartesius) así como el adjetivo ‘cartesiano’ aparecen 127 veces en los nueve primeros volúmenes de la edición de la Academia.

* Esta obra será citada conforme a la paginación de la Academia y no como habitualmente se hace (A y B) para respetar el criterio seguido por la autora. [N. del E.]

Crítica de 1781, en el marco de la “Dialéctica trascendental”, refuta al Descartes metafísico dogmático y sus razonamientos especulativos dialécticos, sofísticos e ilusorios. El capítulo de los “Paralogismos de la razón pura” denuncia (Ak. III: 266) primero, el estatus ilusorio (de no conocimiento) de los cuatro paralogismos de la psicología inducidos por el enunciado central de la metafísica cartesiana, el *cogito ergo sum*, y precisa, como continuación de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”, el estatus que Kant confiere a su propio *yo pienso*. Después, en la sección “El ideal de la razón pura”, el cuarto capítulo “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios” (Ak. III: 403), refuta la prueba cartesiana *a priori* de la existencia de Dios, que Kant llama *ontológica*, apelación que así permanecerá.

En cambio, en la edición de 1787, Kant criticará menos el *dogmatismo* de la metafísica cartesiana que su *escepticismo* latente, implícito, indirecto, inconfesado.² Kant se concentrará más en el aspecto *idealista* (que *afirma* la realidad de las *almas solas*) y *problemático* (*duda* de la realidad de los *cuerpos*) del cartesianismo. En efecto, por un lado, al reescribir la casi totalidad del capítulo de los “Paralogismos” (la crítica del primer y cuarto paralogismos, concernientes a la substancialidad del alma y a la relación del alma con la simple posibilidad de objetos espaciales exteriores, y en menor medida, la crítica del segundo y tercer paralogismos de la simplicidad y de la unidad-inmortalidad-personalidad del alma, ya iban dirigidos contra Descartes desde 1781); por el otro lado, añadiendo un nuevo capítulo titulado “Refutación del idealismo”, inscrito en la “Analítica trascendental” (en la parte de la “Analítica de los principios”), donde despliega su propia tesis sobre la realidad objetiva del mundo fenoménico, sensible, exterior, Kant reprochará a Descartes, no de negar, sino de *dudar*, quizá no de la existencia del mundo exterior de los objetos materiales, pero sí al menos de la *aptitud de la percepción inmediata del sentido externo para probar la realidad del mundo*. Así, en la tipología y en la historia kantiana de las filosofías teóricas —dejaré de lado la lectura kantiana de la filosofía práctica de Descartes (véanse Lequan, 2009: 187-212; y Lequan, 2012)— Descartes juega un papel

² Descartes mismo distinguió cuidadosamente su duda metódica hiperbólica inicial, de una duda escéptica definitiva; argumento que Kant parece minimizar.

ambiguo: tanto dogmático como escéptico, pero en ambos casos es un adversario a *refutar*. La lectura de Descartes es así uno de los desafíos en la rescritura de 1787 y una de las claves de lectura de la diferencia entre las dos ediciones de la *Crítica*.

Antes de examinar algunos de los principales aspectos de la crítica kantiana a la metafísica cartesiana en 1781, hay que recordar el marco y el afecto de Kant hacia Descartes. Kant reconoce en Descartes a uno de los padres de la Modernidad, que inaugura un filosofar nuevo, funda los derechos del sujeto, reforma el saber gracias a un método riguroso y pone los cimientos de una física mecanicista (aunque discutible, según Kant). En su *Lógica*, al hacer un “Bosquejo breve de la historia de la filosofía” (*Lógica*, Ak. IV: 27), rinde un homenaje al método cartesiano que permite progresar en el conocimiento de lo verdadero, gracias a la regla de la evidencia (claridad y distinción). Kant presenta a Descartes como “Entre los más grandes y meritorios reformadores de la filosofía en nuestro tiempo [...], [pues] contribuyó en gran manera a *conferir distinción al pensamiento*, por medio del criterio de verdad, que él situaba en la *evidencia y claridad del conocimiento*” (*Lógica*, Ak. IX: 31-32), aunque Descartes quedará rápidamente eclipsado por otros cuatro grandes fundadores de la Modernidad: Leibniz, Locke, Bacon de Verulamio y Newton. En cuestión de ciencias, también, Kant admira a Descartes (Ferrari, 1979: 21-42), o al menos al cartesianismo difundido en las universidades alemanas entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII.³ Al estudiar en la Universidad de Königsberg, tuvo por profesores a Schultz y Knutzen, ambos influenciados por Descartes y sus herederos (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Thomasius, Tschirnhaus, Rüdiger).⁴

En sus *Lecciones de metafísica* (1762-1764), Kant festeja en Descartes al físico, al matemático y al autor de un método para conocer la verdad

³ Algunos profesores universitarios son los que contribuyen a difundir el cartesianismo en Alemania: Clauberg en Duisbourg, Sperlette en Halle, Brunner en Heidelberg, Petermann en Leipzig, Gottsched en Königsberg. Véase Mehl, 2001.

⁴ Incluso cuando todos ellos no constituyan una escuela cartesiana propiamente dicha. En la mayoría de los manuales alemanes de filosofía de la época, se celebra la superioridad de la física mecanicista de Descartes, en relación con la ciencia escolástica.

(véase Fichant, 2006). En física, por ejemplo, desde sus *Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas* (1747), Kant pretende conciliar la mecánica matemática de Descartes (afirmando la conservación de la *cantidad de movimiento*, mv , fuerza mecánicamente motriz o movimiento por choque), y la física dinámica de Leibniz (asegurando la conservación de la *cantidad de fuerza*, mv^2 , fuerza viva dinámicamente motriz o movimiento inercial).⁵ Kant ve en Descartes al padre del mecanicismo moderno:⁶ “Descartes, al esforzarse por explicar a través de leyes puramente mecánicas la configuración de los cuerpos de la naturaleza, se ha ganado la consideración de jueces justos de este tiempo” (Ferrari, 1979: 30-31). Pero eso no le impide criticar ciertas tesis físicas de Descartes (como los torbellinos,⁷ los animales-máquinas,⁸ o la glándula pineal, supuesto punto de contacto cerebral entre el alma y el cuerpo).⁹

Contrario a la somera discusión que hace de los textos de física de Descartes, Kant discute ampliamente sus textos metafísicos para refutarlos; además, regresa a ellos como una referencia inevitable de su pro-

⁵ “La ley de Leibniz no será admitida hasta que haya sido ponderada por la evaluación cartesiana”, Kant, PVE, Ak. I: 148.

⁶ Es frecuente encontrar esa idea en los manuales de historia de la filosofía de la época, véase Gentzke, 1724.

⁷ “En el choque de torbellinos de la materia en movimiento [Descartes], preferir la atracción [Newton]” (Kant, *Reflexión de física y química*, núm. 43, Ak. XIV: 234).

⁸ “Descartes tiene la opinión paradójica sobre los animales-máquinas” (Kant, *Metafísica Herder*, Ak. XXVIII). Los animales [...] no son, como quiere Descartes, máquinas” (Kant, CJ, Ak. V: 464).

⁹ “Ninguna experiencia me enseña a [...] amurallar mi yo indivisible [mi alma] en un pequeño rincón microscópico del cerebro, desde donde se movería mi máquina corporal como una palanca” (Kant, PVE, Ak. I: 20). Kant liga las teorías de los fisiólogos Bonnet o Sömmering sobre los líquidos cerebrales con la teoría cartesiana de la *glandula pinealis* que, según él, no prueba en nada que el alma resida en el cerebro. “*Cartesius* pone la sede del alma en la glándula pinealus —epífisis— en el cerebro. Pero luego se le encontró rellena de piedra arenística” (Kant, *Metafísica Dohna*, Ak. XXVIII: 68). Para Kant, la teoría cartesiana del cerebro, en general consiste en *pura pérdida* (Kant, *Antropología*, Ak. VII: 119); se trata de una “ficción [...] de Descartes” que mezcla metafísica y fisiología (Kant, Ak. VII: 176).

pio proyecto crítico-trascendental de reformar la metafísica hasta lograr hacerla una ciencia verdadera. Descartes representa esencialmente uno de sus desafíos en la reescritura de ciertos capítulos de la *Crítica de la razón pura*, en 1787. Si en las ediciones, de 1781 y de 1787, la refutación de la metafísica cartesiana es un tema recurrente, ésta aparece en distintos lugares y analiza aspectos diferentes del cartesianismo. En 1781, se trata esencialmente de denunciar el *dogmatismo metafísico* de Descartes. Kant refuta a Descartes en dos lugares decisivos que corresponden a dos de las tres ramas de la metafísica especial tratadas por Descartes: en el capítulo de “Paralogismos de la razón pura” refuta la psicología racional de la segunda meditación metafísica, y en el capítulo “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios”, refuta la *teología* racional de las *meditaciones* tercera y quinta. En cambio, en 1787, Kant se centra más en el *escepticismo* cartesiano y propone una interpretación novedosa de la “Sexta meditación”, aunque sea juzgada por los cartesianos como un contrasentido a lo propuesto por Descartes, puesto que él rechazó, categóricamente, calificar su propia filosofía de escéptica. En esa edición, al rescribir una gran parte de los “Paralogismos”, y añadiendo el capítulo inédito “Refutación del idealismo”, Kant despliega su lectura más personal y audaz del *idealismo problemático* o escepticismo cartesiano, con el fin de despejar mejor la especificidad de su propio *idealismo trascendental*. El presente texto seguirá esos dos momentos de la crítica kantiana a la metafísica cartesiana.

LA CRÍTICA KANTIANA DE LA MÉTAFÍSICA CARTESIANA EN LA *CRÍTICA* DE 1781

La refutación de la psicología cartesiana en los “Paralogismos”

El capítulo de “Paralogismos”, ubicado en la sección de los “Razonamientos dialécticos de la razón pura”, denuncia el dogmatismo metafísico de la psicología racional de Descartes y sus cuatro paralogismos que pretende demostrar: sustancialidad, simplicidad, unidad personal e inmortalidad del alma, y la relación del alma con sus objetos exteriores juzgados en sí solamente como posibles o dudosos. La psicología

cartesiana pretende *probar* y *conocer* para la razón teórica pura esas cuatro propiedades trascendentales del alma. Según Kant, la psicología cartesiana, equivocadamente, hizo del alma una sustancia (en el sentido intelectual y ontológico) pensante, simple, personal, inmortal, que se autopercebe tanto en el tiempo como por una supuesta intuición intelectual sin la mediación de ningún sentido empírico. Para Kant, Descartes sacó sus cuatro propiedades (por ejemplo, la inmortalidad del alma) de la única proposición de la psicología racional, el *cogito*.¹⁰ Según Kant, si bien “yo pienso” expresa: la realidad empírico-fenoménica del acto temporal por el cual el yo se autointuye en sus estados de alma sucesivos,¹¹ o bien la condición lógica, formal y trascendental de todo acto de conciencia empírica, en ningún caso expresa la existencia del Yo *como cosa en sí*, como *res* ontológica trascendente. El *cogito ergo sum* de Descartes, del cual Kant enfatiza el carácter mediado, discursivo y deductivo (ahí donde Descartes menciona, al contrario, el aspecto inmediato e intuitivo) es, según él, o una tautología (si la entendemos en su sentido psicológico empírico-fenoménico), o un juicio analítico *a priori* que considera a un yo puramente lógico, o un paralogismo (razonamiento que mezcla dos sentidos diferentes de un mismo término, en este caso, el sentido

¹⁰ De hecho, el *cogito* de Descartes sólo corresponde a una parte de la descripción que Kant hace de él. Véase Guillermit, 2008: 96.

¹¹ Para Kant, el primer paralogismo de la psicología de Descartes consiste en transformar una conciencia temporal en sustancia, entendida no en el sentido fenoménico, empírico, inmanente (lo que es real y permanente en el fenómeno), sino en el sentido ontológico y trascendente de *cosa en sí*. Para Kant, el *yo pienso* cartesiano no es un *yo me conozco*, sino la simple “forma de la conciencia” (Ak. IV: 240). Según Kant, Descartes pretende, sin lograrlo, delimitar una conciencia pura, una sustancia pensante sin ningún vínculo con la intuición sensible (interna o externa). El resultado de la refutación kantiana de los paralogismos cartesianos será una redefinición de la *sustancia*. Si Descartes hace de la sustancia un ser en sí, una *res* ontológica, Kant hace de ella una categoría de la relación, simple principio de determinación del fenómeno con respecto a lo que tiene de real. Para Kant, ninguno de los cuatro paralogismos de la psicología cartesiana constituye un conocimiento (un juicio sintético); no son más que proposiciones analíticas, tautológicas, estériles, que se quedan al interior del yo pienso. Véanse Philonenko, 1993: 164 y 241-242; y Guillermit, 2008: 244.

fenoménico y el sentido nouménico u ontológico del término *sustancia*), pero en ningún caso se trata de un conocimiento del alma como objeto no empírico. Para Kant, las cuatro proposiciones de la psicología trascendental cartesiana no son ni verdaderas ni falsas, sino imposibles de decidir en el plano de la razón pura teórica (especulativa),¹² aunque ellas tengan un valor como ideas regulativas para la psicología empírica y, sobre todo, un valor práctico-moral. Kant rechaza la deducción cartesiana de esas cuatro propiedades trascendentes del alma a partir del *cogito*. Según él, el cartesianismo, paradigma de toda psicología racional en general, reifica las *funciones* empírico-fenoménicas y transcendental-formales del *yo pienso* (simple condición de posibilidad de todo acto de conciencia empírica del sentido interno y externo) haciendo del *yo* una *res* ontológica (véase Crampe-Casnabet, 2004: 97), una *substancia* en el sentido intelectual de cosa en sí, mientras que, para Kant, lo que se conoce del alma es *el fenómeno, jamás la cosa en sí*. El error cartesiano es saltar de la conciencia en sí (apercepción del *yo pienso*), a la pretendida intuición intelectual de una *res cogitans*, sustancia en sí puramente inteligible.

Desde 1781, el capítulo de los “Paralogismos de la razón pura” juega un papel central,¹³ pues la refutación de la psicología racional es esencial para Kant respecto a la definición de su propio proyecto criticista y de su propio *yo pienso*. Un paralogismo es, en general, un razonamiento

¹² Ciertamente, algunas de ellas (como la inmortalidad del alma) tendrán un valor moral, en tanto postulados de la razón pura práctica en la segunda *Crítica*.

¹³ “Si cada uno de los puntos del programa de la metafísica (psicología, cosmología, teología racional) presenta dificultades que le son propias [...], es la psicología racional la que reúne las más riesgosas para el pensamiento kantiano, pues aunque Kant [...] denuncia la vanidad de una psicología racional, tampoco [...] cree posible una psicología empírica como ciencia natural [...] de tal manera que la psicología (teoría del alma) no puede nunca ser más que una teoría natural histórica del sentido interno [...], una descripción natural del alma, pero no podrá convertirse en una ciencia del alma, ni siquiera en una teoría psicológica experimental” (Guillermit, 2008: 140-141). Recupero de Guillermit la mayor parte de sus conclusiones sobre los paralogismos de 1781.

inválido, pues es vicioso en su forma y, al igual que la antinomia o el ideal, proviene de una exigencia interior de la razón; el paralogismo constituye, entonces, una ilusión trascendental natural, pero evitable y una fuente siempre posible de errores.

En el párrafo concluyente de ese capítulo llamado “Reflexión sobre el conjunto de la psicología racional en consecuencia con los paralogismos”, Kant recuerda que un paralogismo es un razonamiento silogístico en tres tiempos (dos premisas: una mayor y una menor, y una conclusión) que comporta un vicio formal (que la lógica general llama *sophisma figurae dictionis*), puesto que la premisa mayor usa un término (en este caso, designando una categoría del entendimiento) en un sentido trascendente (ontológico), mientras que la premisa menor y la conclusión lo usan en un sentido inmanente (empírico-fenoménico). El paralogismo es vicioso porque juega con los dos sentidos distintos de una misma palabra. Por ejemplo, en el segundo paralogismo (de la simplicidad de la sustancia alma), la mayor utiliza la palabra ‘sustancia’ en sentido trascendente de cosa en sí, de *res* ontológica, de objeto trascendental, ‘X’ presentada en tanto que causa hipostasiada detrás de sus apariciones fenoménicas temporales (referencia a la intuición intelectual del alma como sustancia pensante en Descartes) desde la perspectiva de una metafísica dogmática; mientras que la menor y la conclusión utilizan la palabra ‘sustancia’ en el sentido inmanente de objeto de introspección psicológica, de fenómeno intuido por el sentido interno cuya forma es el tiempo (Descartes enfatiza también el aspecto temporal —por lo tanto sensible, según Kant— de las proposiciones ‘yo soy’, ‘yo existo’, ‘yo pienso’: yo existo necesariamente cada vez que yo experimento en mí que yo pienso y *en el momento en que yo pienso*).

De manera correlativa, la noción de ‘pensamiento’ es considerada, al interior del mismo razonamiento, en dos sentidos diferentes, como lo indica Kant en la edición de 1787 (Ak. III: 269). La apariencia engañosa que hace del paralogismo un razonamiento dialéctico, inválido, deriva de un ‘vicio de subrepción’; si la subrepción designa, de manera directa una omisión, aquí se trataría de olvido de uno de los dos sentidos del término, puesto que Descartes omite en su premisa menor y en su conclusión el sentido trascendente que le da a la palabra ‘sustancia’ en la mayor.

El psicólogo trascendental, o bien hipostasia, o bien reifica o fenomenaliza (vía el tiempo y el sentido interno) el alma, la sustancia, el pensamiento, la existencia y la conciencia conforme al único uso legítimo de la categoría de sustancia¹⁴ reconocido por la “Analítica”. Pero, si esta confusión entre el sentido trascendente (ontológico, hipostasiado relativo al alma como objeto trascendental, cosa en sí, vía una supuesta intuición intelectual), y el sentido inmanente (empírico-fenoménico) de las palabras está sabiamente sostenido por la psicología racional de Descartes, también está presente en Kant mismo, quien no distingue siempre de manera clara en los “Paralogismos” los dos registros semánticos.

Esta ambigüedad de Descartes y, en menor medida de Kant, viene del triple (y no sólo doble) sentido posible del único enunciado de base de la psicología racional: el *yo pienso*. 1) El sentido *trascendente*, ontológico, hipostasiado que coloca, detrás del acto *yo pienso* (vía una intuición intelectual) la existencia del *yo* como *res cogitans* en el sentido de cosa en sí (sentido reivindicado por Descartes y combatido por Kant); 2) el sentido *inmanente* que hace del *yo pienso* un enunciado de psicología empírica relativo a los fenómenos temporales del alma —Descartes, como Kant, confiere en ocasiones también ese sentido al *cogito*, que i) sucede siempre en el tiempo, y ii) se dice siempre en primera persona, como el acto de un sujeto individual singular teniendo la experiencia de su propio pensamiento—; por último, 3) el sentido *lógico, formal o trascendental* (en el sentido kantiano, y ya no en el sentido de ‘trascendente’), al hacer del *yo pienso* una función lógica que “acompaña todas mis representaciones”; el *yo pienso* no es una “representación”, sino “la simple forma de la representación” (según el § 16 de la “Deducción” de 1787).

La dificultad del capítulo de los “Paralogismos” deriva de la tensión entre esos tres sentidos del *yo pienso* (sentido ontológico-trascendente, sentido empírico-psicológico, sentido lógico-trascendental), tensión inherente tanto a la doctrina de Kant como a la psicología cartesiana. Pues si bien Kant nunca hace suyo el sentido trascendente (propio del cartesia-

¹⁴ El *yo pienso* ha sido ya ampliamente tratado por Kant desde la “Analítica”, en el marco de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”, desde el § 13 hasta el § 27 y esencialmente en el § 16.

nismo), en cambio, liga la apercepción trascendental del *yo pienso* con la percepción empírico-psicológica como afección interna del *yo* en el tiempo, como puro sentimiento de existir. En efecto, su *yo pienso* puede ser leído *a la vez* como el objeto de una experiencia interna (en psicología empírica) y como la condición lógico-trascendental de toda conciencia, y entonces, como el fundamento de las tres síntesis subyacentes a todo conocimiento empírico (aprehensión, reproducción y, más directamente, reconocimiento en el concepto), sin ser él mismo un conocimiento empírico. Toda la ambigüedad de la psicología trascendental viene del hecho de que se pretende racional pura y, por tanto, un juicio de conocimiento objetivo, universal y necesario concerniente a todo lo que piensa en general, mientras que su único enunciado es un *Yo pienso* singular, vivido como tal por el sentido interno. La psicología racional transforma indebidamente una experiencia empírico-psicológica en un predicado trascendental del *yo*; transmuta una verdad histórica de hecho en una verdad racional apodíctica, más aún, confunde, en el *yo pienso*, la *experiencia dada* con lo que es la *condición de toda experiencia*, puesto que aquí, la ‘forma de la apercepción’ es también ‘inherente a toda experiencia’.

De cualquier manera, Kant se esfuerza por desaparecer esta ambigüedad del *yo pienso*, al distinguir, *por un lado*, el estrato lógico-trascendental que funda (desde el exterior) y acompaña (desde el interior) la experiencia empírico-psicológica interna que yo tengo de mi propio pensamiento y, *del otro lado*, el estrato ontológico (que Kant juzga, en Descartes, inducido discursivamente) del cogito cartesiano, que funda la percepción de la existencia del *yo* (situado por Descartes en el tiempo, pero sin hacer de ello, como Kant, un fenómeno sensible). La cuestión subyacente a la divergencia entre Descartes y Kant está, entonces, en el hecho de saber si el *pensamiento es objeto de la experiencia*, y si es así, de qué tipo de pensamiento (¿apercepción o percepción?), y de cuál tipo de experiencia (¿intuición intelectual o intuición sensible?) se trata. El paralogismo de la sustancialidad consiste en “darnos el sujeto lógico permanente del pensamiento por el conocimiento del sujeto real inherente [sujeto ontológico], del cual no tenemos y no podemos tener el mínimo conocimiento” (Ak. IV: 221. Véase Guillermit, 2008: 150-160).

La crítica de los cuatro paralogismos de la psicología racional de Descartes sigue el plan cuádruple de la tabla de las categorías, aunque adopte

un orden diferente a éste: 1) *relación* (paralogismo de la sustancialidad del alma como sujeto en el sentido ontológico de sustrato, *sub-jectum, hypo-keimenon*);¹⁵ 2) *cualidad* (paralogismo de la *simplicidad* indivisible del alma); 3) *cantidad* (paralogismo de la *unidad* o identidad numérica del alma); y 4) *modalidad* (paralogismo de la relación del alma con los objetos espaciales que, en Descartes, sólo son posibles, es decir, *dudosos* o *problemáticos*).¹⁶ Kant, al reescribir este capítulo en 1787, se concentrará sobre todo en el primero y el cuarto, y reconocerá —desde un cierto ángulo— lo bien fundado del primer paralogismo que intenta, haciendo del alma una sustancia, arrancarla al “peligro del materialismo” y de sus consecuencias moralmente desastrosas.¹⁷

En la “Deducción” como en los “Paralogismos” (de los que sólo examinaré el primero y el cuarto, porque, como lo muestra la edición de 1787, son los más importantes), Kant hace una lectura discursiva del *cogito* de Descartes, enfatizando el “pretendido razonamiento de Descartes: *cogito ergo sum*”.

El centro de la objeción de Kant es: “mi existencia no puede ser considerada, como lo ha creído Descartes, que se deduce de la proposición *Yo pienso*, pues sería necesario suponer antes de ella una mayor: todo el que piensa es”. Kant hace una objeción frente al planteamiento de Des-

¹⁵ Sobre el carácter fundamental de la sustancia con respecto a los cuatro paralogismos, puesto que es alrededor de la sustancia que se organizan los otros tres, véase Guillermit, 2008: 153-154.

¹⁶ El capítulo de los “Paralogismos”, modificado en 1787, resumirá la tabla categorial de los cuatro paralogismos desdoblado el primer paralogismo de 1781 (sustancialidad) en dos paralogismos distintos: *yo pienso* i) *como sujeto*; ii) conservará el segundo y tercer paralogismo (*simplicidad e identidad*), dejando de lado, desde ese momento, la relación del alma con un mundo exterior material solamente como *posible*. Este último aspecto será tratado en 1787 desde la “Analítica” en el marco de la refutación del idealismo problemático de Descartes.

¹⁷ Véanse Ak. IV: 240. En Ak. IV: 229-230. Kant enfatiza el interés práctico moral de los paralogismos y el valor positivo de la psicología racional, no en tanto que ciencia (la cual es dogmática y dialéctica), sino en tanto disciplina que constriñe a la razón para respetar ciertas reglas.

cartes, quien excluía expresamente esta lectura, que ya había sido hecha, entre otros, por Pierre Gassendi. Descartes hacía del *yo pienso* un saber verdadero para inspección del espíritu mismo,¹⁸ no un razonamiento. Kant desdeña, en todo caso, la dimensión de evento y de intuición (no deducida) del *cogito* cartesiano.

En el “Cuarto paralogismo de la idealidad (de la relación externa)” de 1781, Kant resume la posición de Descartes, recuperando las partes que considera correctas; Descartes se interroga sobre el modo de ser de los objetos espaciales fuera de mí, expresión que contiene una triple significación: 1) fuera de mis representaciones mentales (en el sentido psicológico y empírico), 2) fuera de la *res cogitans* que yo soy y existe por sí misma, independientemente de mi sensibilidad (en el sentido ontológico e intelectual), y 3) fuera de mi propio cuerpo (en el sentido de la extensión espacial). Pero según Descartes, la existencia de los objetos exteriores para mí es dudosa, pues no puede ser percibida inmediatamente por la sola conciencia inmediata, el *yo pienso*, capaz de autofundarse de manera legítima. Es ahí donde Kant formaliza el idealismo escéptico cartesiano bajo la forma del siguiente silogismo:

[Mayor] Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas, posee una existencia meramente dudosa. [Menor] Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas. [Conclusión] Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. [Observación de Kant] Tal incertidumbre es lo que llamo la idealidad de los fenómenos externos. La doctrina de esta idealidad se llama *idealismo*. (“Cuarto paralogismo”, Ak. IV: 231)

Aquí hay un paralogismo, desde el momento en que la premisa mayor usa los términos ‘realidad’, ‘existencia’ y ‘sustancia’ en el sentido ontológico-transcendente de *res*, de cosa en sí existente independientemente de la sensibilidad del sujeto, mientras que la menor y la conclusión los

¹⁸ “Esta proposición yo soy, yo existo es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio [...]. Yo soy, yo existo; esto es cierto [...] todo el tiempo que yo pienso” (Descartes, “Segunda meditación”, A&T, IX: 19).

usan en su sentido empírico-fenoménico inmanente. Jugando con esta ambigüedad de las palabras, Descartes limita, con razón, en cierto sentido, la prueba de la existencia por la apercepción del *yo pienso* a mí mismo en tanto ser pensante. De suerte que, en el límite, todos los cuerpos (incluso el mío) pueden parecer dudosos, mientras que: 1) la existencia de un Dios veraz sea establecida y 2) la percepción verdadera se limite a la percepción de mí mismo como pensante.¹⁹ Para Descartes, sólo la existencia del alma como *res cogitans* es, de entrada (de manera intuitiva y no discursiva), indudable, mientras que la existencia de los cuerpos permanece dudosa sin Dios.

Después de ese texto de 1781, Kant indica ya en qué sentido su propio idealismo trascendental (o crítico), que no es un idealismo más que en un sentido limitado, se separa del idealismo problemático de su adversario. Según Kant, Descartes sólo concede a los cuerpos una existencia dudosa, pues está inferida o concluida indirectamente (*vía* Dios), y no una existencia cierta, objeto de la intuición inmediata verdadera, pues está 1) reservada estrictamente al *cogito* y 2) considerada en un sentido estrictamente intelectual, a pesar de la inserción cartesiana del *cogito* en el tiempo de la experiencia interna. Kant admite lo preciso de las premisas de Descartes:

Podemos afirmar razonablemente que sólo aquello que está en nosotros puede ser inmediatamente percibido y que sólo mi propia existencia puede ser objeto de una simple percepción [...], la cual constituye una modificación del sentido interno [...] De ahí que Descartes tuviera razón al limitar toda percepción, entendida en el sentido más estricto, a la proposición (*yo en cuanto ser pensante*) existo [...], en ninguna percepción, que no es propiamente sino una determinación de la apercepción. No puedo, pues, hablando con propiedad, percibir las cosas exteriores [en el sentido intelectual de objetos reales fuera de mí], sino

¹⁹ “Ha sido necesario, para considerarme simplemente tal y como yo sé ser [es decir, sustancia pensante] que yo rechace [por una duda radical] todas esas partes y todos esos miembros que constituyen la máquina del cuerpo humano, es decir considerarme [...] sin cuerpo. Pero es cierto que lo que duda en nosotros [y, por lo tanto, escapa de la duda] no es lo que decimos que es nuestro cuerpo” (Descartes, A&T, x: 520).

sólo inferir su existencia desde mi percepción interna, considerando ésta como efecto de algo exterior que es su causa [...]. La existencia de tales objetos [exteriores] es simplemente inferida y corre el peligro de todas las deducciones. El objeto del sentido interno (yo mismo, con todas mis representaciones) es, en cambio, percibido inmediatamente y su existencia no ofrece dudas. (Ak. IV: 231)

La crítica de los paralogismos cartesianos conduce así a Kant a precisar el estatus de su propio *yo pienso* que no es, ni el objeto empírico-fenomenico de una introspección psicológica del sentido interno ni la cosa en sí, en el sentido trascendente como lo entiende Descartes (el yo como objeto trascendental es igual, según Kant, a una X incognoscible, aunque pensable), sino más bien un semiconocimiento, una semiconciencia (débil e intermitente) adquirida *en el momento* de un conocimiento perceptivo (sentido interno). El *yo pienso* de Kant no es un saber experimental relativo a la psicología empírica, sino que sostiene todo conocimiento y conciencia empírica del yo y de sus estados del alma (representaciones en el tiempo). Es un principio, una condición trascendental de posibilidad para el conocimiento empírico: en tanto que toma conciencia de sí mismo, se percibe a sí mismo en y por o, más exactamente, *en el momento* de la percepción empírico-psicológica del yo en el sentido interno. Desde el § 13 de la “Deducción” (en 1781 y en 1787), Kant toma por su cuenta una forma de ocasionalismo empírico del yo *pienso* trascendental: el sentido interno nos provee, de cierta manera, el “impulso inicial” (Ak. III: 100) de descubrir en nosotros el *yo pienso*.

Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición [“Yo pienso”] no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto “Yo pienso” sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura. (Ak. III: 275)

Kant distingue así, en el seno del *yo pienso*, lo que Descartes confundía en el seno de su *cogito*, a saber, por un lado un pensamiento puro

(*intuición intelectual*), por el otro, una experiencia empírico-psicológica en el tiempo del sentido interno (*intuición sensible*); la separación que hace es: 1) la proposición sintética *a posteriori*, empírica: *yo soy, yo existo, yo pienso* como fenómeno temporal y 2) el *yo pienso* de la conciencia trascendental que es, tanto a) la forma de toda representación empírica, como b) un pensamiento intelectual que Kant enlaza, una con el otro, en la unidad sintética originaria de la apercepción como condición de toda conciencia empírica, pero también de todo pensamiento. El *yo pienso* se muestra, entonces, como función lógico-trascendental formal y atemporal del cual *la permanencia* y el estar *fijo* no están, propiamente, en el tiempo. Lo que el *cogito* cartesiano mezcla (*yo soy, yo existo, yo pienso, yo existo* como cosa pensante “todas las veces que, tanto tiempo que”), el *yo pienso* de Kant lo disocia en dos estratos distintos: la proposición empírico-psicológica relacionada con el yo fenoménico y la proposición lógico-trascendental (supraempírica) condición de toda conciencia empírica. Pero Kant reprocha a Descartes: 1) haber borrado, simplificar esta distinción y, 2) haber borrado del estrato empírico-psicológico una inferencia ontológica relativa a la existencia de la substancia alma como cosa en sí.

[...] tengo, en cambio, conciencia, de mí mismo, no de cómo me manifiesto [como en psicología empírica] ni de cómo soy en mí mismo [como en la psicología racional de Descartes que reifica la substancia, el sujeto-sustrato del Yo en substancia ontológicamente trascendente], sino simplemente de que soy. Tal *representación* [o forma de toda representación] es un *pensamiento*, no una *intuición* (Ak. III: 123 y nota) [que es el sentido 2b que vimos antes.]

Kant evidencia el estrato propiamente lógico-trascendental que es la condición *tanto* de la *empiria* como del *pensamiento*. “Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación” (Ak. III: 123-124). Del *cogito* al *yo pienso*, se pasa así del *trascendente* cartesiano (el *yo* como *res cogitans*) al *trascendental* kantiano (condición de posibilidad *a priori* de toda conciencia de objeto). En efecto, este estrato trascendental (y no trascendente) del *yo pienso*, como unidad sintética originaria de la apercepción, como acto y función, es el soporte de: a) toda conciencia, representación o conocimiento empírico, y b) de todo

pensamiento conceptual, siendo ella misma un pensamiento originario. Kant expresará su propio descubrimiento del estrato lógico-trascendental del *yo pienso* en términos de la psicología racional de Descartes, es decir, en una ontología dogmática, aunque privada de su coeficiente de cientificidad o de su pretensión de constituir un conocimiento. “Por medio de este yo o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X [incognoscible]” (Ak. III: 265), precisando inmediatamente que *pensar*, concebir, apereibir esta unidad lógico-trascendental no significa en absoluto *conocerla* como una simplicidad real, substancial, ontológica. Esta conciencia trascendental (que no es tanto una conciencia propiamente dicha, clara y distinta, sino el soporte lógico-trascendental fundador y acompañante de toda conciencia) no es en ella misma un conocimiento y menos aún el conocimiento de una sustancia como cosa en sí.

El cuarto paralogismo ofrece así a Kant la ocasión de denunciar, desde 1781, el escepticismo cartesiano. Descartes es un *idealista problemático*, que les concede sólo a los seres pensantes el privilegio (negado a los cuerpos) de poder probar su propia existencia inmediata e indudablemente a través de la intuición intelectual que tienen de sí mismos (paradójicamente en el tiempo). Descartes no prueba la existencia de los cuerpos y del mundo exterior de forma directa por la percepción inmediata, sino indirectamente por un razonamiento doble: la demostración a) de la existencia, y b) de la veracidad de Dios (que lejos de ser un genio maligno tramposo, garantiza la realidad de lo que parece existir para los sentidos). Ya que Descartes *duda* (sin *negarla*) de la realidad, y aun siendo inmediatamente demostrable a través de la intuición sensible, duda de los cuerpos fuera de mí, es que Kant califica al cartesianismo, en 1787, de *idealismo* y de *escepticismo*.

La crítica kantiana de la teología racional de Descartes en “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios”

Si la refutación de la *psicología* cartesiana (primera rama de la metafísica especial) concierne a la crítica de los *paralogismos*, que son los primeros de los tres razonamientos dialécticos de la razón especulativa, la crítica de la *teología* cartesiana (segunda rama de la metafísica especial) concier-

ne a “El ideal de la razón pura”, tercer tipo de razonamientos dialécticos. En “Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios” (Ak. III: 397-403), Kant se concentra en la prueba cartesiana *a priori* (la cual llama ontológica) de la existencia de Dios a partir del concepto de ser perfecto. Kant refuta la ecuación subyacente de la prueba cartesiana: existencia = perfección. Todo este capítulo asocia el adjetivo ‘cartesiano’ a la prueba ontológica de Dios,²⁰ expuesta principalmente en la “Quinta meditación” y en el *Discurso del método* (IV Parte).²¹ Si bien Kant retoma aquí de Descartes la expresión de la “realidad objetiva” (*objektive Realität*),²² lo hace para darle un sentido completamente distinto. Kant entiende por *realidad objetiva*, la realidad que un concepto recibe de su relación con el objeto sensible exterior, en oposición a la realidad subjetiva de una simple representación mental o pensamiento lógico, como es la idea cartesiana de Dios. Kant se enfoca aquí contra el argumento *a priori* de la “Quinta meditación”, con base en el cual se pueden siempre separar esencia y existencia, salvo en el caso de Dios, ser soberanamente perfecto en el cual la existencia no puede faltar. La prueba cartesiana

²⁰ Si bien la palabra *ontología* aparece en el siglo XVII en Golenius y después en Clauberg, Kant es el primero que califica de *ontológica* la prueba de la existencia de Dios, como de un atributo perteneciente a su esencia. Esta prueba *a priori* de la existencia de Dios, por el simple examen lógico de su esencia, proviene del siglo XI, del *Proslogion* de san Anselmo.

²¹ Prueba que Kant refuta desde 1755, en la *Nueva explicación* (Ak. I: 395) y después, nuevamente, en 1763, donde resume la prueba cartesiana al caricaturizarla: “Se concibe por el pensamiento un concepto de una cosa posible, en la cual uno se representa que todas las verdaderas perfecciones están reunidas. Se admite enseguida que la existencia, también, es una perfección de las cosas; se concluye, finalmente, a partir de la posibilidad del Ser más perfecto, su existencia” (Ak. II: 156). Para Kant, la *necesidad lógica* contenida en el pensamiento o idea de Dios no habilita su *realidad efectiva* (existencia). La prueba cartesiana, que pretende extraer de la esencia o idea de Dios su existencia, suponiendo, por cierto, que la existencia es una perfección y, por ello, un predicado contenido en la esencia de un ser perfecto, es entonces ilegítima. Si en 1755 y 1763 la primera refutación kantiana de la prueba cartesiana quedó en “una crítica ontológica de la ontología”, en la segunda refutación de 1781, en cambio, se inaugura “una crítica trascendental de la ontología” (Philonenko, 1993: 308).

²² Es en la Reflexión 4042 donde la expresión aparece por primera vez.

presupone que: 1) la existencia es una perfección (cosa que Kant niega), y 2) que no se puede separar en Dios esencia y existencia, de igual manera que no se puede pensar en una montaña sin valle. Para Descartes, la existencia necesaria deriva de la sola idea de Dios (la prueba pasa por el *valor objetivo de la idea de Dios* como ser perfecto y, por la *existencia como perfección* y predicado inherente al concepto de la cosa).

Pero Kant se enfoca, también, en el argumento *a priori* de la “Tercera meditación”, la cual consiste en deducir la existencia de Dios del hecho de que su la idea contendría más de realidad objetiva que cualquier otra,²³ en virtud del principio de causalidad eficiente, según el cual un efecto no puede ser producto, en general, más que de una causa al menos tan perfecta como el mismo efecto. La idea de Dios deberá, según Descartes, haber sido producida en nuestro entendimiento humano finito por un ser al menos tan perfecto como ella, Dios mismo, que por consecuencia debe existir, al menos como autor de la idea de sí mismo. Para Kant, no obstante, ningún ser no podría contener en sí la causa de su propia existencia, pues si bien Kant admite que una causa pueda ser contemporánea de su efecto (Ak. III: 175-176), en cambio, rechaza que un ser sea a la vez causa y efecto de sí mismo.

Para Kant, las dos pseudo-demostraciones de las *Meditaciones* (III y V) constituyen un círculo vicioso tautológico, que presupone lo que Des-

²³ En el pensamiento de Kant, para que de un objeto se afirme que existe realmente, esto es, para que su concepto tenga una realidad objetiva, no basta que la razón pueda pensar ese concepto sin contradicción lógica, hay que añadir que su realidad pueda ser conocida por intuición sensible (pura o empírica) (véase Ak. III: 211). El carácter cognoscible o susceptible de intuición es lo que decide la realidad objetiva del concepto. Kant separa así para todo concepto (incluido el de Dios) la posibilidad lógica (no contradicción) de la realidad objetiva (existencia). Si para Descartes la realidad objetiva designa al ser de la cosa representada en una idea (véase “Respuestas a las segundas objeciones”, AT, XI; 124), para Kant la realidad objetiva designa la relación de la representación con un objeto realmente posible, es decir, susceptible de intuición y conocimiento. La realidad objetiva kantiana reside en la posibilidad real (no simplemente lógica) del objeto. Sobre el sentido cartesiano y kantiano de la *realidad objetiva*, véanse Freuler, 1992: 186; Grapotte, 2004: 17, 41-44, 70, 117 y 330; Wagnier, 1967: 339-340.

cartes quiere demostrar (véanse Crampe-Casnabet, 2004: 184; Guenancia, 2000: 182 y ss.). Contra Descartes, Kant muestra que la existencia no es ni un predicado real ni una perfección,²⁴ sino la simple posición de una cosa en el espacio-tiempo de la experiencia, y que la realidad objetiva de la idea de Dios es nula, puesto que ésta no conduce a ninguna intuición sensible (pura o empírica). Por esas dos razones, la idea de Dios no contiene, en nada, su existencia real.

Pero para Kant, el verdadero desafío en la perspectiva de la elaboración de su propia filosofía crítica se sitúa más allá de la crítica del dogmatismo metafísico cartesiano, en sus vertientes psicológica y teológica. Es necesario esperar, en efecto, la segunda edición de la *Crítica* para que el desafío del anticartesianismo aparezca al fin con claridad; Kant consideró entonces necesario no solamente reescribir una gran parte del capítulo de los “Paralogismos”, sino además añadir un capítulo nuevo e inédito dedicado a la “Refutación del idealismo” en general, y, en particular, del idealismo material a través de sus dos principales figuras: el idealismo dogmático de Berkeley, que niega la materia, y el idealismo escéptico de Descartes, que duda de la materia. Descartes y Berkeley son idealismos materiales en la medida en que declaran que

[...] la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros [es] o simplemente dudosa e indemostrable, o falsa e imposible; lo primero es el idealismo problemático de Descartes [...]; lo segundo es el idealismo dogmático de Berkeley. (“Refutación del idealismo”, Ak. III: 190)

El desafío de esta nueva crítica kantiana de la metafísica cartesiana en la “Refutación del idealismo” (que los *Prolegómenos a toda metafísica futura* bosquejan desde 1783) consiste en distinguir el *idealismo problemático* de Descartes de su propio *idealismo trascendental* (crítico o formal), que comprende en su momento constitutivo un *realismo empírico* (todo esto, en las antípodas del realismo trascendental de Newton o Leibniz).

²⁴ Véase *Métaphysique Pölitz*, Ak. XXVIII: 1245.

LA CRÍTICA KANTIANA DEL IDEALISMO ESCÉPTICO DE DESCARTES EN LA *CRÍTICA* DE 1787

La edición de 1787 refuta la metafísica de Descartes en dos momentos: primero, desde la “Analítica” (lo cual es nuevo en relación con 1781), después nuevamente en la “Dialéctica”, pero esta vez en otro pasaje (véase Ak. III: 273). Comencemos por este último texto, el menos novedoso. La crítica a Descartes se desarrolla otra vez en el capítulo de los “Paralogismos”, de los cuales dos terceras partes son reescritas. Kant evoca el *idealismo problemático* (o escéptico), al que relaciona con Descartes desde la “Analítica” (en la “Refutación del idealismo”).²⁵ Contra el idealismo material de Descartes (y de Berkeley), Kant pretende demostrar cómo es que la validez de su *idealismo trascendental* (espacio y tiempo son, en tanto intuiciones puras, estructuras trascendentales de la sensibilidad del sujeto, completamente *a priori*, y el sujeto no conoce los fenómenos realmente existentes más que por esa *vía*) se sostiene por su otra fase: el *realismo empírico* que afirma, contra Descartes y Berkeley, la realidad plena y entera de los fenómenos en general, y esencialmente de los cuerpos espaciales exteriores. El objetivo de Kant es *defender la parte realista* (aunque sólo empirista, relativa a los fenómenos) de su *idealismo*. Se trata de mostrar que “nosotros también tenemos una experiencia, y no solamente imaginación de las cosas exteriores” (Ak. III: 191), como quieren Descartes y Berkeley y, por lo tanto, que es posible un conocimiento objetivo (universalmente válido para todo sujeto) de la naturaleza fenoménica y de los cuerpos físicos. Para Kant, el idealismo designa toda doctrina que formule la simple idealidad de los fenómenos exteriores como objetos de los sentidos externos, sea por su *incertidumbre* (Descartes), sea por su *inexistencia* (Berkeley).

Desde los “Paralogismos” de 1781, Kant definía al idealista en general, como aquél que, sin negar necesariamente la existencia de los cuerpos

²⁵ Véase Ak. III: 190-193. Según Kant, Berkeley sostiene, en el sentido opuesto al de Descartes, que la materia de los cuerpos no existe fuera de mi representación perceptiva. Para Berkeley el mundo, irreal e inmaterial, se reduce a mi percepción. El mundo de Berkeley sólo es ser percibido. Sobre el aspecto caricaturesco de esta lectura kantiana, véase Boyer, 2001: 156.

materiales fuera de mí ni los objetos sensibles externos, rechaza al menos que su existencia “sea conocida por medio de una percepción inmediata y que deduce [...] que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos objetos en virtud de cualquier experiencia posible” (Ak. IV: 230-232). Kant ahí resume el escepticismo cartesiano en estos términos: “Si la existencia de las cosas exteriores [en el espacio] no es requisito para la determinación de nuestra propia existencia en el tiempo, es totalmente gratuito que uno la admita y nunca se podrá ofrecer una prueba” (Ak. III: 273); al menos una prueba directamente fundada en la sensibilidad y, en el mejor de los casos, será una prueba indirecta como lo es la prueba cartesiana que presupone la existencia de Dios. Si la existencia de los fenómenos no es inmediatamente cierta en virtud de la intuición sensible, ninguna prueba discursiva mediata podrá establecer la existencia realmente cierta del mundo exterior (fenoménico). Es esta definición del idealismo la que guía a Kant en la “Refutación del idealismo” de 1787.

Mientras que en 1781 las refutaciones a Descartes se desarrollaron exclusivamente en la “Dialéctica”, en 1787, Kant formula una nueva refutación (supuestamente para compensar el haber borrado el cuarto paralogismo en la edición de 1781) que coloca, esta vez, en la “Analítica” (los conceptos y los principios), la cual constituye el *canon* del uso legítimo (inmanente, aplicado a lo sensible) del entendimiento y de la facultad de juzgar (véase Ak. III: 76, 130 y 517-518). La refutación de Descartes está ubicada en el marco de la exposición del cuarto tipo de principios del entendimiento puro, los “Postulados del pensar empírico en general”; situada, precisamente, entre el segundo postulado (relativo a la *realidad*) y el tercero (relativo a la *necesidad*). La novedad de 1787 reside en que se trata de una refutación más enfocada al *idealismo problemático* de Descartes, su escepticismo en relación con la existencia de cuerpos materiales fuera de nosotros. Si, como Kant lo hace en la “Dialéctica”, se invalida la prueba cartesiana de la existencia de Dios, es la existencia del mundo material exterior (deducida de la prueba de Dios en la “Sexta meditación”) lo que cae bajo el golpe de la duda. Suprimir la garantía divina es convertir la existencia del mundo en, definitivamente, problemática.

La “Refutación del idealismo” (que es, con la “Deducción”, uno de los dos capítulos totalmente reescritos en 1787) retoma y amplía la crítica (presente en la “Dialéctica” de 1781) del cuarto paralogismo de la psicología, pero con una doble conclusión *más allá de Descartes*. 1) La primera conclusión, *positiva*, consiste en superar la falsedad del idealismo escéptico cartesiano hacia la *verdad del criticismo*, que Kant define como la síntesis de un *idealismo trascendental* (donde afirma la idealidad subjetiva del espacio-tiempo) y de un *realismo empírico* (donde afirma la plena realidad de los fenómenos, esencialmente los cuerpos materiales). “El idealismo trascendental es, entonces, un realismo empírico: concede a la materia, en tanto que fenómeno, una realidad efectiva que no tiene necesidad de ser concluida, pero que es, al contrario, inmediatamente percibida” (Ak. III: 232). O, más aún, “nuestro idealismo trascendental concede [...] que los objetos de la intuición exterior existen efectivamente” (Ak. III: 338). 2) La segunda conclusión, *negativa*, consiste en ubicar los últimos avatares del idealismo problemático más allá del cartesianismo, en el *realismo trascendental* de Newton (y en menor medida de Leibniz), para quien espacio y tiempo son *res*, cosas en sí (y en el caso de Leibniz, órdenes de simultaneidad y de sucesión, es decir, determinaciones o condiciones de *cosas en sí*). Kant denuncia aquí *la afinidad secreta que liga al realismo trascendental newtoniano con el idealismo escéptico cartesiano*. Afirmar que los objetos fuera de nosotros existen independientemente de nuestra sensibilidad y de sus formas puras (espacio-tiempo) y hacer del espacio y del tiempo *res* en sí, es negar que nuestras intuiciones sensibles, 1) corresponden tanto a la realidad de los objetos fuera de nosotros, como lo hace el *realista trascendental* Newton; y porque 2) dichas intuiciones son suficientes para probar directamente la existencia (realidad objetiva) del mundo exterior, como lo hace el *idealista escéptico* Descartes.²⁶

²⁶ “[En Descartes] la existencia [de] objetos deriva de una conclusión y corre el peligro de todo lo que es concluido, mientras que, al contrario, el objeto del sentido interno [...] está inmediatamente percibido, y la existencia de éste no sufre absolutamente ninguna duda. Con el nombre de *idealista*, no hay que entender a aquél que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino sólo a aquél que no admite que la existencia sea conocida

La parte anticartesiana de la “Refutación del idealismo” se enfoca en el idealismo problemático-escéptico de la “Sexta meditación”, que liga (y con ello lo fragiliza) la existencia de los cuerpos fuera de mí con la existencia de un Dios veraz. Kant desdeña aquí el aspecto metódico y provisional de la duda radical practicada al principio de las *Meditaciones* y ve en Descartes, no a un escéptico en materia práctica sino a un protoescéptico o criptoescéptico en materia teórica. Muestra, *de facto*, lo absurdo de la duda radical al dejar en suspenso la existencia del mundo exterior, aunque sea de manera provisional. Kant no niega, *in fine*, que Descartes afirma la existencia del mundo fuera de mí, pero le reprocha fundar esta afirmación en una prueba discursiva (mediata), en un razonamiento, doblemente discutible de la existencia de Dios. Kant juzga insostenible la duda radical cartesiana, no por el hecho de sus consecuencias prácticas desastrosas (argumento ya invocado por Descartes: ningún escepticismo puede responder adecuadamente a la urgencia del actuar), sino porque es contradicha por la inmediatez de la percepción y, en general, por la intuición sensible. Kant considera la duda cartesiana (y el solipsismo que de ahí resulta), no como una simple etapa equivalente a una hipótesis heurística, no como una experiencia-límite del pensamiento con propósito metódico (sentido dado por Descartes), sino como la culminación de la metafísica cartesiana (lo que constituye, absolutamente, un contrasentido desde el punto de vista de Descartes).

Si Kant coloca, desde este momento, su crítica del escepticismo cartesiano como continuación del segundo de los tres “Postulados del pensar empírico en general”, es para dar más fuerza a su propia teoría de la *realidad* (segunda categoría en la clase de la *modalidad*), aplicada al mundo objetivo exterior de los cuerpos materiales. Esta ampliación y el refuerzo de la refutación a Descartes, llevados en dos frentes (la “Dialéctica” y la “Analítica”), contiene en 1787 también otro sentido: si en 1781 la refutación de Descartes operada desde la “Dialéctica” consistía en los dos aspectos más conocidos de su metafísica (a saber: su psicología en referencia con la “Segunda meditación” y su teología en referencia con

por una percepción inmediata y que de ahí concluye que no podemos jamás estar enteramente ciertos de la realidad de esos objetos por ninguna experiencia posible” (Ak. IV: 231-232). Véase Boyer, 2001: 137-167.

las *meditaciones* tercera y quinta) y tenía un propósito esencialmente *negativo* (Kant denunciaba la falsedad ilusoria del dogmatismo cartesiano); en 1787, la refutación a Descartes hecha en la “Analítica” permite afirmar a Kant: 1) *lo absurdo de la duda hiperbólica* (que conduce al solipsismo), con base en la cual se duda de la existencia real del mundo exterior contra la evidencia de la percepción sensible, y 2) el propósito *positivo* de su refutación del cartesianismo, en la perspectiva de la *elaboración de su propio criticismo*. Si la “Dialéctica” de 1781 buscaba denunciar la ilusión del dogmatismo metafísico de Descartes (formulando la existencia de Dios y del yo como cosas en sí), en cambio, la “Analítica” de 1787, al refutar de manera más enfocada el idealismo escéptico de Descartes, enfatiza la utilidad que tiene el error cartesiano, pues permite su solución a través del criticismo.

El idealismo *escéptico* de Descartes (que no concede más que una existencia *problemática* a la materia, es calificado por Kant como idealismo *material*) le ofrece a Kant, en 1787, una nueva ocasión para precisar (de manera más clara a como lo hizo en la “Estética trascendental” de 1781) que su propia filosofía crítica, como el dios Jano, comprende dos caras inseparables: *realismo empírico* e *idealismo trascendental*. Para el criticismo, los fenómenos del alma (contra la psicología racional de la “Segunda meditación”) como del cuerpo (contra el escepticismo de la “Cuarta meditación”) existen realmente y son los únicos objetos que podemos conocer, *vía* la idealidad trascendental del espacio (y del tiempo). La refutación del idealismo cartesiano juega con los dos sentidos de la expresión “fuera de mí” (*außer mir*).²⁷ La existencia de un objeto “fuera de mí” significa, no la existencia de un cuerpo exterior a mi propio cuerpo, sino: 1) sea en un sentido *trascendente*, la existencia de una *cosa en sí* independiente de mi sensibilidad subjetiva (tanto externa como interna); 2) sea en sentido *inmanente, empírico-fenomenico*, el hecho de que el objeto exterior se distingue de mi representación subjetiva, incluso sólo si puedo conocerlo a través de mi receptividad sensible. Kant denuncia entonces el idealismo escéptico de Descartes formulando, *tanto* el idealismo trascendental del espacio-tiempo en la “Estética”, *como* la realidad empírico-

²⁷ Muchos comentaristas han notado esta ambigüedad. Véanse Chenet, 1994; Barsotti, 1999.

fenoménica de los objetos espaciales (cuerpos materiales) fuera de mí (en el sentido inmanente) en su refutación del cuarto paralogismo en 1781 (Ak. IV: 232), y en su “Refutación del idealismo” en 1787.

Al *idealismo empírico* de Berkeley²⁸ (sólo existe lo que es en y por nuestra percepción) y al *idealismo* más propiamente *material* de Descartes (que duda de la realidad empírica inmediata de los cuerpos), ambos secretamente ligados al realismo trascendental formulan la realidad en sí del espacio-tiempo y de las cosas), Kant opone, entonces, su propio *idealismo trascendental* o *idealismo crítico* (véanse PMF, § 13, 2ª observación, Ak. IV: 289), que está ligado, indisociablemente, con un *realismo empírico*. El idealismo trascendental se distingue del realismo trascendental leibniziano-newtoniano por el hecho de 1) considerar a los objetos de la percepción (interna y externa) el estatus, no de cosas en sí, sino de fenómenos condicionados por las formas *a priori* del conocimiento (sensible e intelectual) del sujeto y, 2) conceder a los fenómenos una *realidad empírica* y, así, una legalidad (en coincidencia con las leyes universales, necesarias y *a priori* que garantizan su independencia respecto a la variación contingente de lo vivido en lo psicológico subjetivo). La realidad del mundo fenoménico se distingue absolutamente del sueño, de la apariencia y de la alucinación.²⁹ El realismo empírico deviene un momento o un elemento constitutivo del idealismo trascendental kantiano (véase Ak. III: 232) y hace de éste un objetivismo, no un subjetivismo. Para Kant, la percepción *sensible inmediata* de los objetos espaciales fuera de mí (en el sentido empírico-fenoménico) *basta* para probar su existencia real (en el sentido inmanente) de manera indudable; ella invalida, de entrada, toda duda en cuanto a la existencia del mundo exterior y ahorra el recurso al Dios veraz. Según Kant, la realidad que ligamos, con todo derecho, al sentido interno (existencia del yo fenoménico) debe ser simétricamente atribuida, de manera inmediata y evidente, al sentido

²⁸ “Hay que distinguir, necesariamente, dos especies de idealismo: el idealismo trascendental y el idealismo empírico” (Ak. IV: 232).

²⁹ Para el idealista, en general, hay cuerpos extensos fuera de nosotros, pero que, lejos de ser reales “sólo son un sueño en nosotros” (Reflexión 5642). Para el idealista teórico “no hay mundo exterior” y, para el idealista lógico, siendo imperfecto el conocimiento sensible no alcanza a probar la realidad del mundo exterior (Reflexión 230).

externo y a sus objetos espaciales, a condición, sin embargo, de no admitir su existencia más que en el sentido fenoménico, empírico e inmanente (y no en el sentido nouménico, ontológico y trascendente).

Pero Kant va más lejos en su refutación del idealismo cartesiano; va más allá de establecer un paralelo entre sentido interno (en el cual la forma pura es el tiempo), y el sentido externo (en el cual la forma pura es el espacio), entre alma y cuerpo. Originariamente, Kant liga a los dos, en la medida en que no se puede tener la intuición de la permanencia del alma, a través del sentido interno, sin tener *también*, por el sentido externo, la intuición de la permanencia de los cuerpos fuera de uno. Para Kant, Descartes va muy lejos al deducir de la realidad del sentido interno (de mis representaciones en el tiempo, o al pretender tener una intuición intelectual) la realidad ontológica del alma como cosa en sí, pero no va lo suficientemente lejos respecto de la existencia real de los cuerpos materiales fuera de mí, puesto que niega al sentido externo (percepción) el poder constatar, por él mismo, la realidad objetiva sin el auxilio de Dios. Descartes falla en psicología por exceso de confianza en el sentido interno que transforma en intuición intelectual y en física por falta de confianza en el sentido externo. Para evitar esos dos escollos (vicio por exceso y vicio por defecto), Kant otorga igual poder probatorio al sentido interno y al sentido externo, concernientes al alma y al cuerpo, respectivamente, considerados como fenómenos. Es así como nivela esas dos dimensiones de la sensibilidad.³⁰

Ya no me es necesario proceder a un razonamiento deductivo en lo que respecta a la realidad de los objetos exteriores, como tampoco en lo correspondiente con la realidad de mi sentido interno (de mis pensamientos); pues, en ambos lados, sólo se trata de mis representaciones, de las que la percepción inmediata (consciente) es al mismo tiempo una prueba suficiente de la realidad de éstas [...]

³⁰ Cosa que Kant no siempre hace. La “Estética trascendental”, por ejemplo, introduce, atrás de la aparente simetría entre espacio y tiempo, una disimetría más profunda haciendo del tiempo la condición misma del espacio, en tanto que condición trascendental de posibilidad de la aparición de todos los fenómenos, así como del sentido interno y externo. Véase Chenet, 1994: 219-264.

toda percepción es, entonces, inmediatamente la prueba de algo real en el espacio, o más bien, ella es la realidad misma. (Ak. IV: 233)

Sin embargo, dos debilidades aparecen en esta refutación kantiana de Descartes. 1) Una *debilidad externa* ligada con un doble contrasentido sobre Descartes: a) Kant atribuye al *cogito* cartesiano la estructura discursiva (mediata) de una deducción silogística, ahí donde Descartes hace del *cogito* el objeto de una *intuición* inmediata; b) Kant, al hacer corresponder la intuición intelectual sólo con el entendimiento intuitivo del arquetipo divino, y negándosela al entendimiento discursivo ectópico humano finito, liga su propio *yo pienso* con la *intuición sensible* (inmediatamente interna y mediatamente externa), como una condición trascendental de su condicionado empírico; ahí donde el *cogito* de Descartes es una *intuición intelectual* que se confunde con su objeto, un pensamiento que tiene intuiciones para sí intelectualmente, cada vez que la intuición intelectual se da cuenta de ella y que piensa su objeto al mismo tiempo que ella se piensa a sí misma; además, c) Kant descuida el aspecto metódico y provisional de la duda radical cartesiana, es decir, el *sentido de la experiencia-límite del pensamiento* consistente en dudar (temporalmente) de la *existencia del mundo exterior*. 2) También hay una *debilidad interna* al kantismo: Kant pretende proveer la demostración o la *prueba* de un *teorema*, pero en realidad se limitó a una petición de principio: “la percepción inmediata (consciente) es *al mismo tiempo* una prueba suficiente de realidad” o “toda percepción es inmediatamente la prueba de algo real”. Pero, se puede objetar, ¿cómo es que la *inmediatez* es una garantía de *certeza*?, ¿cómo es que la percepción (sensación consciente de sí misma, capaz de autoreflexionarse) es una garantía inmediata y suficiente de la realidad (*Realität*), de la efectividad (*Wirklichkeit*) de los objetos percibidos de manera externa (cuerpos espaciales fuera de mí), o interna (mis representaciones o estados del alma)? Kant no lo dice. Todo sucede como si fuera suficiente mostrar que somos afectados (la sensibilidad siendo una receptividad) para evidenciar que algo a) nos afecta, b) existe realmente fuera de nosotros, c) como simple fenómeno ligado a nuestra representación.

Esta doble debilidad explica por qué Kant refuta el idealismo cartesiano *por el sólo hecho de que*, según él, la *cuestión* de saber si los objetos

correspondientes a nuestras representaciones existen fuera de nosotros independientemente de nuestra sensibilidad, *no tiene ningún sentido* o, más aún, es un sinsentido (*Unsinn*) lógico (véase Boyer, 2001: 166-167). Esta refutación del escepticismo cartesiano (del que Kant minimiza el papel metódico y provisional) desconoce la letra y el espíritu del texto cartesiano. En general, la *Crítica*, que hace de Descartes tanto un *idealista escéptico* dudando de la existencia del mundo exterior, como un *realista trascendental*, un metafísico dogmático proponiendo la existencia de cosas en sí (el alma, Dios) independientemente de nuestra sensibilidad, no busca restituir fielmente las tesis de Descartes, sino precisar *en qué sentido* el criticismo (mixto por el idealismo trascendental y el realismo empírico) piensa probar la realidad del mundo fenoménico tanto interior (psíquico), como exterior (físico). De ahí la conclusión doblemente anticartesiana de Kant, oponiéndose al dogmatismo metafísico del alma como cosa en sí y al idealismo problemático que duda del mundo exterior: “Si suprimo al sujeto pensante [trascendental], es todo el mundo de los cuerpos el que debe desaparecer, en tanto que dicho mundo no es más que el fenómeno inscrito en la sensibilidad de nuestro sujeto” (Ak. IV: 204).³¹

ENTRE LAS DOS EDICIONES DE LA *CRÍTICA*, EL PUENTE DE LOS *PROLEGÓMENOS* DE 1783: LA INFLEXIÓN DE LA LECTURA ANTICARTESIANA DE KANT, DEL ANTIDOGMATISMO AL ANTIESCEPTICISMO

Desde los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Kant comienza a inclinar su lectura anticartesiana como un antiescepticismo, sin renegar todavía de su antidogmatismo, presente desde la *Crítica* de 1781. En efecto, desde los *Prolegómenos*, texto de transición entre las dos ediciones de la *Crítica*, publicación enfocada a un público amplio no especializado y en el que supuestamente se realiza un primer balance sintético de los ras-

³¹ Véase también Ak. III: 65, donde Kant juzga insensato el ‘experimento mental’ (*Gedankenexperiment*) consistente en suspender la tesis de la existencia del mundo. Esta experiencia de *épokhé*, aunque fuera practicada a título de duda metódica como en Descartes, es un sinsentido (*Unsinn*).

gos del criticismo, al mismo tiempo que bosquejaba nuevas pistas de reflexión, Kant refuta, en términos más claros y más accesibles que no serán los de 1787, el escepticismo material de Descartes concerniente a la existencia del mundo exterior sin Dios, como un eco al cuarto paralogismo psicológico de 1781. En los *Prolegómenos*, Kant insiste en el argumento cartesiano del sueño.

Kant retoma la interrogante cartesiana ¿puede el mundo no ser más que una producción ilusoria de mi imaginación, un sueño, una alucinación?, ¿qué me garantiza que este mundo existe fuera mí y no es el subterfugio de un Dios engañador (genio maligno)? A todo esto, Kant responde en tres pasos. a) Kant recuerda, por principio, su definición del idealismo en general: “El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar por la intuición, serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente” (PFM, § 13, 2ª observación, Ak. IV: 289). b) Después, Kant define, en contraste con ese sentido amplio del idealismo, la originalidad de su propio idealismo crítico-trascendental:

Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad [...] y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario. (PFM, § 13, 2ª observación, Ak. IV: 289)

c) Por último, para refutar el idealismo en general y, en particular, el de Descartes, Kant recurre aquí a la evidencia inmediata del sentido común, puesto que los *Prolegómenos* están dirigidos a no especialistas:

[...] se puede muy bien probar que existe algo fuera de nosotros [...]. Empírico fuera de mí es aquello que es contemplado en el espacio; y puesto que todos estos fenómenos juntos, que él contiene, pertenecen a las representaciones, cuyo enlace, según leyes de la experiencia, prueba su verdad objetiva tanto como el enlace de los fenómenos del sentido interno prueba la realidad de mi alma (como un

objeto del sentido interno), soy yo tan consciente, por medio de la experiencia externa, de la realidad de los cuerpos como fenómenos exteriores en el espacio, como, por medio de la experiencia interna, del ser de mi alma en el tiempo [...]. El *idealismo cartesiano* [...] pregunta, sólo, si se puede encontrar verdaderamente, en el espacio, los objetos de los sentidos externos que referimos a él en la vigilia, [...] esto es, si la experiencia trae consigo criterios seguros de diferenciación con respecto a las ilusiones. Aquí se resuelve, pues, fácilmente la duda, y la resolvemos también siempre en la vida común [...] no podemos dudar que ellas [las representaciones de los objetos externos] deben constituir verdadera experiencia. El idealismo material [...] se refuta fácilmente [...]. El idealismo [...] trascendental anula realmente el idealismo material o cartesiano. (PFM, § 49, Ak. IV: 336-338, énfasis mío.)

Somos perfectamente capaces de distinguir entre la experiencia verdadera y el sueño. Es absurdo negar la realidad de nuestras sensaciones, tanto externas como internas, y por ello, de sus objetos correspondientes. Si Descartes pone en suspenso esta creencia primera, espontánea, del sentido común en la realidad del mundo exterior, para probar mejor lo bien fundado —por otro sesgo, metafísico y especulativo— haciendo lo que Husserl llamará la *épokhé* de la tesis sobre la existencia del mundo, suspensión que es propia del filósofo, no del hombre común inmerso en el mundo natural, Kant, curiosamente, responde a la cuestión especulativa de Descartes invocando el realismo espontáneo del sentido común, que en ningún instante supone dudar de la existencia del mundo. Kant deja el terreno de la meditación metafísica, para regresar al de la actitud natural del sentido común.

En términos husserlianos, Kant responde a una cuestión trascendental ubicándose en el terreno de la tesis natural (pre filosófica) sobre la existencia del mundo. Si Descartes admite igualmente que la experiencia y la vida comunes distinguen espontáneamente un fantasma de una percepción, *ése* no es el sentido de *su* pregunta. Descartes pretende fundar en razones, por medio de una prueba metafísica, este realismo espontáneo del sentido común. Al devolvernos al sentido común y a su creencia en la existencia del mundo, Kant presupone lo que Descartes quería demostrar, el *demonstrandum*. Kant y Descartes coinciden en el punto de salida (el sentido común, naturalmente realista, cree en la exis-

tencia del mundo exterior) y en el punto de partida (es necesario fundar legítimamente la realidad del mundo), pero divergen en el método, en el camino que permite ir de un punto al otro.

En Descartes, ese camino pasa por la experiencia del pensamiento que es la duda metódica radical (suspensión de la tesis de la existencia del mundo), por la prueba de la existencia del *yo* como sustancia pensante y por las dos pruebas *a priori* de la existencia de Dios (la de causalidad y la de la inherencia del predicado de existencia al concepto de un ser perfecto). Por el contrario, Kant parece cancelar aquí el camino y quedarse en el punto de partida, haciendo de la percepción la garantía inmediata y suficiente de la realidad de los objetos percibidos, despreciando así la distinción cartesiana entre *video* (yo veo) y *videre videor* (me parece que yo veo). Para Descartes, el *videre videor* es real, pero no implica todavía la realidad del *video* ni la del objeto visto; para Kant, ver y tener la percepción consciente del objeto visto son una sola y misma cosa, desde el momento en que el objeto visto es, a la vez, *Erscheinung* y *Vorstellung*, fenómeno y representación. Si Kant fusiona *video* y *videre videor* (Descartes los distingue en sus hipótesis del sueño, de la locura o del genio maligno), es por fidelidad al principio de su idealismo trascendental, formulado desde la “Estética” de 1781: conozco las cosas sólo como fenómenos, *vía* la representación (percepción consciente) que de ellas tengo, no la cosa en sí.

Los *Prolegómenos* indican el desafío de la crítica del idealismo problemático cartesiano: despejar la especificidad del idealismo crítico-trascendental, del cual Kant está de acuerdo en decir que, en última instancia, no es más un idealismo propiamente dicho. En efecto, Kant entiende el término en un sentido atípico:

El idealismo propiamente tiene siempre un propósito exaltado [...]; pero, el mío, se reduce simplemente a comprender la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia [...]. De este modo cae todo idealismo exaltado que (como puede verse también en Platón) concluye siempre, de nuestros conocimientos *a priori* [...] a otra intuición (a saber, la intelectual) distinta de la de los sentidos [...]. Mi llamado idealismo [...] crítico es pues, de una clase completamente especial, a saber, de tal naturaleza, que trastrueca el ordinario. (PFM, Apéndice, Ak. IV: 374 y nota 2, Ak. IV: 375-376)

Descartes es para Kant un *metafísico dogmático* de la *res cogitans*, que reifica y substantializa al alma, y un idealista *escéptico* y *solipsista*, que acepta la existencia de los cuerpos fuera de nosotros sin el concurso de Dios. Si hacemos abstracción del contrasentido que Kant comete del planteamiento de Descartes, queda su intención, perfectamente coherente, de superar el criticismo dogmático cartesiano (en materia de teología y de psicología), *así como* de refutar su escepticismo (aunque fuera metódico y temporal) respecto de la existencia de los cuerpos fuera de mí (véanse Marion, 2006 y Klotz, 2006). Para hacerlo, Kant promulga un *idealismo trascendental* (idealidad del espacio-tiempo, como condiciones *a priori* de la aparición fenoménica), indisociablemente ligado con un *realismo empírico* de los fenómenos. La verdad del idealismo trascendental reside en el realismo empírico que autoriza y funda. El idealismo de Kant es validado *a posteriori* por lo que lo hace posible, a saber, la realidad de los fenómenos.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Kant, Immanuel (1902), *Kant's gesammelte Schriften*, Berlín, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Walter de Gruyter. [Citado Ak. tomo: página].
- Metaphysik Pölitz*, AK XXVIII.
- Metaphysik Herder*, AK XXVIII.
- Nouvelle explication*, AK I.
- Reflexionen zur Physik und Chemie*, citado PVE, Ak. XIV: 63-537.
- Réflexion de physique et de chimie*, AK XIV.
- (2007), *Metafísica-Dohna*, traducción de Mario Caimi, Salamanca, Sígueme. [Ak., XXVIII.]
- (2004), *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial. [Ak., VII: 117-335]
- (2003), *Crítica del discernimiento*, traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo Tránsito. [Ak., V: 1-487]
- (2002), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Taurus. [Edición B, Ak., III, edición A, Ak., IV: 1-567]
- (2000), *Lógica. Un manual de lecciones*, traducción de María Jesús Vázquez, Madrid, España, Akal. [Ak., IX: 1-150]
- (1993), *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. [Ak., IV: 465-567]

- (1989), *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, traducción de J.M. Quintanas, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias. [Ak., II: 63-204]
- (1988), *Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas*, traducción y comentario de Juan Arana, Berna, Peter Lang.
- (1984), *Prolegómenos*, traducción de Julián Besteiro, Madrid, Sarpe. [Ak., IV: 253-383]

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Barsotti, Bernard (1999), "Qu'est-ce que l'affinité transcendante?", *Philosophie*, núm. 63, septiembre, pp. 31-54.
- Boyer, Alain (2001), *Hors du temps. Un essai sur Kant*, París, Vrin.
- Chenet, François-Xavier (1994), *L'assise de l'ontologie critique. L'esthétique transcendante*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Cobb-Stevens, Richard (2006), "L'imagination et les mathématiques", en Michel Fichant y Jean-Luc Marion (eds.), *Descartes en Kant*, París, Presses Universitaires de France, pp. 70-95.
- Crampe-Casnabet, Michèle (2004), *Kant. Le gouvernement de la raison*, París, Bordas.
- Descartes, Rene (1906), *Méditations*, París, Vrin. [A&T, IX]
- Descartes, Rene (1906), *La búsqueda de la verdad por la luz natural*, París, Vrin. [A&T, X]
- Descartes, Rene (1906), *Réponses aux secondes objections*, París, Vrin. [A&T XI]
- Ferrari, Jean (1979), *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, París, Klincksieck.
- Ferrari, Jean (1971), "La bibliothèque de Kant et les sources françaises de sa philosophie", *Les Études Philosophiques*, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 477-482.
- Fichant, Michel (2006), "Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre*", en Michel Fichant y Jean-Luc Marion (eds.), *Descartes en Kant*, París, Presses Universitaires de France, pp. 19-37.
- Freuler, Léo (1992), *Kant et la métaphysique spéculative*, París, Presses Universitaires de France.
- Genzke, Friedrich (1724), *Historia philosophiae*, Hamburgo, Friedrich Genzke.
- Grapotte, Sophie (2004), *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim, Olms.
- Guenancia, Pierre (2000), *Lire Descartes*, París, Gallimard.
- Guillermit, Louis (2008), *Leçons sur la Critique de la raison pure*, París, Vrin.
- Klotz, Christian (2006), "Le scepticisme dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*", en Michel Fichant y Jean-Luc Marion (eds.), *Descartes en Kant*, París, Presses Universitaires de France.
- Lequan, Mai (2012), "De la morale de Kant à celle de Descartes", en *Archives de philosophie*, París, Éditions du Centre Sèvres, Facultés Jésumites de Paris.
- Lequan, Mai (2009), "Trois traces de Descartes dans la morale de Kant", en Jean Ferrari, Pierre

- Guenancia, Margit Ruffing, Robert Theis y Matthias Vollet (eds.), *Descartes et l'Allemagne*, Hildesheim, Olms, pp. 187-212.
- Marion, Jean-Luc (2006), "L'existence des choses extérieures ou le scandale de la philosophie", en Michel Fichant y Jean-Luc Marion (eds.), *Descartes en Kant*, París, Presses Universitaires de France.
- Mehl, Eduard (2001), *Descartes en Allemagne. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Philonenko, Alexis (1993), *L'œuvre de Kant*, tomo I, París, Vrin.
- Wagner, Hans (1967), "Realitas objectiva (Descartes-Kant)", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 21, núm. 3, pp. 325-340.
- Warda, Arthur (1922), *Immanuel Kant's Bücher*, Berlín, Breslauer.

Mai Lequan, fue estudiante en la École Normale Supérieure de Fontenay-Saint/Cloud, obtuvo su doctorado en la Université Paris 4-Sorbonne y posee la agregación de filosofía. Actualmente es Profesora Asociada en la Facultad de Filosofía de la Université Lyon 3. Especialista del idealismo alemán (Kant, Schelling, Hegel) en filosofía práctica y filosofía de la naturaleza y de las ciencias. Ha publicado los libros *Kant, Projet de paix perpétuelle* (París, Ellipses, 2002), *La philosophie morale de Kant* (París, Seuil, 2001) y *La chimie selon Kant* (París, Presses Universitaires de France, 2000); y el artículo "Trois traces de Descartes dans la morale de Kant" (en Jean Ferrari, Pierre Guenancia, Margit Ruffing, Robert Theis y Matthias Vollet (eds.), *Descartes und Deutschland-Descartes et l'Allemagne*, Hildesheim, Olms Georg Ag, 2009, pp. 187-212).

D. R. © May Lequan, México D.F., julio-diciembre, 2013.

D. R. © Traducción de Julieta Espinosa, México D.F., julio-diciembre, 2013.