

1. INTERPRETACIÓN HUSSERLIANA DEL PENSAMIENTO DE RENÉ DESCARTES.

por javiergarcia cano

Acontecimiento crucial, replanteamiento de los grandes principios, de las cuestiones primeras. El carácter circular del pensamiento filosófico (donde los problemas se repiten y se retoman constantemente) nos permite la reformulación, la adaptación a determinados momentos fundamentales de la historia de nuestras sociedades de determinados sistemas filosóficos en que, en definitiva, nos asentamos actualmente.

Este es en cierto modo el intento o más bien la interpretación de la filosofía cartesiana en Husserl en el siglo veinte, planteando si no es acaso el momento adecuado para llevar a cabo una nueva revolución cartesiana, un reintento de nuevo comienzo como el que dio pie a la llamada filosofía moderna. Husserl presenta una vuelta atrás con las miras fijadas en el futuro del desarrollo filosófico en un tiempo de desorientación y de "literalización" excesiva de la filosofía.

Cuando la cultura alemana se enfrenta a una supuesta crisis en los albores de la modernidad, encontramos en los textos husserlianos una mirada atrás pasando por Descartes para llegar a la misma Grecia clásica, cosmovisión en que descansa definitivamente el supuesto "sentimiento alemán" (o si lo preferimos, la cultura occidental toda).

Ese sentido circular de la filosofía (en analogía al arte y en oposición a las ciencias naturales), es el culpable de la crisis de la cultura europea según Husserl.

"...el hombre de ciencia ni siquiera cree digna de considerar la posibilidad de la fundamentación de una ciencia acerca del espíritu

puramente cerrada en sí y universal,..."

El referente primero de la "crítica" husserliana sería Grecia como iniciadora de la cultura europea (occidental), pero atendamos más bien al replanteamiento del cartesianismo, que en definitiva es el tema que nos ocupa. Veamos fundamentalmente como centro de nuestra exposición de qué modo el método racionalista de Descartes moldea (al tiempo que es imitado por) el método de fundamentación de la fenomenología de Husserl.

La duda metódica cartesiana acaba con el dominio de la autoridad, supone una puesta entre paréntesis, una puesta en duda de todo para partir de aquellos principios, de aquellos conocimientos teóricos absolutos en base a los que construir un sistema universal. En términos de Husserl (refiriendo a la teoría griega), "ofrecer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad", porque "la filosofía tiene que ejercer constantemente (...) su función como rectora sobre toda la humanidad".

¿No serían precisamente la filosofía griega, y más tarde el racionalismo los constructores de esa sociedad europea que en tiempos de Husserl se ve amenazada por una acuciante crisis espiritual (en cuanto a la ciencia espiritual)? Para contestar a esta objeción, y situándose en un modo de "reacción radical", el filósofo alemán plantea la aberración del racionalismo como verdadera causante de la crisis, por lo que el retorno no debe verse sino como positivo entendiendo la filosofía como "idea de una tarea infinita".

La crítica se dirige desde aquí al objetivismo (naturalismo).

"...la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el universo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad

creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva (...) es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en el cual naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente contruidos el uno sobre la otra".

Esta última apreciación nos lleva a considerar el cartesianismo de Husserl como relativo tan sólo a los principios metódicos, a los fundamentos de una filosofía primera aunque con resultados en cierto modo diferentes, en cuanto esa crítica al dualismo objetivista podría extenderse de igual modo al dualismo cartesiano como "absorción (del racionalismo) dentro del naturalismo y el objetivismo".

La ciencia del espíritu debiere ser la única verdadera, en tanto el espíritu es "el que existe en sí mismo y para sí mismo".

Igualmente el punto de partida de Descartes es la razón como criterio de verdad que nos ayuda a "distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida".

El yo (razón) es capaz en este momento de total desorientación, en que se encuentra Descartes (el paradigma cartesiano al igual que el husserliano) de deshacerse de todo, negarse a partir de cualquier autoridad previa para alcanzar así el autoconocimiento absoluto de las verdades primeras.

"...tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo".

Por lo tanto se presenta una , una puesta en duda metódica que viene a descansar en cuatro preceptos (observemos su presunta edificación inicial):

1. "No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es. (...) no comprender en mis juicios nada más que lo que se

presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda".

2. "dividir cada una de las dificultades (...) en cuantas partes fuere posible".

3. "comenzando por los objetos más simples de conocer (...) hasta el conocimiento de los más compuestos".

4. "hacer en todos unos recuentos (...) que llegase a estar seguro de no omitir nada".

De este modo el proceder cartesiano debe encontrar verdad para posteriormente ir deduciendo de unas a otras para establecer un edificio sustentante. El yo que duda nada en el vacío hasta que puede descansar en su propia duda. Su propio ser dubitante le hace mirarse a sí mismo como sustancia pensante, y por lo tanto como existente: "Cogito, ergo sum" sirve a Descartes como primera piedra de su construcción conceptual basada en la razón. Y es precisamente la duda metódica la que sirve de principio para saberse existente y como tal ser dubitante: imperfecto.

Hasta este punto el razonamiento puede entenderse como plenamente moderno y subjetivista, como plena . Pero será esa imperfección la que le lleve a modo de vulgar argumento ontológico a la existencia de Dios, y desde Él a la creencia en todo el mundo sensible y establecido por un "Dios bueno". En definitiva huida del escepticismo desde una preconcepción teológica de su filosofía racionalista.

(No presentamos los principios cartesianos en su totalidad (parcialidad) puesto que más adelante entraremos con más detenimiento en sus fundamentos para una filosofía primera).

Y desde este subjetivismo basado en el yo que "puede bastarse a sí"

establece Husserl en analogía con el método cartesiano su propuesta de una fenomenología trascendental.

El método husserliano desbanca las imposibilidades atribuidas al conocer filosófico, su supuesto carácter repetitivo y autocontradictorio. No se pretende dar un paso más en una línea evolutiva similar a la científica, sino que se pretende dar el paso definitivo hacia una teoría universal y primera. Como veíamos en Descartes ahora se propone que el filósofo parta de su yo, "considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos". Todo en vías de conseguir esa "ciencia del espíritu absolutamente autónoma".

Esa razón como criterio de verdad de Descartes da pie a Husserl para establecer una ciencia del espíritu basada en la ratio universal, una ciencia del espíritu que, partiendo del yo, pueda abarcar todos los problemas, todas las cuestiones en que la filosofía a "fracasado". Porque no se considera el espíritu dentro de la finitud mortal del uno, sino dentro de una infinitud universal de la colectividad responsable.

Surge así la fenomenología de Husserl (y quizá también heideggeriana) como "un nuevo método descriptivo (...) una ciencia apriorica (...) que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias".

Podemos comprobar en el método de Husserl la consecución de la epojé, distinguida en diversas reducciones que nos llevarán como en Descartes desde las cosas en sí hasta el "yo trascendental". Tentémoslas paso a paso para concluir con el paralelismo con el pensamiento cartesiano.

"El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprehendemos (...) los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales, en un sentido amplísimo se nos "APARECEN" (...) Todas esas vivencias se llaman también FENÓMENOS".

La ratio se presenta como tamiz intencional de todas las cosas en sí, del mundo sensible que no es tal sino en tanto en cuanto fenómeno. La tarea consiste en llegar a una psicología pura (fenomenológica) en el sentido de la ciencia natural pura. La búsqueda de una psicología científica. Para ello, la reducción fenomenológica a lo puramente psíquico (ajeno a la experiencia de los fenómenos) consiste en "la metódica y rigurosamente consecuente de toda posición objetiva que se presente en la esfera anímica (...)" y "en la aprehensión y descripción (...) de las múltiples apariciones (...)".

"...la intersubjetividad reducida, concebida en pureza y concretamente, es también una comunidad de personas puras que se encuentra en una actitud en la vida de conciencia intersubjetiva pura".

Y esta primera puesta en duda, esta llegada al fenómeno, es ya la primera reducción, la reducción fenomenológica.

Así se plantea que "lo externo experimentado no pertenece a la interioridad intencional, aunque la experiencia misma en sí forma parte de ella como experiencia de lo externo". El mundo es puesto entre paréntesis para hallar posteriormente lo psíquico puro.

La segunda , la reducción eidética, nos llevaría hasta "las formas esenciales invariantes". Hemos pasado pues del mundo en tanto fenómeno, a mirar "mi mirar ese mundo fenoménico" para con ello alcanzar lo

apriorístico en nuestra experiencia el mundo. Pero siempre desde el punto de vista psicológico de vernos a nosotros mismos dentro de ese mundo. En la tercera reducción, la reducción trascendental "la subjetividad y la conciencia (...) a las que recurre la cuestión trascendental, no pueden por ende ser realmente la subjetividad y la conciencia de las que se ocupa la psicología".

Al plantearse esta paradoja, al establecer en la segunda reducción un mirarnos a nosotros mismos, un mirar a nuestra mirada, necesitamos, para el desarrollo teórico posterior de la exposición, de un segundo "yo", fuera del mundo en el que nos contemplamos, Un "yo trascendental".

"A esta subjetividad trascendental tenemos acceso directo por medio de una experiencia trascendental".

El yo puramente psíquico de la reducción psicológica se convierte en un fenómeno trascendental. Pero el verdadero sentido de la reducción tercera es la presencia inevitable de un mirarse a sí mismo ese yo extramundano, evitando ya toda mundanización y realizando la "experiencia interna trascendental".

Método inverso al cartesiano. La presente puesta en duda que nos lleva al yo trascendental en Husserl, partía en cierto modo de esa realidad extramundana, de esa ratio cartesiana que vendría a desembocar en el mundo.

El problema surge de la distinción entre ambos "yoes": trascendental y mundano. No serían en este sentido una duplicidad dual, sino "un mero cambio de actitud". Es la intuición trascendental, el necesitar un yo que se mira en su mirar la que revela al yo trascendental en autorreflexividad.

Es pues una nueva mirada, no un nuevo yo la que revela lo extramundano como continuación necesaria de lo psicológico puro.(En contraste con el dualismo

cartesiano alma-cuerpo).

Por lo tanto en esta fenomenología se funda una filosofía que al mirarse a sí misma se justifica como tal y, escapando a lo meramente perteneciente a la empirie se constituye en sí como a priori de las demás ciencias naturales, aportando además una "posible vida trascendental de la humanidad".

Y así podemos ver el paralelismo o la interpretación husserliana de Descartes, al tiempo que la inversión metódica entre la duda y la fenomenología: mientras René Descartes Parte Ya del "yo trascendental" para trasladarse al mundo sensible a través del yo mundano creado por Dios, Husserl comenzará por ese mundo experimentable para acceder al "yo trascendental". La misma puesta entre paréntesis es en definitiva el punto de revisitación, es el paso primero hacia una filosofía primera, que no intenta como el pensamiento de Descartes demostrar existencias en base a un conocimiento "científico", sino que se presenta como disciplina a priori de cualquier ciencia empírica natural.

2. DESCARTES, PEIRCE, HEIDEGGER. SOBRE LA IDEA DE UN FUNDAMENTO ÚLTIMO PARA EL CONOCIMIENTO.

2.1. DESCARTES.

Retomando las apreciaciones anteriores, profundizaremos aquí básicamente en el propio sentido de los juicios en que descansa el edificio cartesiano, de aquellas cosas primeras sobre las que no cabe la menor duda y a partir de las cuales vienen a deducirse el resto de las ideas.

"...no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda".

Si hemos de atender al fundamento primero en que se basa la teoría del

conocimiento de Descartes, debe entenderse como tal la razón, en tanto en cuanto es ésta la que sirve al esclarecimiento de la verdad de las cosas.

La puesta en duda no sería pues radical (y en ese caso podría caer en escepticismo exacerbado). Pero hablando en términos puramente cartesianos, el método deductivo habrá e surgir de ideas claras y distintas extraíbles de la duda metódica.

"...al destruir todas aquellas mis opiniones y adquiriría experiencias que me han servido después para establecer otras más ciertas."

El punto de partida es así la matemática o el método matemático como regidor del método cartesiano.

Dudar de los sentidos como posibles engañadores, dudar de la autoridad y los principios que nos dicta, dudar de las costumbres y usos sociales, dudar de la fantasía proveniente del conocimiento sensible. Dudar hasta dar, a través de la autorreflexión en torno a la duda con el fundamento último de construcción del conocimiento.

"...queriendo yo pensar que todo es falso, era necesario que yo , que lo pensaba, fuese alguna cosa (...) "pienso, luego soy" (...) primer principio de la filosofía que andaba buscando".

Y ese buscar es lo que marca el deseo de generar un sistema filosófico último, en absoluta completud y autosuficiente, para que todas las cosas descansen en él.

"Las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas".

Partiendo de esta primera verdad irrefutable, y volviendo a reflexionar sobre la propia duda, deduce que ésta, en tanto imperfección, ha de haber sido efecto de un ser perfecto, en tanto yo tengo la idea de perfección en mi cabeza. Y puesto que ese ser perfecto lo es, debe contener la existencia

y por tanto ser, y ser Dios.

Ahora bien, se produce en Descartes un rechazo no justificado del surgimiento de esas ideas de la nada, así como una consideración puramente artificial de la existencia como perfección. Es en este punto en el que se presenta la laguna cartesiana en tanto su deducción parece decantarse por un teológico u ontológico razonamiento de vía rápida.

A través del experimento mental del genio maligno intenta salvaguardarse del "error", pero el desasosiego generado por tamaña posibilidad le lleva a basar la imposibilidad de engaño de Dios afirmando su bondad como propia al mismo concepto.

Por lo tanto, el fundamento último: "Cogito, ergo sum" se duplica de forma cuasi mágica (la idea de infinito, la idea de perfección, la inmortalidad del alma) para dar lugar a "Dios existe", que supondrá el verdadero seguro para establecer como ciertas y claras las ideas en torno al mundo sensible.

Y el error estriba pues (en el caso de haberlo como tal) en plantear una duda radical que no es tal y que no sabe despojarse de ideas tales como el ser o el existir de las cosas: del yo pensante, así como la idea de que todo aquello que es tenga que venir de alguna otra cosa, haya de ser efecto de causa necesaria hasta el punto de infinita y buena: Dios. A pesar de toda crisis, será como veremos el esfuerzo cartesiano necesario para cualquier planteamiento posterior en torno a esas mismas consideraciones.

2.2. PEIRCE.

"El objeto de razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos (...) razonar es bueno si es tal que da lugar a una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas (...) la cuestión de la validez es así algo de hecho y no de pensamiento".

La lógica parece ser la preocupación esencial en Peirce. Mientras en Descartes la razón se guiaba por el método de deducción matemático, pero partiendo del mero pensar, el filósofo norteamericano (pragmático) plantea una puesta en duda de ese pensamiento en favor de creer más bien en la verdad que venga instituida de hecho, más cerca pues del método de verificación científico y del lado del estricto mundo sensible (susceptible de verdad o falsedad). Y es la lógica matemática la que debe regir el razonamiento, el pensar que no debe considerarse razonante en sí mismo, lógico en sentido cotidiano (y susceptible de proporcionar ideas vacuas). ¿Cuáles deben ser los principios que rijan el pensamiento lógico y el razonamiento, puesto que su variedad cotidiana podría desembocar en una total confusión?

"Se están presuponiendo ya toda una serie de hechos. Entre ellos estados mentales como duda y creencia".

En un establecimiento metódico encadenado Peirce nos plantea lo siguiente: de la duda (que produce imitación) mediante la indagación llegamos a la creencia. Ésta la creemos y de ella pasamos a la opinión que deseamos verdadera.

"Pero el mero hecho de poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a lucha alguna por la creencia. Tiene que ser una duda viva o real, y sin esto toda discusión resulta ociosa". Por ello, el objeto de duda debe poseer cierta naturaleza para, de forma firme, establecerse como creencia. Tal naturaleza de las proposiciones será convenientemente la de ser verdaderas.

Para fijar la creencia existen varios métodos: el de la tenacidad, a modo de autodefensa contra la variación de la creencia, lo que lleva a una

cierta pérdida de confianza; el de la autoridad, reguladora de la creencia de la mayoría pero no de la totalidad; el método a priori, mediante el que la creencia queda establecida por el modo en que uno está inclinado a pensar, con lo cual no puede establecerse una verdadera fijación. Y finalmente el método científico (método de la lógica matemática) que nos llevará a la creencia fijada de tal modo que de ella se extraiga una opinión verdadera, en tanto en cuanto esté de acuerdo con los hechos. Presentará al tiempo la eliminación de la validez de los otros métodos en caso de que la verificación por medio de éste lleve a resultados distintos. Se establece así como principio del conocimiento la misma realidad, en tanto en cuanto los razonamientos podrán verificar su verdad mediante la adecuación a los hechos, "...lo tangible y concebiblemente práctico como raíz de toda distinción real del pensamiento".

La duda y la creencia suponen principio para el pensamiento, al tiempo que la creencia le permite reposo. El principio último será en cambio la realidad: "aquello cuyas características son independientes de lo que cualquiera pudiera pensar que son". Por lo tanto para Pierce, dentro de su pragmatismo, las opiniones no dependerán de nuestra volición, sino que vendrán predeterminadas y serán alcanzables en su verdad por el método científico, como nos dice Schlick, muchos de los problemas filosóficos no son sino "cuestiones científicas ordinarias disfrazadas".

¿Quién puede querer deshacer una creencia tan fundamentada y tan segura de sí misma (por uno concreto de sus métodos) como la de Peirce?

2.3. HEIDEGGER.

Para finalizar la cuestión relativa a la idea de un fundamento último para el conocimiento, veremos (retomando algunas concepciones de Husserl) el

desarrollo de Heidegger en su conferencia ¿Qué es metafísica? Como clara contraposición al previamente expuesto pragmatismo de Peirce.

En tanto muchos otros filósofos han intentado evitar o incluso atacar el quehacer metafísico, Heidegger plantea ya en el mismo nombre de la conferencia su concepción de la filosofía como metafísica. En tanto la filosofía trata cuestiones radicales o primeras. Y se servirá de una sola cuestión en tanto "toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica".

El planteamiento surgirá de la sencilla afirmación de la ciencia (en general) preocupada por las cosas en tanto éstas son, preocupada por el ente: seres y cosas en cuanto son en el mundo. Pero al centrarse la ciencia en ese ente y nada más, esa nada es precisamente la que sirve a Heidegger para establecer el discurso radical.

Desde la conciencia misma como atenta a las cosas de la "realidad", el problema sería otro totalmente distinto: sería un nuevo planteamiento pragmático. Pero el juego se establece al preguntar precisamente: "¿Qué pasa con la nada?"

Esa nada en tanto no-ser, estaría desde el punto de vista de la lógica sometida a contradicción en el momento en que se quisiera hablar de ella como si se hablara de algo. Sólo al desechar el razonamiento lógico como máxima instancia filosófica, puede el texto heideggeriano continuar la discusión en torno a nada. "Porque la nada es la negación de la omnitud del ente, es sencillamente el no ente".

Poco a poco, dentro del desarrollo de la conferencia, la nada se va configurando como fundamento último, en tanto ésta se establece previa a la negación: al ser no-ente. Y siendo este ente el objeto del conocimiento,

¿dónde se encuentra y sobre qué descansa? Debido a nuestra finitud, en tanto entes es evidenciable que no podemos captar el ente en total, pero sí podemos sin embargo encontrarnos ante ese ente en total, y no mediante el entendimiento o el pensamiento, sino precisamente en el estado de aburrimiento donde se "nos revela el ente en total".

Y de igual modo, la nada se nos presenta en el estado de la angustia, de modo que esta nada previa al ente, a la no-nada, aparece en un írsenos todo el ente en total, un escapársenos el ente, de modo que podemos situarnos ante esa nada que se nos revela como principio. Y con ello la metafísica queda despojada de sus dioses, al devenir éstos en nada como fundamento primero del ente en que nos ocultamos y que permite nuestro conocer. "Si Dios es Dios, nada puede saber de la nada, puesto que "lo absoluto" excluye de sí toda nihilidad". A no ser que lo absoluto sea en definitiva la nihilidad misma.

El ser nos viene de la mano de la nada, como finito y revelando en su propia finitud la inexistencia, el mismo no ser que genera el unamuniano "sentimiento trágico de la vida". Desde el momento en que surgimos de la nada y emprendemos nuestro camino hacia ella se nos revela la tragedia en que embarcamos, y precisamente en la huida de esa nada se enmarca nuestro conocer diario, de modo que el miedo nos produce tal fijación en nuestro ser ente, que la nada queda oculta (a pesar de ser principio y fin) detrás de la no nada, el ser.

Y con ello quedan relegados: la ciencia (en tanto creada a partir del ente) y la sustancia pensante que es el "yo" y que en su mismo pensarse o mirarse se disuelve en una angustia que le presenta la total pérdida del ente. Una pérdida de todo sustento a modo de inicio del método cartesiano,

pero donde el ser no puede preguntar otra cosa que: "¿Porqué hay ente y no más bien nada?"

3. DISCUSIÓN HUMEANA DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EN LA PERSPECTIVA KANTIANA.

El problema filosófico de la conexión entre las cosas, la cuestión de las causas y los efectos se establece como fundamental en la historia de la filosofía y principalmente en la filosofía moderna. Discutir en torno al principio de causalidad supone afrontar problemas relativos al conocimiento primero, incluso en última instancia a la existencia de una causa primera: Dios.

En este apartado nos proponemos establecer el principio de causalidad dentro del empirismo humeano y en qué modo los principios básicos en torno a los juicios en La crítica de la Razón Pura de Kant pueden establecer la legitimidad (o no) de dicho principio.

Hume plantea la causalidad como una más dentro de las siete especies de relación filosófica, "es evidente que causa y efecto son relaciones de que tenemos noticia gracias a la experiencia". Y puesto que las ideas "están copiadas de nuestras impresiones", a partir de aquí se deduce que siendo las impresiones claras y precisas, también habrán de serlo las ideas. Sólo en el caso de que nosotros nos engañemos, sólo por nuestra culpa podrán estar las ideas alejadas de la claridad y la precisión. Cuando podemos determinar la impresión de que viene la idea, ésta será verdadera. Por lo tanto el principio de causalidad será previo a las ideas, y por lo tanto base del conocimiento (pero posterior a la experiencia).

"El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere (...) claridad a todo nuestro razonamiento". La labor de Hume consiste en determinar la validez de la relación de causalidad y a partir

de ahí determinar las condiciones de nuestro conocimiento.

Dado que la causalidad debe establecerse entre dos cosas, añade las relaciones de contigüidad y sucesión como esenciales de las causas y efectos.

Se establece como fundamental observar ¿por qué razón afirmamos que es necesario que toda cosa cuya existencia tenga un principio deba tener también una causa? y ¿por qué concluimos que tales causas particulares deban tener necesariamente tales efectos particulares?

La proposición: "Lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia", no es cierta para Hume. Dado que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la existencia de una causa, debemos recurrir a la experiencia. Los errores que pueden surgir en este momento son los relativos a la consideración de la experiencia de determinadas relaciones causales como extrapolables a todos los casos. La razón no nos indica en ningún momento que si en un caso concreto de la experiencia se produce una determinada relación causal, esta relación vaya a ser desde ese momento necesaria.

La consideración humeana deriva de este modo en escepticismo, puesto que, dado que no es posible encontrar la impresión inferencial de la necesidad del principio de causalidad, debe establecerse que la creencia en la certeza de dicho principio vendrá determinada por la creencia establecida por el hábito, puesto que la causalidad no está presente en la realidad experimentable.

Partiendo de estos supuestos de debate, Kant encuadra el principio de causalidad en sus consideraciones en torno a los juicios. Veamos primero la distinción kantiana entre los diferentes tipos de juicio para pasar en base a ellos a tratar la posible verdad del principio (entendiéndolo como ley y

como leyes particulares de causalidad).

Por un lado los juicios analíticos serían aquellos a priori de todo conocimiento, caracterizados por ser independientes de toda experiencia y estar basados en el principio de no contradicción, al tiempo que poseen universalidad estricta y son necesarios.

En cambio, los juicios sintéticos son aquellos a posteriori, sometidos a la experimentación empírica, no universales estrictamente y contingentes.

Basándose en estas categorías y pretendiendo que Hume estuviera equivocado, es decir, que el principio de causalidad no es contradictorio, Kant pretende abordar el problema.

Puesto que la negación "alguna cosa que tiene un principio no tiene una causa" no es contradictoria, y debido al convencimiento de que el principio de causalidad es necesario y universal, al tiempo que apriorístico, Kant establece que estamos ante una clase particular de verdad: sintética y a priori. Y al tiempo que se exige la equivocación de Hume, exige que las condiciones de posibilidad de la experiencia sean a la vez condición de posibilidad de los objetos de dicha experiencia.

Frente a la consideración humeana del principio como a posteriori, y necesitado de la experiencia, Kant lo establece necesario y previo a ésta. No basado así en los casos empíricos que se repiten y que mediante el hábito convierten el principio en engañosamente verdadero, sino partiendo desde el inicio de la verdad de la proposición que se establecerá así como verdad universal aplicable a los objetos de la experiencia.

Y ese último es precisamente el límite kantiano, que le aleja del racionalismo. Un límite empírico para el principio de causalidad, que así sólo podrá ser aplicado a aquellas cosas que se nos presentan, evitando de

este modo la extensión del juicio a verdades metafísicas que abarcaran el debate en torno a la existencia de una causa primera, relativa a Dios. Por lo tanto es gracias a esa condición de referirlo a los objetos de la experiencia como el mismo principio se torna posible, alejado en su innatismo de la realidad sensible, apriori a ella y aplicado a ella.

- René Descartes, Discurso del método.
-, Meditaciones Metafísicas.
- Edmund Husserl, "Fenomenología".
-, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea"
-, "Meditación sobre la idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta"
- Martin Heidegger, ¿Qué es Metafísica?
- Charles S. Peirce, "La fijación de la creencia"
-, "Cómo esclarecer nuestras ideas"
- Immanuel Kant, Crítica de la Razón Pura.
- David Hume, Ensayo sobre el entendimiento humano.