

Ezra Heymann*

El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant

Cuando los textos filosóficos hablan del pensamiento, están recurriendo a una palabra que ha recibido sus capas de significado en nuestro lenguaje corriente. Su etimología en las diversas lenguas muestra que en sus orígenes predominaron asociaciones diversas. En el caso del romance *pensar* el origen de la palabra apunta al sopesar, ponderar, hacer una evaluación. En el caso del *cogitare* = *coagitare* la sugerencia es la de un movimiento por el cual surgen propuestas inesperadas. Pero tenemos la impresión de que independientemente de las diferentes asociaciones favorecidas, el «pensamiento» y las palabras correspondientes en otras lenguas designan la misma cosa una e idéntica, y efectivamente, la facilidad con la cual los niños aprenden a utilizar de manera suficientemente concordante el verbo «pensar» es asombrosa si tenemos en cuenta el hecho que nadie les ha enseñado este uso y que tampoco fue aprendido por exhibiciones espontáneas, así como se aprende el significado de «cuchara» o de «sentarse». Esto no vale sólo en lo que atañe a una palabra tan usual y tan arraigada en nuestro lenguaje como lo es «pensar», sino también para la palabra «conciencia», que es de uso mucho más reciente y más limitado. Tan fuerte es la impresión de que lo que quiere decir «conciencia» es perfectamente claro que aún un Sigmund Freud pudo creer que a diferencia del inconsciente, lo que es la conciencia es inmediatamente sabido.

Sin embargo, es fácil darse cuenta que es sólo el contexto, verbal y no verbal junto con las explicaciones suplementarias dadas en cada

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

caso, lo que permite que el oyente o lector sepa cuál de los sentidos posibles es apropiado a la aparición de estas palabras en cada caso. Se trata de sentidos posibles que lejos de ser claros y distintos son, desde su comienzo, un aguijón de la reflexión filosófica.

Tomemos como ejemplo el uso de la palabra «pensar» en la *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, entre otras razones porque de esta manera obtendremos un punto de referencia en relación con el cual podremos ubicar el concepto correspondiente de Kant. Nos moveremos en este estudio a lo largo de los confines que separan el pensamiento de Kant del de Descartes, o, más exactamente, donde los dos pensamientos se encuentran. Es a la luz de la consideración de los problemas de la interpretación de la filosofía cartesiana que nos acercaremos a Kant.

El papel excepcional que juega en Descartes el concepto de pensamiento y las tesis poco frecuentes que sostiene obligan al lector a buscar entre los posibles un sentido que permitiría verificar estas tesis y que sea al mismo tiempo apoyado por otros enunciados del mismo texto.

En la Segunda Meditación leemos: «¿Qué es una cosa que piensa? Esto es una cosa que duda, que concibe, que afirma y que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente». Dado que otros textos consideran el pensamiento como una certidumbre inmediata, en el sentido de que el que piensa sabe, por ello mismo, que piensa, parecería que la razón por la cual Descartes considera aún al sentir como un pensamiento sería la reivindicación de todo episodio mental como una infalible presencia a sí mismo. «Por el nombre de pensamiento entiendo todo aquéllo que está de tal manera en nosotros, que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos». («...*quod sic in nobis est, ut ejus immediate consci simus.*») (respuestas a las Objeciones Segundas)¹.

Sin duda, la reflexividad, por lo menos potencial, es uno de los rasgos que distingue todo lo que es un pensamiento. En la Tercera

¹ Es de notar que en el texto latino aparece la palabra «consciente», mientras que en el texto francés se evita esta expresión. Un texto casi literalmente coincidente se encuentra en el parágrafo 9 de los *Principios de la Filosofía*.

El campo semántico del pensamiento

Meditación se extiende este autoconocimiento explícitamente a los sentimientos y a las imaginaciones: «...aunque las cosas que yo siento y que imagino no sean posiblemente nada fuera de mí y en ellas mismas, tengo, sin embargo, la seguridad que estas maneras de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, en tanto que son maneras de pensar, residen y se encuentran certeramente en mí».

Con todo, la explicación de la inclusión del sentir entre los modos de pensamiento por la autoconciencia que lo acompaña, no toma en cuenta que Descartes habla del sentir como una manera de pensar *algo*, y no de un pensamiento que tuviera como objeto primordial el sentir mismo. No se trata primariamente de un pensamiento que giraría alrededor de sí mismo, sino de un pensamiento que evalúa nuestras relaciones con la realidad supuesta fuera de nosotros. «Por fin, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, ya que en efecto veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero me dirán que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Aunque así sea; no obstante, es por lo menos muy cierto que me parece que yo veo, que oigo y que me acaloro; y es esto lo que en mí se llama propiamente sentir, y esto, precisamente, no es otra cosa que pensar» (Segunda Meditación).

El sentir es entonces un pensar porque es la estimación de algo, la estimación verdadera o falsa de que hay delante de mí una luz, alrededor mío un ruido, y así seguido. En estos casos el pensamiento que es el sentir se refiere en primer lugar a una realidad supuestamente ambiental y en segundo lugar al propio cuerpo a través del cual se efectuaría la percepción. En el caso del calor parece que *me* acaloro. Aquí la apreciación se dirige primeramente a la afección del cuerpo propio y secundariamente a lo que la causaría. Pero en ambos casos se trata de relaciones de la unión sustancial alma y cuerpo que somos, con el mundo.

Se objetará que llegamos forzosamente a este resultado al guiarnos en nuestro análisis por el modo de pensamiento que es el sentir, pero no cuando damos prioridad al pensamiento puro: al pensamiento de sí mismo como ser pensante, el pensamiento de Dios, o al pensamiento de la extensión pura.

Pero Descartes no podría hablar del pensamiento de sí mismo como cosa pensante si no fuera capaz de dar (o de encontrar) un sentido de la palabra «pensamiento» que está ya presupuesto en la auto-referencia del pensamiento. Solamente, en tanto, que hetero-referente podemos entender al pensamiento como siendo al mismo tiempo auto-referente. Por cierto Descartes no establece como tesis lo que será la tesis de Spinoza: que la idea es *idea ideae* solo siendo *idea corporis*. Descartes por cierto no dice eso, pero si perdemos de vista el encuadre del pensamiento cartesiano, que se trata de un pensamiento que es al mismo tiempo reflexivo y pensamiento del mundo en que vivimos, entonces nos privamos de todo medio para dotar sus palabras con sentido.

Tampoco puede figurar como contrapeso del pensamiento como pensamiento del mundo, el pensamiento de Dios. Dios es pensado como un pensamiento infinito, pero entonces ocurre una de las dos posibilidades: o transponemos a Dios el sentido que el concepto de pensamiento tiene para nosotros, o se entiende, así como lo hará ulteriormente Kant, que la atribución del pensamiento a Dios tiene solamente el valor de una analogía que, como todo antropomorfismo, no puede ser especificada cognoscitivamente.

Queda entonces la cuestión del pensamiento puro de la extensión. Es aquí que se separan los caminos de la interpretación de la filosofía cartesiana. Que el pensamiento de la extensión es para Descartes un pensamiento puro, en el sentido de que las verdades geométricas no derivan su evidencia de la experiencia, esto está fuera de toda duda para Descartes, no menos que para Platón y para Kant. Esta afirmación es, además, plenamente inteligible y verificable. Pero ¿se puede concluir de ahí que se trata de un conocimiento que la *res cogitans* encuentra en sí misma independientemente de su unión sustancial con el cuerpo? Es bien sabido que es la originalidad de Kant el haber concebido la forma de la *sensibilidad a priori* como fuente de la geometría y aún de la aritmética. ¿Puede Descartes prescindir tranquilamente de esta idea que, por otra parte, le parece monstruosa a más de uno?

Entre los intérpretes del pensamiento cartesiano es Jean Laporte el que planteó esta cuestión: ¿qué similitud o correspondencia puede

El campo semántico del pensamiento

haber entre la sustancia extensa y una idea de la sustancia pensante, mientras esta es concebida como ajena a la extensión? Esta pregunta sugiere como respuesta una concepción emparentada con la que fue adoptada explícitamente por el cartesiano Sylvain Régis: la idea de extensión es esencial para el alma, es decir al espíritu, en tanto que está unida al cuerpo. (*Système de Philosophie*, 1690, t. I, 157-159). Laporte trata de mostrar que ésta es también la concepción implícita de Descartes.

Entre los textos que Laporte cita en defensa de su tesis nos interesa ante todo el de una carta a Morus: «*Illud solum quod est imaginabile ut habens partes extra partes, quae sunt determinatae magnitudinis et figurae, dico esse extensum*». Se sabe que la imaginación es para Descartes un pensamiento ligado al cuerpo; pero sabemos también que Descartes distingue de la imaginación geométrica la idea clara y distinta correspondiente que nos formamos: toda imaginación de un kilígono es extremadamente confusa, mientras que nuestra concepción intelectual de esta figura puede ser perfectamente clara y distinta. Sin embargo, la carta mencionada nos dice que la extensión no es nada si no es la relación de exterioridad *imaginable* entre las partes de un todo. Aquí nos encontramos de repente en un territorio en el cual se instalará ulteriormente Kant: El concepto geométrico no es otra cosa que la regla para la construcción de una figura imaginable, esto es construible en la intuición pura.

Otro puente que une el campo del pensamiento cartesiano con el de Kant surge cuando encaramos la cuestión muy discutida acerca del carácter activo o pasivo del conocimiento en la filosofía cartesiana. A diferencia de la tesis kantiana que asigna la matemática al dominio de la sensibilidad pura, la tesis kantiana acerca del elemento activo presente en el conocimiento ha sido muy destacada por los intérpretes, y a partir de ésta surge la interrogación acerca de la posición cartesiana a este respecto. Los que defienden la tesis de la pasividad del conocimiento en la concepción cartesiana se apoyan en textos muy nítidos que oponen el carácter activo de la voluntad al pasivo del conocimiento. En esta manera de ver, el conocimiento es, no menos que en la concepción aristotélica, la recepción de una forma, lo que no excluye que esta

recepción sea antecedita por un pensamiento activo, sea para aislar las naturalezas simples de las cuales hablan las *Regulae*, sea para ordenarlas. El conocimiento es una recepción final, pero el pensamiento que culmina en él es una actividad. Esta actividad, que Kant considera como un aspecto integrante del conocimiento, es vista por Descartes más bien como preparatoria. Pero no olvidemos que, no obstante, el concepto abarcador es el de pensamiento, y no el de conocimiento, lo que significa que para Descartes el conocimiento es siempre el asunto de un ser pensante. Pero es Kant quien destacará expresamente lo que en el conocimiento hay de pensamiento y articulará su concepción en términos de los dos componentes que él opone: la intuición y el pensamiento.

El conocimiento presupone en primer lugar algo dado; el momento receptivo no puede faltar para Kant en ningún conocimiento del cual tengamos noción. Aún en la matemática, que es libre de toda información proveniente de la experiencia, nuestras construcciones se constituyen continuamente en algo dado, ya que la construcción como operación sucesiva presupone la representación reproductiva de las etapas ya construidas. Ella es para Kant una construcción en la *intuición*, es decir, recogida en una presencia.

En segundo lugar tenemos un objeto de conocimiento solamente si lo *pensamos*, y no cuando una intuición nos es solamente dada. Las páginas iniciales de la «Lógica trascendental» son muy conocidas; pero ¿qué significa aquí el pensamiento tan enfáticamente reclamado?

Consideraremos el concepto kantiano de pensamiento en una triple relación: con el concepto de objeto, con los diversos conceptos de síntesis, y con el concepto de una unidad trascendental de la percepción.

Un conocimiento refiere ciertas representaciones a un objeto. Lo que esta referencia significa y cuáles son sus condiciones, esta cuestión es precisamente el objeto de investigación de la filosofía trascendental que Kant propone. Ya que el conocimiento *a posteriori* es por definición aquel que se nutre de las representaciones particulares que recibimos por afección sensible, y dado que el objeto al cual se refieren nuestras representaciones es distinguido de toda representación particular que tuviéramos de él, se sigue que la noción de objeto, diferente de sus

El campo semántico del pensamiento

representaciones, es una noción *a priori*. ¿Cómo podemos hablar de un objeto diferente de los conocimientos determinados que tengamos de él, si todo lo que tenemos son precisamente los conocimientos determinados?

Esta es la cuestión que se plantea Kant en la Crítica A 104/105. La respuesta es que pensamos el objeto como aquello que se opone a que nuestros conocimientos sean arbitrarios o aleatorios, y que los obliga a ponerse de acuerdo entre sí. Lo propio del pensamiento es crear un espacio mas allá de cada una de las representaciones, que permite que varias de ellas se refieran a un mismo objeto, un espacio que mantiene abierta la posibilidad, y aún requiere, otros conocimientos futuros.

Encontramos de esta manera, en especificación creciente, tres nociones de objeto. De acuerdo con el primero, es objeto todo tema de pensamiento, aún cuando éste no culmina en ningún conocimiento. En este sentido tenemos objetos del pensamiento puro, que no son objetos dados (ofrecidos en una intuición), un pensamiento que no puede constituirse en conocimiento. En un sentido más cualificado, es un objeto lo pensado que puede darse en una intuición, sea empírica, sea pura, como es el caso de las formas matemáticas. Pero en un tercer sentido, Kant afirma que las formas matemáticas son objetivas solamente si son aplicables a objetos de la experiencia. Son entonces estos los que dan la noción más completa de objetividad, porque son más propiamente aquellos en los cuales nuestras concepciones encuentran una resistencia. Pero en todos los casos la unidad que pensamos con la noción de objeto queda expresada por conceptos. Si se piensa que podemos designar un objeto diciendo ¡esto! (*to de ti*), y apuntando a algo que exhibimos, entonces se olvida que se entiende la referencia deíctica sólo por cuanto se sobreentiende el *tí estín*, esto es, el tipo de unidad que tenemos en vista, por ejemplo, si se trata de una hoja, de un árbol o del bosque.

En un segundo sentido, que es más importante para Kant, la unidad del objeto se constituye por las categorías o conceptos puros, que no son precisamente otra cosa que las formas fundamentales de conexión. Con la noción de objeto es solidaria la idea de que el pensamiento es esencialmente conexión, en términos generales, síntesis, y con esta la

tesis que sostiene que *un dato simple, empírico o no, no constituye por sí mismo un conocimiento.*

Los comentarios a las *Regulae* de Descartes observan que el concepto de naturaleza simple (y aún, sorprendentemente, de absoluto, Regla VI) es un concepto relativo, lo que es señalado por Descartes mismo en lo que concierne a la cualificación de «más absoluto» (lo universal es más absoluto en cierto respecto, lo particular en otro respecto). Las naturalezas simples se llaman así por cuanto son las más simples, es decir, no podemos encontrar otras más simples. Kant se establecerá en esta evidencia, la de que en el orden cognoscitivo toda unidad es sintética. Lo simple cartesiano es una intuición que posee siempre una multiplicidad interior unificada por un concepto. Por otra parte, la expresión «concepto» expresa precisamente la síntesis que Kant tiene en vista. Pero Kant se da cuenta que si no partimos del otro elemento analítico del conocimiento, la intuición por la cual un objeto es dado, encontramos también en obra la actividad sintética de la mente en sus condiciones espaciales y temporales.

Pueden haber impresiones en las cuales no se puede discernir, en el momento en que se dan, ninguna multiplicidad interior. Mas aún, Kant piensa que toda representación o dato que no se despliega en el tiempo, se reduce a una simple unidad (A99). Pero sin una multiplicidad interna, en la cual establecemos un orden, no hay *intuición*.

Pero ¿no habrá también un orden lógico que no es temporal, *logo* y no *krono*? Por cierto, pero el concepto kantiano de intuición está asociado al de un dato que precisamente está destinado a marcar el elemento no lógico del conocimiento, un elemento que Kant encuentra no solo en la experiencia, sino también en la matemática. Lo que se llama tradicionalmente identidad, y correlativamente, diferencia numérica, no se reduce a una identidad o diferencia genérica, y solidariamente con ello, la exterioridad en el sentido espacial y temporal no se reduce a una diferencia conceptual. Esto vale tanto para la geometría, por ejemplo para los diferentes puntos de una recta, como para la aritmética, con respecto a la cual Kant hace notar que toda demostración de una fórmula numérica recurre a una intuición espacial o temporal, siendo equivalente a la operación de contar dedos, puntos o

El campo semántico del pensamiento

símbolos. En el lenguaje de la matemática de nuestro siglo se dirá que la operación matemática fundamental es la del emparejamiento, es decir, hacer corresponder un elemento de un conjunto (que puede ser el de la serie de los números naturales) a un elemento de otro conjunto. Esta operación no es una operación lógica, ya que distingue individuos aún cuando son genéricamente idénticos, lo que es posible sólo como distinción espacial o temporal, como lo hace ver Kant en la «Anfibología de los conceptos de reflexión».

De esta manera la matemática no se transpone inexplicablemente a un ámbito ajeno cuando se aplica a la realidad, ya que expresa ya en su fuente las configuraciones espacio-temporales posibles. En este aspecto, la geometría adquiere una importancia filosófica por encima de la aritmética. Esta atañe a nuestros sistemas de contar, y a las posibles transformaciones entre ellas, mientras que la geometría estudia la estructuración misma de la intuición, es decir de la presencia posible de un objeto de experiencia.

La síntesis fundamental relevante aquí es la del trazado de una línea. No podemos pensar ninguna línea, nos dice la Deducción Transcendental B, sin trazarla en el pensamiento, ningún círculo sin describirlo. Es en este sentido que la síntesis queda calificada como obra de la imaginación. Ella es posible por cuanto nociones lógicas como *unidad y diversidad* reciben un sentido nuevo de identidad y variedad espacio-temporal.

De la misma manera, las nociones lógicas de antecedente y consecuente reciben un sentido nuevo como relación causal al recibir una interpretación temporal. Sin la ayuda de una imaginación temporal, un pensamiento puro no tendría ninguna noción de un cambio, como tampoco de una permanencia en el tiempo. Es así que hace falta admitir una imaginación pura por cuya obra los conceptos lógicos se vuelven aptos para ser aplicados a la experiencia.

Solidariamente con sus aspectos objetuales, la síntesis trabaja también del lado del sujeto. A la unidad del objeto como punto ideal de la posible convergencia de representaciones múltiples, le corresponde una unidad igualmente ideal de la conciencia.

Como en la filosofía cartesiana, el pensamiento une a la relación

objetual (Laporte utiliza el nombre medieval, luego fenomenológico, de *intencionalidad*) una reflexividad potencial, que puede ser descrita como un saber pre-reflexivo de sí mismo en nuestros pensamientos. Es, en el lenguaje de Kant, el «Yo pienso» que debe poder acompañar todas mis representaciones. Lo propio de la filosofía del conocimiento kantiano es el reconocimiento de un vínculo muy estrecho entre las conexiones cognoscitivas que aseguran la unidad del objeto y aquéllas por las cuales se establece la unidad de la auto-conciencia. Que yo, en tanto que tal, sea el mismo, que piense A o que piense B, esto es una proposición analítica, o como lo prefiere llamar Kant en este lugar, una proposición idéntica. Igualmente es una proposición idéntica la que establece que las representaciones son mías sólo en cuanto pertenecen a la misma unidad de la apercepción. Pero esta unidad y la idea misma de apercepción expresan una síntesis que se realiza en tanto que pensar es conectar. La unidad analítica de la apercepción, que está dada de una vez, presupone la unidad sintética de la apercepción, que se realiza paso a paso. Ella esboza una unidad ideal, la conciencia trascendental, y constituye, expuesta al mundo, una conciencia empírica.

Pero el problema más difícil, y, diríamos, el más interesante, se plantea a propósito del pensamiento en la ética kantiana. Lo trataré aquí brevemente.

Por lo que pudimos ver hasta ahora, el pensamiento es una actividad que busca conocer. A veces a sus propias construcciones, como en el caso de la matemática, pero en última instancia a la realidad dada. ¿Es posible entonces concebir un pensamiento que vale independientemente de su contribución al conocimiento? ¿Existe un pensamiento que busca otra cosa que conocer?

Una primera respuesta es bastante simple. El pensamiento no es solamente un ensayo de conocimiento o de componer un cuadro acerca de lo que existe. Es también un ensayo del hacer, que presupone desde luego conocimientos acerca de la situación dada y de los recursos de acción, pero que se caracteriza precisamente por proyectar algo más allá del curso de acontecimientos ya dado o previsible.

En esta línea cabe pensar que el pensamiento moral es esencialmente constructivo, es decir que consiste en la elaboración de un

El campo semántico del pensamiento

proyecto de una forma de la práctica que pueda recibir la adhesión de una voluntad general (en el plano intersubjetivo) o que pueda unificar mi voluntad individual (la forma que dará Fichte a su transformación de la ética kantiana). Pero estas interpretaciones constructivista encuentran sus apoyos más bien en la filosofía política y jurídica kantiana, y muy difícilmente en sus escritos propiamente morales. Prestemos atención a las líneas bien conocida de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*:

El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia; por lo tanto es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero así se representa también todo otro ser racional su existencia, según el mismo fundamento racional que vale para mí mismo; en consecuencia es al mismo tiempo un principio objetivo, del cual se deben poder deducir, como de un fundamento práctico supremo, todas las leyes de la voluntad. (B 66).

Aquí se habla muy poco de lo que hay que hacer, en cambio mucho de la persona que ha de ser respetada.

Este es el sentido que tiene la expresión, aparentemente paradójal del hombre, o de la naturaleza racional, como fin en sí mismo existente. Es un fin que no se trata de producir, ya que se trata de un fin en sí mismo *existente*, sino a ser cuidado y respetado en su ser propio.

La ética kantiana no propone por lo tanto, en primer lugar, algo para hacer. Ella no pretende sustituirse a la inteligencia pragmática para juzgar qué es factible y favorable a la naturaleza humana y qué no lo es. Ella propone más bien una cierta manera de pensar (*Denkungsart*) acerca de sí mismo y del otro. Esta manera de pensar no se propone constituirse algún día como conocimiento. Más bien parece ser esencial para esta manera de pensar admitir límites del conocimiento de nosotros mismos y de los otros. Reconocer al otro es reconocer una fuente de visión forzosamente diferente de la nuestra, es decir que él ve algo que yo no veo, y que por lo tanto nos sobrepasamos mutuamente.

Podemos dialogar con el otro sólo suponiendo que no podemos anticipar sus propuestas, y considerándolo libre para examinar las razones que surjan; similarmente, no podemos deliberar sin suponer

que somos libres para deliberar acerca de las mejores opciones. A este respecto, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* enuncia la tesis según la cual un ser que no puede obrar sino bajo la idea de la libertad es, por ello mismo, desde el punto de vista práctico, efectivamente libre.

Es un pensamiento que está lejos de ser transparente, pero plantea por lo menos la cuestión acerca de si el pensamiento ético no aporta más libertad que la pretensión de conocer las leyes psicológicas que nos gobiernan. Pero de todos modos, la concepción kantiana de acuerdo con la cual lo propio del pensamiento es crear una distancia entre el objeto y las representaciones que tenemos de él, adquiere una aplicación inesperada en la práctica, en la cual el objeto es un sujeto.