marse *mecanismo* de la naturaleza, á toda necesidad de los sucesos que se verifican en el tiempo con arreglo á la ley física de la causalidad, sin que se entienda por esto, que todas las cosas sometidas á este mecanismo deban ser realmente *máquinas* materiales. No se atiende, pues, aquí más que la necesidad del lazo de los sucesos en la série del tiempo, tal y como se desarrolla segun la ley de la naturaleza. ya se llame el sujeto, en el que se verifica este desarrollo, *autómata material*, cuando la máquina es movida por la materia, ó se le llame, con *Leibnitz*, *autómata espiritual*, cuando es movida por representaciones; y, si la libertad de nuestra voluntad no fuese otra cosa (que esa libertad psicológica y relativa, que nada tiene de trascendental, es decir, de absoluto), vendria á ser una especie de máquina, que, una vez montada, ejecutaría por sí misma sus movimientos.

Empero, para evitar la contradiccion aparente que aquí hallamos entre el mecanismo de la naturaleza y la libertad, en una sola y misma accion, es necesario recordar lo que hemos dicho en la crítica de la razon pura, ó lo que de esta se sigue. La necesidad física, que no puede existir con la libertad del sujeto, sólo se refiere á las determinaciones de una cosa sometida á las condiciones del tiempo; por consiguiente, á las del sujeto que obra, considerado como fenómeno, y, bajo esta relacion, residen las causas determinantes de sus acciones en algo correspondiente al tiempo pasado, y *no está en su poder* (refiéranse á lo que quiera, como fe-

nómeno sus acciones pasadas y el carácter que pueda atribuírsele con arreglo á ellas.) Pero el mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo, como una cosa en sí, considera tambien su existencia *como no sometida á las condiciones del tiempo*, y á sí mismo, como pudiendo ser simplemente determinado por las leyes que recibe de su razon. En esta existencia, no hay nada anterior á la determinacion de su voluntad, sino que toda accion y, en general, todo cambio de determinacion, que sucede en su existencia con arreglo al sentido íntimo, toda la série de ésta como sér sensible, no es, para la conciencia de su existencia inteligible, nada más que una consecuencia de su causalidad, como *nóumeno*, y no puede nunca ser considerada como su causa determinante. Bajo este punto de vista, puede el sér racional decir con razon de toda accion ilegítima, que hubiera podido no cometerla, aunque, como fenómeno, esté dicha accion suficientemente determinada en el pasado, y sea, bajo esta relacion, absolutamente necesaria; porque pertenece, con todo el pasado que la determina, á un sólo fenómeno, al fenómeno del carácter que se dá, y segun el cual, se atribuye á sí mismo, como á una causa independiente de toda sensibilidad, la causalidad de estos fenómenos.

Las sentencias de esa facultad maravillosa, denominada conciencia, convienen perfectamente con lo que precede. Un hombre, procura justificarse, representándose una accion ilegítima, que recuerda haber cometido, como una falta in-

voluntaria, como uno de esos descuidos que es imposible evitar por completo, es decir, como una cosa á que ha sido arrastrado por el torrente de la necesidad física; pero observa que el abogado que habla en su favor, no puede reducir nunca al silencio la voz interior que le acusa, si tiene conciencia de haber estado en su cabal juicio, es decir, de haber tenido libertad en el momento en que cometió dicha accion, y, aunque se explique su falta por un mal hábito, que ha contraido insensiblemente no cuidando de velar sobre sí mismo, y que ha llegado al punto de que su falta pueda ser considerada como la consecuencia natural, no puede, sin embargo, defenderse de las acusaciones que él se dirige á sí mismo. Este es tambien el fundamento del arrepentimiento que excita siempre en nosotros el recuerdo de una mala accion cometida hace mucho tiempo. ¿Qué significaria sinó ese sentimiento de dolor, producido por el sentimiento moral, y que está prácticamente vacío, en el sentido de que no puede servir para impedir haber hecho lo que ya ha sucedido? Hasta sería absurdo, (como ha reconocido *Priestley*, como verdadero y consecuente fatalista, cuya franqueza es mil veces preferible á la hipocresía de los que, admitiendo de hecho el mecanismo de la voluntad, y no guardando de la libertad nada más que el nombre, quieren aparecer como que la conservan en su sistema sincrético, aunque no puedan mostrar la posibilidad de esta imputacion.) Pero el arrepentimiento, como dolor, es completa-

mente legítimo, porque, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce la razon, ninguna distincion de tiempo; no exige más que una cosa, saber si el hecho nos pertenece como accion; y, en este caso, que esta accion sea hecha en el momento mismo, ó haya pasado tiempo há, lleva siempre anejo moralmente el mismo sentimiento. En efecto, la *vida sensible* tiene relativamente á la conciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad), la unidad absoluta de un fenómeno, que, en cuanto contiene simplemente fenómenos de intencion moral, (de carácter), no debe ser juzgado segun la necesidad física, bajo la cual entra como fenómeno, sino segun la absoluta espontaneidad de la libertad. Puede, pues, convenirse en que, si nos fuese posible penetrar en el alma humana, tal como se revela por actos internos y externos, con la suficiente profundidad para conocer todos los móviles, áun los más insignificantes, que pueden determinarla, y tener en cuenta, al mismo tiempo, todas las ocasiones exteriores que pueden obrar sobre ella, podríamos calcular la conducta futura de un hombre con tanta exactitud, como un eclipse de luna ó de sol, continuando sin embargo, declarándolo libre. En efecto, si poseyésemos otro modo de conocer diferente del que tenemos, y que se limita aquí á un concepto racional, es decir, si tuviésemos una intuicion intelectual del mismo sujeto, veriamos que toda esta cadena de fenómenos, en todo aquello que se refiere á la ley moral, depende de la es-

pontaneidad del sujeto, como cosa en sí, cuyas determinaciones no pueden explicarse físicamente. A falta de esta intuicion, nos atestigua la ley moral la distincion de la relacion de nuestras acciones, como fenómenos, con la naturaleza sensible de nuestro sujeto, y el de esta naturaleza con el *substratum* inteligible que hay en nosotros. Por esta última relacion, que es familiar á nuestra razon, por más que sea inexplicable, pueden justificarse tambien ciertos juicios que emitimos con plena conciencia, pero que, á primera vista, parecen contrarios á la justicia. Vénse algunas veces hombres, que, habiendo recibido la misma educacion que otros á quienes ha sido saludable, muestran desde su infancia malas inclinaciones, y hacen tantos progresos por este camino en la edad madura, que se dice de ellos que han nacido malvados, y se les considera como absolutamente incorregibles, y sin embargo, no deja de juzgárseles con arreglo á sus acciones, y culpárseles de sus crímenes, como faltas voluntarias; y hasta ellos mismos hallan fundadas estas inculpaciones, como si, á pesar de la naturaleza que se les atribuye, no dejasen de ser responsables lo mismo que los demás hombres. Esto no podia ser, si no supusiésemos que todo aquello que es efecto de la voluntad del hombre, (como lo son todas las acciones realizadas con intencion), se funda en una causalidad libre, que desde la más tierna edad, expresa su carácter por fenómenos (por acciones) que le son propias. Estos, á consecuencia de la uniformidad de la conducta, forman

un encadenamiento natural, pero este encadenamiento, no hace necesaria la corrupcion de la voluntad; es, por el contrario, la consecuencia de la eleccion voluntaria de malos principios, convertidos en inmutables, y, por consiguiente, sólo es más culpable y digno de castigo.

Pero la union de la voluntad con el mecanismo de la naturaleza en su sér, que pertenece al mundo sensible, presenta además una dificultad, y esta, áun despues de haber concedido todo lo que precede, la amenaza con una completa ruina. Sin embargo, en este peligro hay una circunstancia que nos hace esperar un éxito feliz para el dogma de la libertad, á saber, que esta dificultad pesa mucho más (en realidad únicamente, como veremos más adelante) sobre el sistema que tiene una existencia determinable en el tiempo y en el espacio para la existencia de las cosas en sí, y que, por consiguiente, no nos obliga á abandonar nuestra suposicion capital de la idealidad del espacio, que consideramos como una pura forma de la intuicion sensible, por tanto, como un puro modo de representacion propia al sujeto, en cuanto pertenece al mundo sensible, y que, de este modo, lo único que siente, es que se concilie la libertad con esta idea.

Si se nos concede que el sujeto inteligible puede ser libre relativamente á una accion dada, aunque, como sujeto perteneciente al mundo sensible esté sometido á condiciones mecánicas relativamente á la accion misma, parece tambien necesario, desde el momento en que se admite á *Dios*

como causa primera universal, el conceder que es la *causa de la existencia de la sustancia misma* (proposicion que no puede desecharse sin rechazar al mismo tiempo, el concepto de Dios como sér de de los séres, y de aquí el atributo que posee de atender á todo, en el que reposa toda la teología). De aquí el que las acciones del hombre tengan su causa determinante en alguna cosa *que esté completamente fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un Sér supremo distinto de él, de quien depende absolutamente su existencia y todas las determinaciones de su causalidad. En el hecho, si las acciones del hombre, en cuanto pertenece á sus determinaciones en el tiempo, no fuesen simples determinaciones del hombre como fenómeno, sino determinaciones del hombre como cosa en sí, no podia salvarse la libertad. El hombre seria una especie de autómata de Vaucauson, construido y puesto en movimiento por el Hacedor supremo. La conciencia de sí mismo, haria de él, sin duda, un autómata pensante, pero nos formariamos una ilusion, tomando por libertad la espontaneidad de que tendria conciencia, porque esta no mereceria ese nombre sino relativamente, puesto que, si las causas próximas que lo ponian en movimiento y toda la série de ellas, remontándonos á sus causas determinantes, hallábamos que eran interiores, la causa última y suprema deberá ser colocada en una mano extraña. Por esto es por lo que no veo cómo aquellos que persisten en considerar el espacio y el tiempo como determinaciones pertenecientes á la existencia de las cosas en sí, creen evitar la fatalidad de las acciones, ó cómo, cuando no admiten el tiempo y el espacio, (como hace *Moisés Mendelsohn*, que por otra parte es un génio), sino como condiciones necesariamente inherentes á la existencia de los séres finitos y derivados, y colocan el sér infinito sobre estas condiciones, pretenden justificar la distincion que establecen, como tambien esperan librarse de la contradiccion en que caen, considerando la existencia en el tiempo como una determinacion necesariamente inherente á las cosas finitas, consideradas en sí mismas: porque, para estos, Dios es la causa de esta existencia, pero no puede ser la del tiempo (ó del espacio) mismo, (puesto que este debe ser supuesto como condicion necesaria *á priori* para la existencia de las cosas,) y por consiguiente, su causalidad, relativamente á la existencia de estas cosas, debe estar sometida á la condicion del tiempo, lo cual está inevitablemente en contradiccion con los conceptos de su infinitud y de su independencia. Nos es, por el contrario, muy fácil distinguir la existencia divina, en cuanto independiente de todas las condiciones del tiempo, de la existencia de un sér del mundo sensible, considerando la primera, como *existencia de un sér en sí*, y la segunda, como la de un *fenómeno*. Pero cuando no se admite esta idealidad del tiempo y del espacio, no hay más que un verdadero sistema, el de Espinosa, que haga del espacio y del tiempo, determinaciones esenciales del sér primero; pero mira

tambien las cosas que dependen de este sér (y entre ellas á nosotros mismos), como accidentes que le son inherentes, y no como sustancias, puesto que, si estas cosas no existen como efectos del sér primero, sino *en el tiempo*, que seria la condicion de su existencia en sí, no pueden ser sus acciones más que actos de este sér, obrando en un punto determinado del tiempo y del espacio. Así pues, el espinosismo, á pesar de lo absurdo de su idea fundamental, llega á una conclusion más consecuente que la teoría de la creacion, cuando, considerando los séres como existiendo realmente en el tiempo, se los considera como efectos de una causa suprema, y que al mismo tiempo no los identifica con esta causa ni con su accion, pero que los considera en sí mismos como sustancias.

Esta dificultad se resuelve con evidencia y claridad de la manera siguiente: si la existencia *en el tiempo* no es más que un modo puramente sensible de representacion propia de los séres pensantes que hay en el mundo, y si, por consiguiente, no es un modo de su existencia como cosas en sí, la creacion de estos séres es una creacion de cosas en sí, puesto que el concepto de una creacion no pertenece al modo sensible de representacion de la existencia ni al estado de causalidad, y sólo puede referirse á nóumenos. Por tanto, cuando digo de los séres del mundo sensible que son creados, los considero como nóumenos. Así como habria contradiccion en decir que Dios es un creador de fenómenos, la hay tambien al afirmar que,

como creador, es la causa de los actos que se realizan en el mundo sensible, y, por tanto, de los considerados como fenómenos, sea cualquiera la causa del sér que obra (considerado como nóumeno). Ahora bien, si (considerando la existencia en el tiempo como una condicion aplicable sólo á los fenómenos, y no á las cosas en sí) es posible afirmar la libertad, á pesar del mecanismo natural de las acciones consideradas como fenómenos, esta circunstancia de ser criaturas los séres que obran, no puede traer aquí ningun cambio, puesto que la creacion concierne á su existencia inteligible, pero no á su existencia sensible, y no puede, por consiguiente, ser considerada como la causa determinante de los fenómenos. Lo contrario sucederia, si los séres del mundo existiesen *en el tiempo* como cosas en sí, porque el creador de la sustancia seria, al mismo tiempo, el autor de todo el mecanismo de ésta.

Vése, pues, cuán importante era separar, en la crítica de la razon pura especulativa, el tiempo y el espacio de la existencia de las cosas en sí mismas.

Diráse que la solucion aquí propuesta presenta muchas dificultades, y que apenas es posible exponerla con claridad. Pero de todas las que se han intentado y pueden intentarse, ¿hay alguna que sea más fácil ó más clara? Podria decirse más bien que los metafísicos dogmáticos han mostrado más astucia que sinceridad evadiendo, hasta dónde ha sido posible, este punto difícil con la esperanza de que si

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
MONTERREY, MEXICO

no hablaban de ella, nadie pensaria en esto, pero, cuando se quiere hacer un servicio á la ciencia, no debe temerse revelar todas sus dificultades y hasta *indagar* las que pueden perjudicarle, porque dichas dificultades piden un remedio especial, que es imposible descubrir, sin que la ciencia gane algo en ello, sea en extension ó en certeza, de suerte que estos mismos obstáculos se convierten en ventajas. Por el contrario, si se ocultan á sabiendas las dificultades ó se intenta aplicarles paliativos, se convierten tarde ó temprano en males irremediables, que concluyen por arruinar la ciencia precipitándola en un escepticismo absoluto.

Como de todas las ideas de la razon pura especulativa, el concepto de la libertad es propiamente el único que dá al conocimiento (aunque sólo al conocimiento práctico) tan gran extension en el campo de lo supra-sensible, me pregunto de dónde procede que posea exclusivamente tan gran ventaja, miéntras que los demás designan un lugar vacío á los séres puramente inteligibles posibles, pero no pueden determinar su concepto en modo alguno. Veo, además, que como no puedo pensar nada sin categorías, es necesario que indague primeramente, para la idea racional de la libertad de que me ocupo, una categoría que es aquí la de la *causalidad,* y que, por más que no pueda suponerse ninguna intuicion correspondiente al *concepto racional* de la libertad, que es

un concepto trascendente, es necesario, sin embargo, que al *concepto* (de la causalidad) que nos da el *entendimiento* y para cuya síntesis exige aquel lo absoluto, se dé una intuicion sensible, que asegure, ante todo, su realidad objetiva. Todas las categorías se dividen en dos clases; categorías *matemáticas*, que se refieren únicamente á la unidad de la síntesis en la representacion de los objetos, y las *dinámicas*, que se refieren á la unidad de la síntesis en la representacion de la existencia de los objetos. Las primeras (la de cuantidad y cualidad) contienen siempre una síntesis *homogénea*, en la que puede hallarse lo incondicional para aquello que se da en la intuicion sensible bajo la condicion del tiempo y del espacio, puesto que seria necesario que este incondicional, áun sin dejar de serlo, perteneciese á su vez á dicha condicion; y por esto, es por lo que, en la dialéctica de la razon pura teórica, los dos medios opuestos de llegar aquí á lo incondicional y á la totalidad de las condiciones eran igualmente falsos. Las categorías de la segunda clase (las de la causalidad y de la necesidad) no exigian esta homogeneidad (del condicional y de la condicion en la síntesis), porque lo que es necesario considerar aquí en la intuicion, no es la reunion de los elementos que contiene, sino de qué modo la existencia del objeto correspondiente á la intuicion se une á la existencia de la condicion (en el entendimiento, que es la facultad que enlaza la primera á la segunda), y entónces es permitido buscar en el mundo inteligi-

ble lo incondicional, aunque, por otra parte, indeterminado y hacer la síntesis trascendente. Por esto es tambien por lo que, en la dialéctica de la razon pura especulativa, se ha hallado que ambos modos, opuestos en apariencia, de hallar lo incondicional por lo condicional y que, por ejemplo, en la síntesis de la causalidad, no hay contradiccion en concebir para lo condicional, que consiste en la série de las causas y los efectos del mundo sensible, una causalidad que no está sometida á ninguna condicion de este género, y que la misma accion, que, en cuanto pertenece al mundo sensible, está siempre sometida á condiciones de este género, es decir, es mecánicamente necesaria, puede al mismo tiempo, en cuanto el sér que la produce pertenece al mundo inteligible, tener por principio una causalidad independiente de toda condicion sensible, y, por consiguiente, ser concebida como libre. Desde este momento sólo se trataria ya de convertir en *realidad* esta *posibilidad*, es decir, de probar en un caso real, que ciertos hechos suponen esta determinada causalidad (una causalidad intelectual, independiente de toda condicion sensible) ya sean reales ú ordenadas, es decir, objetivamente necesarias bajo el punto de vista práctico. No podemos esperar hallar esta relacion, en acciones realmente dadas en la experiencia, como sucesos del mundo sensible, puesto que la causalidad libre, debe buscarse siempre fuera del mundo sensible, en lo inteligible. Pero los séres sensibles son las únicas cosas que caen bajo nuestra percepcion y nuestra observacion. Sólo

falta, pues, hallar algun principio de causalidad incuestionable y objetivo que excluya toda condicion sensible, es decir, un principio en el que la razon no necesite invocar ninguna otra cosa como principio determinante de la causalidad, sino que lo sea ella misma, y en que, por consiguiente, se muestra como práctica, en cuanto *razon pura*. Ahora bien, este principio no era necesario buscarlo; estaba hacia mucho tiempo en la razon de todos los hombres y era inherente á su naturaleza: hablo del principio de la *moralidad*. Luego esta causalidad incondicional y la facultad que la posee, la libertad, y con ésta un sér que pertenece al mundo sensible, pero que corresponde al mismo tiempo al mundo inteligible, no es ya simplemente una cosa que se *conciba* de una manera indeterminada y problemática (como podia hacerlo por medio de la razon especulativa), sino una cosa determinada *relativamente á la ley* de su causalidad y á ser teóricamente *conocida*, y de este modo se da la realidad del mundo inteligible, *determinada* bajo el punto de vista práctico, y esta determinacion, que seria *trascendente* bajo el punto de vista teórico, es *inmanente* bajo el primer aspecto. No podemos hacer lo mismo relativamente á la segunda idea dinámica, es decir, á la idea de un sér *necesario*. No podemos elevarnos hasta ella partiendo de mundo sensible, sin el intermediario de la primera idea dinámica. En efecto, si quisiéramos intentarlo, necesitariamos atrevernos á dar un salto que nos alejaria de todo lo que nos es dado, y nos tras-

portaria á un mundo del que nada conocemos, y en el que no podríamos hallar la relacion de este sér inteligible con el mundo sensible, (puesto que el sér necesario seria conocido como dado *fuera de nosotros*), miéntras que aquel, como se echa claramente de ver, es completamente posible con relacion á *nuestro propio* sujeto, en cuanto se reconoce á sí mismo, *por una parte*, determinado, como sér inteligible (en virtud de la libertad), por la ley moral, y, *por otra*, obrando en el mundo sensible con arreglo á esta determinacion. El concepto de la libertad es el único que nos permite no buscar fuera de nosotros mismos lo incondicional é inteligible, por lo condicional y lo sensible; porque nuestra razon, que, por la ley práctica, es suprema é incondicional, se conoce á sí misma y conoce el sér que tiene conciencia de esta ley, (nuestra propia persona) como perteneciente al mundo puramente inteligible, y determina hasta el modo de su actividad bajo esta relacion. Compréndese, pues, por qué en toda la facultad de la razon no hay más que *la facultad práctica* que pueda trasportarnos fuera del mundo sensible, y suministrarnos conocimientos superiores á este órden, los cuales no pueden, por esto mismo, extenderse más que lo exactamente necesario al punto de vista práctico puro.

Séame permitido aprovechar esta ocasion para hacer notar una cosa de una vez para siempre, á saber: que todos los pasos que nos hace dar la razon pura en el campo práctico, en donde se deja á un lado toda especulacion sutil, corresponden,

sin embargo, exactamente y por sí mismos á todos los momentos de la crítica de la razon teórica como si se hubieran colocado con intencion para confirmar estos resultados. Esta exacta concordancia, que no es, en manera alguna, buscada, sino que se ofrece por sí misma (como podemos convencernos de ello, por poco que queramos adelantar las investigaciones morales hácia sus principios) entre las proposiciones más importantes de la razon práctica y las notas, con frecuencia sutiles é inútiles en apariencia, de la crítica de la razon especulativa, causa de sorpresa y extrañeza, y confirma esta máxima ya reconocida y ensalzada por otros: que en toda investigacion científica, es necesario proseguir tranquilamente su camino con toda la fidelidad y sinceridad posibles, sin ocuparse de los obstáculos que pudieran encontrarse, ni pensar más que en una cosa, esto es, en ejecutarla por sí misma, en cuanto sea posible, de una manera exacta y completa. Una larga experiencia me ha convencido de que aquello que en medio de una investigacion, me habia parecido dudoso, comparado con otras doctrinas extrañas, cuando despreciaba esta consideracion y sólo me ocupaba de mi investigacion, hasta terminarla, concluia ésta por ponerse perfectamente de acuerdo con lo que habia yo encontrado naturalmente, sin tener en cuenta estas doctrinas, sin parcialidad y sin amor á ellas. Evitaríanse los escritores muchos errores, y dejarian de perder mucho trabajo si pudieran resolverse á ser más sinceros en sus investigaciones.