

tendement ne tire pas ses lois (a priori) de la nature, mais qu'il les lui impose (1).

§ 97.

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL Ó CRÍTICA DE LA RAZÓN,
SEGÚN KANT.

Después de afirmar que la cantidad, la substancia, el accidente, la causalidad, etc., que atribuimos á las cosas, no existen, al menos para nosotros, en sí mismas ó *a parte rei*, y sí sólo en nuestro entendimiento, Kant intenta probar que lo mismo sucede con respecto á las concepciones propias y peculiares de la razón, á las cuales da el nombre de *ideas*, para distinguirlas de las *categorías*, que corresponden á la razón como facultad del juicio.

Así como las categorías son las formas á que se subordinan, los moldes en que se agrupan y coordinan las representaciones sensibles, así también las ideas son como ciertos moldes más elevados, ciertas formas más puras en que se agrupan y coordinan las categorías ó nociones que constituyen los juicios. Juntando y aplicando á los actos internos las categorías de substancia y de causa, resulta la idea de *alma*; reuniendo y aplicando á los fenómenos externos las categorías de ser, substancia, totalidad, causa, unidad, resulta la idea de *Dios*; de manera que las ideas y la

(1) «Les catégories, escribe en otra parte, constituent des concepts qui prescrivent des lois *a priori* aux phénomènes, et par eux à la nature.»

razón á la cual deben su origen, son cosas esencialmente sintéticas, al paso que las categorías son formas simples de suyo, aunque pueden apellidarse sintéticas con respecto á las intuiciones sensibles que les sirven de materia.

Estas síntesis *a priori* de la razón, ó sea las ideas de la razón pura, son formas vacías de realidad objetiva, lo mismo que las categorías, y con mayor razón aún que las categorías; porque éstas, al menos, se refieren á la experiencia y descansan inmediatamente, por decirlo así, en las representaciones é intuiciones de la sensibilidad, mientras que Dios, el alma, el universo, etc., como ideas absolutas de la razón pura, son independientes de la experiencia, y no reciben contenido alguno de la sensibilidad. Por esta razón las *ideas*, en cuanto distintas y superiores á las categorías y puestas fuera de toda experiencia, constituyen el mundo inteligible, pero puramente subjetivo; porque no sabemos ni podemos saber nada acerca de la realidad objetiva de semejantes ideas, ó sea acerca de la existencia real de los seres puramente inteligibles por ellas representados (*nous ne savons absolument rien de positif de ces êtres intelligibles purs, nous n'en pouvons rien savoir*), tanto más, cuanto que no dicen relación á la experiencia, ni son seres sensibles, lo cual bastaría para quitar todo valor real y subjetivo á semejantes ideas: *aussitôt qu'on en sort* (de l'expérience possible), *ces notions n'ont plus le moindre valeur*.

Téngase presente, sin embargo, que cuando decimos que las ideas de la razón pura son independientes de la experiencia, y no reciben contenido alguno de la sensibilidad, debe entenderse esto en el sentido de que

sólo presuponen la experiencia y las intuiciones sensibles de una manera remota é indirecta, y no de una manera inmediata, como las categorías ó conceptos del entendimiento, los cuales, aunque considerados en sí mismos y en su origen, son apriorísticos, se refieren y aplican á las intuiciones sensibles de una manera inmediata; y en este sentido, el entendimiento puede apellidarse empírico en contraposición á la razón pura, la cual, por su propia naturaleza, en virtud de su propia organización, tiende espontáneamente á la totalidad, ó sea á sistematizar y encerrar la pluralidad de los seres en la unidad. De aquí las ideas de *alma*, *universo*, *Dios*, ideas fundamentales de la razón pura, en las cuales vienen á concentrarse y unificarse las sensaciones, todas las intuiciones sensibles, las categorías del entendimiento, no porque estas cosas constituyan el contenido de las ideas de la razón pura, sino porque estas ideas presuponen naturalmente el ejercicio y funciones de la sensibilidad y del entendimiento. Por lo demás, estas tres ideas fundamentales, no solamente son apriorísticas, sino que son la expresión de la tendencia innata de las facultades intelectuales á la unidad y á la universalidad. Con lo cual dicho se está que son formas meramente subjetivas, y que no hay derecho alguno para atribuirles existencia ó realidad objetiva. Y el autor de la *Crítica de la razón pura* es lógico al negar objetividad real á las ideas de la razón pura, toda vez que la había negado de antemano á las categorías del entendimiento, las cuales se hallan más cerca de la experiencia y de las intuiciones sensibles.

Resulta de lo expuesto en los cuatro párrafos anteriores que el fondo substancial de la *Crítica de la razón*

pura, como concepción filosófica y relativamente original, puede resumirse en las siguientes conclusiones:

1.º En el hombre deben admitirse tres facultades, fuerzas ó modos de conocer: la sensibilidad, el entendimiento, la razón.

2.º La sensibilidad comprende ó abraza las sensaciones como elemento *a posteriori* del conocimiento sensible, y las formas del espacio y del tiempo como elementos *a priori* del mismo.

3.º La asociación de estos dos elementos, ó, digamos mejor, la coordinación de las sensaciones y su reducción á unidad por medio del espacio y del tiempo como formas generales y *a priori* de la sensibilidad, constituyen las intuiciones sensibles por medio de las cuales conocemos los fenómenos externos é internos.

4.º Lo que son el espacio y el tiempo para la sensibilidad, son las categorías ó conceptos para el entendimiento, es decir, formas *a priori*, independientes de la experiencia, y cuya naturaleza y clasificación trae su origen y tiene su razón de ser en las formas del juicio como acto propio del entendimiento.

5.º Por medio del conocimiento sensible conocemos las cosas según aparecen (fenómenos), pero no según son en sí mismas.

6.º El conocimiento racional, ora pertenezca al entendimiento por medio de las categorías, ora pertenezca á la razón por medio de las ideas puras, nada nos dice acerca de la realidad objetiva de las cosas representadas en las categorías é ideas, ó sea acerca de la *cosa en sí*, la cual viene á ser para nosotros una *X* desconocida, un objeto colocado fuera de la esfera de la cognoscibilidad humana. Porque

una serie indefinida de causas y efectos sin llegar nunca á una primera. Por otra parte, puesto que el mundo es un conjunto de cosas contingentes, no exige una causa necesaria. Añádase á esto que, aun en la hipótesis de que se salve el abismo que existe entre lo contingente y lo necesario, de la existencia del mundo podrá inferirse la existencia de una causa necesaria, pero no la existencia de Dios, ó sea de un ser personal distinto del mundo, inteligente y creador libre del universo.

La prueba *físico-teológica* de la existencia de Dios como ser inteligente, libre, trascendente y creador *ex nihilo* del mundo, es también una prueba paralogística y carece de valor. Ciertamente que, á primera vista, la finalidad, el orden y la armonía que reina en el mundo y sus partes, parece que exigen la existencia de un ser con los atributos indicados; pero no sucede lo mismo cuando, mirando de cerca las cosas, reconoce la razón que de fenómenos sensibles no puede inferirse lógicamente la existencia de una causa suprasensible, cual se supone á Dios, y que de la existencia del orden y armonía de los seres podremos deducir la existencia de un ordenador ó arquitecto del universo, á la manera de Platón, pero no la existencia de un creador *ex nihilo*. Por otra parte, ¿quién nos asegura que el orden, armonía y la finalidad real ó aparente del universo, son la obra de una causa trascendente y no de una fuerza inmanente? ¿Por qué el Cosmos habrá de ser la obra de un obrero extracósmico, y no una realidad eterna, una substancia existente *a se* y necesaria?

Las pruebas en que se apoya la existencia del alma humana, como substancia distinta del cuerpo, lo

mismo que su inmaterialidad é inmortalidad, son igualmente paralogísticas. Cuando digo: la luna es un cuerpo opaco, hay aquí dos sujetos, el sujeto lógico, ó sea el *yo* que afirma el predicado del sujeto, y el sujeto físico, ó sea la luna, á la cual se refiere y conviene el predicado. Cuando la psicología antigua, y especialmente la cartesiana, pretende probar la existencia del alma como substancia y como ser distinto del cuerpo, comete un verdadero paralogismo; porque cuando dice: *yo pienso, luego soy* (substancia), confunde el *yo* como sujeto lógico, con el *yo* como sujeto físico, y atribuye á éste lo que sólo se verifica del primero. La afirmación *yo pienso*, es un juicio *a priori*, que precede y acompaña á todo acto del entendimiento como condición *sine qua non* de su ejercicio, á la manera que las intuiciones del espacio y del tiempo son condiciones *sine quibus non* del ejercicio de la sensibilidad; y así como esto no nos da derecho para decir que corresponden á objetos reales, así tampoco el *cogito* nos da derecho para afirmar el *yo* físico y psicológico, ni, por consiguiente, podemos deducir del mismo la substancialidad, la simplicidad, la inmortalidad y demás atributos, que en el caso de serlo, lo son del *yo* como sujeto psicológico-físico, y no del *yo* como sujeto lógico, único que conocemos y que va envuelto en el apotegma: *cogito, ergo sum*.

Añádase á lo dicho que, si bien la conciencia manifiesta en nosotros la existencia de sensaciones, de juicios, y, en general, del pensamiento, no nos revela ni prueba que estos actos pertenecen á una substancia distinta del cuerpo, independiente de éste y con atributos diferentes. No contento con esto, Kant hasta ad-

mite la posibilidad de que el sujeto del pensamiento sea el mundo material y externo, el *Etwas* exterior y desconocido que obra sobre los sentidos corporales y del cual proceden las impresiones y representaciones sensibles (*dieses Etwas könnte doch wohl zugleich das Subject der Gedanken sein*), idea que entraña el ser del materialismo contemporáneo, y que se halla muy en armonía con sus pretensiones.

Después de afirmar la impotencia de la razón humana para conocer con certeza y demostrar la existencia, naturaleza y los atributos de Dios y del alma, el fundador del criticismo nos presenta á esa razón sumida en contradicciones, al tratar de conocer y fijar la naturaleza y atributos del universo. De aquí sus cuatro *antinomias* fundamentales acerca del mundo, en relación con las cuatro categorías primitivas kantianas, cantidad, cualidad, relación, modalidad. Indicaremos algunas de ellas, para que sirvan de ejemplo.

a) Primera antinomia.

La razón nos dice, por un lado, que la duración del universo es finita, porque el momento ó instante presente es imposible, si se le supone precedido por una serie infinita, sin contar que en esta última hipótesis habria una duración infinita (la de hoy) menor que otra también infinita, cual sería la de mañana. Por otro lado, la misma razón nos dice que la duración del universo debe ser infinita; porque, de lo contrario, sería preciso concebir con anterioridad al mundo una duración vacía ó sin cosa que dure, lo cual es imposible, y además supone que la nada precedió al mundo, cosa no menos contradictoria é imposible, porque, como decían los antiguos, *ex nihilo nihil*.

Igual antinomia encontramos en el universo considerado en el *espacio*, ó sea por parte de su extensión continua. Por una parte, esta extensión debe ser limitada, porque el universo es un todo compuesto de partes con extensión determinada y finita, y claro es que extensiones determinadas y partes finitas no pueden componer un todo infinito. Por otro lado, la extensión del mundo, ó al menos el espacio que ocupa, debe ser infinito, porque, de lo contrario, habría un espacio vacío, puesto que fuera y al lado del mundo concebimos siempre espacio sin límites.

b) Antinomia segunda.

El universo, considerado por parte de la cualidad, presenta también tesis contradictorias. Los primeros elementos de un todo deben ser simples é indivisibles, porque, de no serlo, no serían los ~~primarios~~ *primarios* elementos: siendo, pues, el universo un todo, debe constar de átomos simples. Pero á esta tesis se opone la divisibilidad infinita de la materia; porque si esta es divisible *in infinitum*, el universo lo es *a fortiori*, y, en todo caso, nunca se podrá llegar á elementos absolutamente simples y verdaderamente primitivos.

c) Antinomia tercera.

La razón nos dice que todos los fenómenos del universo se realizan con sujeción á leyes necesarias y fatales, de manera que el fenómeno A es resultado necesario del fenómeno B, éste del fenómeno ó causa C, etc.

Si se supone infinita la serie de causas necesarias para la producción del fenómeno A, éste no tendría lugar (*infinitum non potest pertransiri*): luego es preciso llegar en esta serie á una causa primera que no sea de-

terminada ó necesitada por otra, ó, lo que es lo mismo, á una causa *libre*, superior é independiente de la colección de causas necesarias. Pero esta tesis es anulada por la antítesis siguiente: la existencia de una causa libre implica contradicción. Esta causa libre que se supone y admite para explicar la serie de los fenómenos necesarios del universo, debe preexistir á sus efectos, y entraña, por consiguiente, dos momentos, dos estados; el momento A, en que no produce el efecto primero, y el momento B, en que comienza á producir: luego es necesario, ó suponer otra causa que determine la transición del estado A al estado B, ó admitir dos estados sucesivos, sin señalar causa de su existencia y diferencia.

Tanto en estas antinomias como en la cuarta, que se refiere á la categoría de modalidad, el autor de la *Crítica de la razón pura* muestra un escaso conocimiento de las leyes del raciocinio, y no escasa impracticidad de ideas. No se necesita reflexionar mucho para descubrir que sus famosas antinomias se fundan, en su mayor parte, ya en la confusión del pensamiento puro con las representaciones de la imaginación (antinomia de la cantidad), ya en la amalgama y confusión de las partes físicas con las partes matemáticas, y de la divisibilidad indefinida con la infinita (antinomia de la cualidad), ya finalmente en la inexactitud de ideas acerca de Dios como acto puro, y de sus atributos, y acerca también de la creación como acción libre *ad extra* (antinomias de relación y modalidad) en sus relaciones con el universo, como ser finito y contingente. En realidad, las antinomias de Kant desdicen de la profundidad y penetración de su genio, y sólo se conciben

y explican por el afán de establecer *a posteriori* y corroborar con ejemplos su gran tesis escéptico-idealista.

§ 99.

FILOSOFÍA MORAL DE KANT.

La Filosofía moral de Kant, contenida en la *Crítica de la razón práctica* y en sus *Principios metafísicos de la moral*, representa una especie de reacción contra la tesis crítico-idealista de su Filosofía especulativa. Si el amor de la verdad le indujo á marchar por caminos nuevos, pero extraviados, que le arrastraron á conclusiones esencialmente escépticas, la pasión de la libertad le indujo á emplear toda la sagacidad de su talento para poner á salvo la idea y existencia real de la libertad humana.

Así como el punto de partida de la *Crítica de la razón pura* es la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional, así también puede decirse que la concepción de la *Crítica de la razón práctica* tiene por base general la distinción, si se quiere, la oposición relativa entre las inclinaciones (*Trieb*) naturales y deseos sensibles (*sinnliche Begehren*) de un lado, y la ley racional (*Vernunftgesetz*) ó moral de otro. Kant, en efecto, después de decir que fin es «un objeto, en virtud de cuya representación el libre albedrío se determina á realizarlo por medio de una acción», añade que el hombre puede proponerse realizar con sus acciones, ó la felicidad sensible (la satisfacción de la gula, lujuria, ambición y de las demás pasiones de la sen-