

ñalado la línea que las separa, encargando con solícitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vagas que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen, y columbra la inmensidad de su destino.

CAPÍTULO IX.

OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS.

55. Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consideran como la mas digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás: por

el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

56. Es de notar que en esta parte, Kant se halla en oposicion, no solo con los escolásticos propiamente dichos, sino tambien con todos los metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sobre este particular, los escolásticos tienen en su favor á Platon, Aristóteles, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibnitz.

57. La trascendencia de estas cuestiones, no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad mas allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aqui cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental de las consecuencias á que se llega, segun el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones dependen la conservacion de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al origen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo de unos mismos hechos se pueda llegar á resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposicion clara de las doctrinas opuestas.

58. Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede haber

ninguna duda : es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas no en cuanto á la existencia del mismo.

59. La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensación, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformación de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensación: facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el orden sensible del intelectual.

60. Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el orden sensible, no solo como distinto, sino tambien como separado del orden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece que el orden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emboten su actividad ó la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un orden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageración en los tiempos modernos, por el autor de la *Investigación de la verdad*. La otra ramificación de dicha escuela, aunque admite el orden intelectual puro, no cree que se le

contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

61. La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el orden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

62. Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes sensible é intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencia reciprocas, tiene por principio fundamental que el origen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

63. Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta el que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del orden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo que en

el entendimiento hay algo realmente; lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no solo materiales sino también inmateriales. Las ideas del orden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstracción y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad, fuera del orden sensible.

64. En esta explicación del orden intelectual puro están acordes los metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de atribuir a las ideas un valor objetivo real, y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad, independientemente de los fenómenos sensibles. Estas escuelas, si bien discorren en cuanto al origen de las ideas, convienen en lo tocante a la realidad y valor de las mismas.

65. Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un orden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuición sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que a nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena, por decirlo así, con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden a nada, ni pueden tener más uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradicción, pero sin que jamás puedan dar ningún resultado.

« El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *a priori*, no puede emplear sus conceptos sino empí-

ricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con convicción, trae las más graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere a las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico se refiere a los solos fenómenos, es decir, a los objetos de una experiencia posible; por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera; sin este objeto carece de sentido, no contiene nada, aunque pueda encerrar la función lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado a su concepto sino en la intuición; y aunque una intuición pura sea posible *a priori* antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuición empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean *a priori*, se refieren no obstante a intuiciones empíricas, es decir, a datos de la experiencia posible. *De otro modo no tienen ningún valor objetivo, no son más que un verdadero juego ya de la imaginación ya del entendimiento, con las representaciones respectivas de una u otra de estas facultades.*

« Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin atenernos a las condiciones de la sensibilidad, por consiguiente a la forma de los fenómenos; condiciones a las cuales deben restringirse estas categorías, como

á su *único* objeto. Si esta condicion desaparece, desaparecerá también *todo valor, todo sentido*, esto es, toda relacion al objeto, y con ningun ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos.

« Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, si se las toma como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la función lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.

« Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento no pueden *jamás tener un uso trascendental*, y si únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren á los objetos de los sentidos, sino cuando los sentidos están en relacion con las condiciones generales de una experiencia posible; *pero jamás á las cosas en general*, sin relacion á la manera con que nosotros las podemos percibir. » (Lógica trascendental, lib. 2, cap. 3.)

66. Asi destruye Kant toda la ciencia metafisica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas mas fundamentales, mas preciosas, mas sagradas, del espíritu humano. Segun él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los limites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuición sensible. Los prin-

cipios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico, se reducen á formas vacías, á palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el origen de las cosas, nada vale á los ojos del filósofo alemán: « estos principios, dice, son simplemente principios de la exposicion de los fenómenos; y el nombre *fastuoso de una ontología* que pretende dar un conocimiento sintético *a priori* de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo, *el principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de simple *analítica del entendimiento puro*. »

67. Dificilmente se puede encontrar doctrina mas dañosa: ¿ qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿ á qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas mas fundamentales y sus principios mas elevados no tienen ningun valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es mas para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones, y se envanece con creaciones imaginarias á las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y sólo sabemos lo que nos *aparece*. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el germen de las mayores

extravagancias y de los mas funestos errores. El es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

68. Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo alemán, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el orden de materias, establecer mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance, y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que á los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofia puede presentarse á la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar á su adversario, sino que ha de pretender á fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones; desean una doctrina que sustituya á lo impugnado; quien impugna niega; y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permitaseme esta breve digresion, que estoy lejos

de tener por inútil: á la vista de la trascendencia de los errores del filósofo alemán he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse á ese diluvio de errores que amenazan una inundacion en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora; pero abunden las doctrinas positivas: en la extensa linea en que despliega el error sus ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilizacion y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

 CAPÍTULO X.

LA INTUICION SENSIBLE.

69. ¿En qué consiste la intuicion? La intuicion propiamente dicha, es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: asi lo indica la significacion latina del nombre, el cual se deriva del verbo *intueri*, mirar una cosa que se tiene presente.

70. La intuicion no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afeccion y el objeto que la causa. No quiero decir que semejante distincion haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de referir á un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas á ningun objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera

intuición : esta parece envolver el ejercicio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuición no siempre ha de ser externo ; puede ser una de las afecciones ó acciones del alma objetivadas por un acto de reflexión.

71. Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto ; puesto que percibiendo la extensión misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relación á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extensión, no la perciben directamente ; y por tanto si estuviesen solos, tendrían mas de afectivo, que de intuitivo : esto es, que el alma sería afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexión, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaría, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habría verdadera intuición : porque esta no existiría ni para los sentidos, que permanecerían ajenos á las combinaciones reflexivas ; ni para el entendimiento, que conocería la causa de las sensaciones, no por intuición, sino por discurso.

72. De esto se infiere que no toda sensación es intuición ; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la producción imaginaria también, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es menester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexión, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias,

por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un objeto, como las sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna se halla del todo abandonada á si misma, sin el auxilio de la reflexión, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexión.

73. La causa de que la sensibilidad entregada á si misma, objective todas sus impresiones, se halla en que siendo una facultad no reflexiva, no puede distinguir entre la afección procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparación, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara : de donde resulta, que cuando el sujeto no hace mas que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir la existencia ó la falta del orden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado : lo que no se halla en este, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte ; por lo cual se echa de ver que abandonada á si misma, objetivará su impresión, se creará siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

74. Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serían siempre intuitivas, esto es, se referirían siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexión ; mientras que otras no lo serían jamás, si estuviesen separadas de la reflexión, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por

su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

75. Cuando digo que algunas sensaciones no serian intuitivas si no las acompañase la reflexion, no quiero dar á entender que el hombre las refiera á un objeto, previa la reflexion explicita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (V. lib. II y III) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente á toda reflexion; solo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas, y en completo aislamiento, no se encuentra una relacion necesaria á un objeto como representado; y que probablemente, en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexion confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO.

76. Explicada la intuicion sensible, pasemos á la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra funcion que la de contemplarle; por esto se llama intuicion, de *intueri*, mirar.

77. Esta intuicion puede verificarse de dos maneras: ó presentandose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningun intermedio; ó bien con la intervencion de una idea ó representacion, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representacion, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podria verificar la union del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representacion que haga las veces del objeto; y por tanto no es indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata (1).

78. El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma, por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

(1) Véase lo dicho sobre la representacion, inteligibilidad inmediata, y representacion de causalidad y de idealidad en los capitulos X, XI, XII, XIII, del Libro 4º, de esta obra.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo, la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es; sin necesidad, ni aun posibilidad, de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual esta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante; el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuición intelectual puede unirse inmediatamente á la facultad perceptiva, ó bien presentarse por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo, podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen á las del hombre visto por sí mismo ó por un retrato. En ambos casos habria la intuición de la fisonomía, y no serian necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarlas.

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunion formaré idea del semblante que se me acaba de describir. A esta representación imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellas el concepto total representante del objeto.

79. Kant, en su *Crítica de la razón pura*, habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo; bien que sin explicar con entera claridad

los caracteres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea sin embargo que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo alemán; muchos siglos antes las habian conocido los teólogos; y no podía menos de ser así, cuando la distinción entre la intuición y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religión admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de Dios, aun en esta vida. El sagrado texto nos dice que podemos conocer á Dios por sus obras, que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles, que los cielos cuentan su gloria, y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos; que son inexcusables los que habiendo conocido á Dios de esta manera, no le glorificaron como debían; pero esta misma religión nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán á Dios de otro modo, cara á cara, viéndole tal como es. Hé aquí pues al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva á Dios procediendo de los efectos á la causa, y reuniendo en esta las ideas de sabiduría, de omnipotencia, de bondad, de santidad, de perfección infinita; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios, en que el Ser infinito se ofrecerá claramente á los ojos del espíritu no en un concepto elaborado por la razón, ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe, sino tal como es en sí propio, siendo un objeto dado inmediatamente á la facultad perceptiva, no un objeto encontrado por la fuerza discursiva, ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religión cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religión nos enseñase una distinción tan importante en la ciencia ideológica? y sin embargo esta distinción se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta quién es Dios, responde enumerando sus perfecciones y por consiguiente manifestando que le conoce; cuando a este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado, responde que para ver a Dios, etc.; hé aquí la distinción entre el conocimiento discursivo ó por conceptos, y el intuitivo; al primero se le llama simplemente *conocer*, al segundo *ver*.

CAPÍTULO XII.

EL SENSUALISMO DE KANT.

80. Kant asegura que mientras estamos en la presente vida solo tenemos intuición sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuición puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como por otra parte, según hemos visto ya (Cap. IX), Kant no atribuye ningún valor a los conceptos separados de la intuición, se infiere que el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista; y que el autor de la *Critica de la razon pura* y el del *Tratado de las sensaciones*, distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista. Si nuestro espíritu no tiene mas intuición que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras

no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de estas solo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas, que nada significan, que de ningún modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay mas que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido a tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

81. En efecto: en el sistema de la sensación trasformada se supone en el espíritu una fuerza trasformadora; pues de otro modo no sería posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensación; y hasta el título del sistema resultaría contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningún escrúpulo sensualista en admitir la *síntesis de la imaginación*, las relaciones de todas las intuiciones sensibles a la *unidad de la aperepción*, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu mas que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de transformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

82. Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo había dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el orden intelectual puro, vuelve a caer en el sistema de Condillac; sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicación ninguna fuera del orden sensible, no dicen nada mas de lo que enseñan

Condillac al analizar la generacion de las ideas, explicando como estas dimanar de la sensacion, por medio de trasformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaria sobre los nombres, no sobre las cosas: ningun sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Critica de la razon pura*, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista aleman. Seria de desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII.

EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELLECTUAL PURA.

83. No es verdad que el espiritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; asi como esos otros: *yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello*. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuicion sensible: son hechos de un orden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espiritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre si, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos

son presentados inmediatamente; los conocemos, no por discurso, sino por intuicion: luego no es verdad que la intuicion del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de si misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuicion.

84. Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacias que nada significan, sino en cuanto se refieren á una intuicion sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuicion sensible; y este algo lo percibimos nosotros, no por discurso sino por intuicion: luego á mas de la intuicion sensible, hay otra del orden intelectual puro.

La cuestion no está en si estos conceptos puros tienen ó no algun valor para hacernos conocer los objetos en si mismos; tratase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; asi lo atestigua la conciencia, asi lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuicion sensible y dichos conceptos.

85. Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior, es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espiritus no se presentan inmediatamente á nuestra percepcion, y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo; pero si bien se observa, en esa intuicion de nuestros fenómenos internos hallamos la representacion, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un orden superior. Aqui tenemos en cierto modo ideas-imagenes, pues que no cabe mejor imagen de un pensamiento que otro pensa-

miento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos á los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuición no inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imagen en un espejo.

86. La comunicacion de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia, intimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicacion con otro, el conocimiento que tiene aquel, de lo que pasa en este, no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuición, que aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento ó el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento ó afecto semejantes á los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no solo conocemos, sino que *vemos* la conciencia ajena: siendo á veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va á decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicacion. Así sucede cuando decimos: «comprendo perfectamente lo que V. piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

87. Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del orden sensible, hay conceptos no vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmite el conocimiento del orden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuición: pues que se reúnen todas las condicio-

nes necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacion de esta á un objeto determinado que nos afecta.

88. De esta análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que solo hay en nuestro espíritu intuiciones sensibles; así como la no existencia del problema del filósofo alemán sobre si es posible ó no que á otros espíritus les sean dados los objetos en una intuición diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos; puesto que la atenta observacion de los fenómenos internos y de la reciproca comunicacion de los espíritus, nos ha dado á conocer no solo la posibilidad sino tambien la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO DE LA INTUICION INTELLECTUAL.

89. Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuición que la sensible, no se inferiria que los conceptos del orden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se había entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podían referirse *inmediatamente* á un objeto determinado; pero á nadie se le había ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

90. Es cierto que las ideas generales por sí solas,