

teles, cada uno de los elementos no existe separadamente, son puras potencialidades, la síntesis constituye la realidad; para el segundo, las formas puras son simples posibilidades del conocimiento, y la materia, es decir, los fenómenos empíricos no son nada por sí solos en orden al conocimiento hasta no haber sido vaciados en las formas mentales. Establece Aristóteles una jerarquía de formas subordinadas en la naturaleza, así la sensibilidad del animal es forma superior que relaciona las funciones fisiológicas de la vida orgánica; ésta á su vez sintetiza los elementos orgánicos, los cuales á su vez dan unidad á los elementos químicos. En Kant hay igualmente una jerarquía de formas que se contienen unas en otras. Los fenómenos empíricos reciben las formas de espacio y tiempo, constituyendo las intuiciones sensibles, estas intuiciones pasan á ser materia de las formas superiores, primero de los esquemas generales de la imaginación y después de las categorías, y éstas á su vez se sintetizan en las formas de la razón; y por último, cerrando la llave de este edificio de formas y subformas, está la unidad absoluta de la inteligencia, del yo, que subsume toda forma de conocimiento en una unidad transcendental y absoluta. ¿Cómo en esta unidad absoluta se contienen todas las formas inferiores? De un modo semejante á como las diversas formas de un sér real, de un vegetal por ejemplo, estaban contenidas en el germen y han ido apareciendo por evolución ontogénica. El germen contiene en sí de un modo potencial las formas general y particulares del organismo, cuyo desarrollo no consiste más que en la absorción y asimilación de elementos materiales adaptados á aquellas formas que van tomando realidad; el sér no produce los materiales que toma del exterior, sólo produce las formas que relacionan y sintetizan los elementos. Así, cada especie vegetal crea en los elementos asimilados formas especiales y determinadas de hojas, flores y frutos, y la forma general del organismo. De manera análoga en la teoría de Kant el espíritu *a priori* sólo parece contener las formas del conocimiento en estado po-

tencial, al contacto de la materia del conocimiento, ó sea de las impresiones de la sensibilidad, va organizándola en síntesis cada vez más íntimas y más generales, dándoles una forma consciente que ya poseía en sí mismo virtualmente, como la planta va dando forma real á los elementos asimilados, hasta constituir el organismo total del conocimiento. Si no hemos comprendido mal el pensamiento de Kant, tal debe ser la interpretación psicológica de las categorías cuando las llama leyes del conocimiento; el espíritu no recibe del exterior más que la materia informe de los fenómenos empíricos, su propia función es la de relacionar estos fenómenos en síntesis generales conforme á ciertas normas de su actividad predeterminadas en su naturaleza. ¿Hay alguna correspondencia entre estas leyes del pensamiento y las leyes objetivas de la realidad? Esto es lo que no podemos saber; la inteligencia en el ejercicio del pensamiento no sale ni puede salir de sí misma; ella se determina á sí misma y desenvuelve su actividad en conformidad con sus propias leyes.

7.—¿Cómo se verifica la síntesis de la inteligencia y de la sensibilidad? Toda la teoría de Kant estriba en la distinción radical de estas dos facultades, é inspirado también en los escolásticos, ha hecho resaltar los caracteres opuestos, contradictorios de una y otra. Hume y los empiristas habían hecho de la inteligencia una forma de la sensibilidad. Descartes incluyó la sensibilidad entre los modos del pensamiento; Kant abrió un abismo entre las dos, y contra el testimonio evidente de la conciencia, que no obstante sus diferencias irreductibles, acusa la unión fundamental en el sujeto y en el objeto, hizo imposible toda comunicación mutua. La conciencia empírica, la sensibilidad es pura receptividad, tiene por objeto los fenómenos contingentes, mudables, informes, sin unidad de ninguna clase; esta materia, desprovista de toda forma, tiene su origen en una causa desconocida: sólo sabemos que en ella el espíritu se halla

meramente pasivo; sentimos los fenómenos en nosotros, pero no los producimos nosotros. La conciencia trascendental, el entendimiento, es pura espontaneidad; tiene por objeto las formas universales y necesarias que saca de sí mismo por su propia actividad sin la intervención de ninguna causa extraña, y que aplica á manera de leyes unificadoras á las intuiciones sensibles para transformarlas en conceptos. ¿Pero cómo verificar la aplicación de las categorías á las intuiciones sensibles? ¿Cómo concebir la síntesis entre dos términos que nada tienen de común, si por otra parte se niega su unificación en el objeto, puesto que las categorías carecen de objeto, y en el sujeto substancial ó en una energía fundamental origen común de las dos facultades, puesto que para Kant el alma-substancia es una incógnita que traspasa los límites de lo cognoscible? Kant ha intentado resolver el problema, pero, como dice P. Janet, «este problema subsiste siempre, y no encuentra solución en la filosofía kantiana» (1). Y lo ha resuelto buscando un tercer término que sirva de enlace á los dos extremos incompatibles, este término es la imaginación. La imaginación tiene dos funciones: productora de formas (esquemas transcendentales), y reproductora de las impresiones sensibles; la primera pertenece al entendimiento, la segunda á la sensibilidad. Pero ¿es esta una solución? ¿no es dejar el problema en el mismo estado que antes? Dos términos heterogéneos y contradictorios en sí mismos, ¿pueden hacerse homogéneos é identificarse en un tercero?

Pero aun en el supuesto de que no hubiera imposibilidad manifiesta de enlazar los elementos *a priori* y los datos empíricos, esta síntesis es inexplicable en la teoría de Kant. Esta síntesis no está determinada por la sensibilidad, sino que la hace *a priori* la inteligencia de una manera ciega, fatal y necesaria, sin percibir las razones de la síntesis; ella

(1) P. Janet: *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, vol. II, página 225.

crea, sacándolas de su fondo subjetivo, las categorías y las relaciones de las cosas para aplicarlas á las cosas mismas sin discernimiento y de un modo inconsciente. ¿Por qué á determinados fenómenos de la sensibilidad aplica la categoría de causa y no la de substancia ú otra cualquiera? No hay razón ninguna; la inteligencia verifica las síntesis sin saber por qué las hace. Además de ciego, es el conocimiento de la inteligencia necesariamente falso. Esta, en efecto, establece, con la aplicación de las categorías, relaciones entre los fenómenos que no existen en ellos mismos, y nos presenta como enlace necesario lo que en las intuiciones de la sensibilidad es accidental y contingente. Así la inteligencia nos presenta como enlazados necesariamente por el principio de causalidad, fenómenos que son simple sucesión accidental en el tiempo, y por el de substancialidad lo que sólo es permanencia de fenómenos en el espacio. En el sistema de Kant, dice P. Janet, es imposible relacionar las funciones de la sensibilidad con las de la inteligencia. La sensibilidad permanece esencialmente una facultad pasiva, una receptividad que lo recibe todo de fuera, mientras que el entendimiento es una actividad que saca de sí mismo sus categorías, para aplicarlas á los fenómenos de la sensibilidad. El entendimiento no puede producir los objetos por un acto creador como lo haría un entendimiento divino; él los construye, pero con la ayuda de los datos de la sensibilidad; de aquí el problema: ¿cómo la sensibilidad se conforma con el entendimiento y se adapta á sus leyes? Poco importa que las dos facultades sean ó no de un mismo sujeto si tienen una función esencialmente diferente: la una que aporta la regla, la ley; la otra el dato, lo real, la materia del conocimiento.

¿Y cómo esta materia se deja dominar por las leyes del sujeto? ¿Cómo y por qué, si el entendimiento no es en algún modo pasivo, si no está determinado por los datos objetivos de la sensibilidad, el orden de las sensaciones es la reproducción del plan lógico determinado por el espíritu? ¿Cuál es el poder misterioso que hace nacer las sensaciones

á medida que nuestro espíritu las exige según sus propias leyes? Las leyes racionales de nuestro espíritu exigen, por ejemplo, que tal planeta esté situado en el cielo en tal lugar y en tal momento del tiempo; ¿y por qué misterio la sensibilidad hace surgir en nosotros la sensación de un planeta, precisamente en el momento y lugar fijado *a priori* por el entendimiento? El problema de la concordancia entre el *a priori* y el *a posteriori*, ó sea entre las categorías del entendimiento y los fenómenos de la sensibilidad, «es un problema que subsiste siempre y que no encuentra solución en la filosofía kantiana» (1).

8.—Dejando ahora aparte el carácter subjetivista de la teoría kantiana, con sus formas, categorías y leyes *a priori*, en las que la conciencia nos engaña siempre y necesariamente, puesto que por constitución natural nos hace ver en los objetos lo que no hay en ellos realmente, el filósofo de Königsberg no consiguió el fin propuesto cual era legitimar, contra el empirismo de Hume, el carácter universal, necesario y absoluto del pensamiento. No hallando en los fenómenos de experiencia sensible, donde todo es movedizo y contingente, base suficiente para construir sobre ellos el pensamiento con sus caracteres propios, creyó necesario construirle exclusivamente sobre la actividad del espíritu. ¿Pero acaso los fenómenos del espíritu, producto de sus actividades, son, en cuanto realidades ó actos psicológicos, menos contingentes y mudables que los de la naturaleza? ¿Acaso todo el contenido de la conciencia, tanto sensible como intelectual, los conceptos, juicios y razonamientos y las supuestas formas *a priori*, aunque lógicamente representen lo universal y necesario, dejan de ser psicológicamente en cuantos hechos de conciencia, tan movedizos, fugaces y pasajeros como los demás fenómenos naturales? Si lo uni-

(1) Pablo Janet: *Principes de Métaph. et de Psyc.*, págs. 292-293. —París, 1897.

versal y necesario no puede existir en modo alguno en las cosas, no hay razón para que pueda ser atributo y constitutivo esencial de nuestra conciencia. Porque no hay una razón impersonal que sea universal á todos los hombres; sólo hay razones particulares de los individuos, comunicables de unos á otros; cada conciencia y cada fenómeno subjetivo tiene su sér propio incommunicable, como cada sér y cada fenómeno de la naturaleza tiene su realidad individual incommunicable. La universalidad y necesidad que entraña el pensamiento no son en cuanto éste es fenómeno subjetivo, sino en cuanto es acto representativo de objetos; suprimáanse estos objetos del pensamiento, como hace Kant, ó quitense de ellos todo fundamento posible de universalidad y necesidad, y no queda otro recurso que establecerle en el aspecto subjetivo variable de la conciencia. Es cierto; hay una experiencia ó, mejor dicho, una parte de la experiencia en que todo es contingente y variable; pero esta experiencia de los sentidos no es toda la experiencia; hay además de la intuición sensible, la intuición de la conciencia racional, que ve en lo contingente percibido por los sentidos lo permanente y necesario, en el fondo de lo que aparece, lo que es, puede y debe ser. La figura de un triángulo sólo dice á la vista lo que es ese triángulo particular; la inteligencia ve que no sólo es así, sino sus propiedades realizables indefinidamente, y que son de tal manera y no pueden ser de otra; esto es, en lo contingente de la experiencia sensible tiene intuición de lo universal y necesario. Porque en el fondo de todas las cosas y de toda experiencia contingentes é individuales palpita siempre lo necesario y universal; y en este mundo objetivo de la experiencia es donde la inteligencia descubre los caracteres de su pensamiento, no los saca del fondo subjetivo de su propia naturaleza, como pensaba Kant. En efecto: nuestros conceptos y nuestros juicios, aun los más universales y absolutos, se enlazan siempre con algún objeto de experiencia, nacen y reviven con la experiencia, y son aplicables y realizables en la misma experiencia. No hay un

muro de separación absoluta entre lo necesario y lo contingente, entre lo universal y lo individual; son dos aspectos diversos que, sin identificarse, se funden en una sola y misma realidad, como el sér ó la esencia de las cosas se funde con sus modos particulares y accidentales de existir.

9.—Por último, el sistema apriorístico de Kant está en abierta oposición con el testimonio de la conciencia psicológica. La necesidad y universalidad de los conceptos y juicios proceden, según él, de una *tendencia puramente subjetiva*, sin equivalencia en el orden real; las categorías de causa, substancia, relación etc., y las formas de tiempo y espacio son modalidades del espíritu, no de los objetos; pero y entonces, ¿cómo se explica que todo esto aparezca á la conciencia, no como modos propios subjetivos, sino de objetos que se sitúan frente á la actividad de la conciencia y en oposición á ella? Porque es natural que si realmente son creaciones ó preformaciones de la inteligencia, aparecieran como tales y no como modos objetivos. ¿Cómo se verifica esta transposición de aparecer lo que es creación y modo de la conciencia, como modos representativos de objetos situados fuera de ella? ¿Por qué hemos de pensar las cosas bajo forma de espacio y tiempo, de objetividad, causalidad y relación, etc., si en las cosas nada hay que á tales conceptos corresponda? ¿No es bien extraño que la naturaleza nos haya dado un instrumento útil solamente para fabricar ilusiones? La explicación de que así está constituido nuestro espíritu, es la razón de la sin razón, y Kant no puede dar otra.

La razón vive fuera de la realidad y en perpetuo y necesario engaño, es un instrumento inútil, porque no nos da á conocer la verdad, y perjudicial, porque nos hace vivir en perpetua ilusión, cuando nos presenta como formas y verdades reales y objetivas, independientes de ella misma, las que sólo son leyes de nuestro espíritu, asociaciones ciegas y espontáneas que radican en el fondo de nuestra concien-

cia, sin fundamento en las cosas reales. De donde se sigue que no hay principios ni leyes de las ciencias experimentales, ni matemáticas, ni filosóficas, ni morales; todos esos principios y leyes que creemos ser de las cosas y que aplicamos á las cosas, son modos exclusivos de la conciencia, que ésta nos presenta como modos de la realidad, pero sin que efectivamente tengan relación con ésta. Lo que es verdadero para uno puede ser falso para otro, porque depende de las disposiciones subjetivas de cada individuo, ó mejor dicho, nada hay verdadero ni falso; estas son denominaciones equivocadas del sentido común, derivadas del realismo inconsciente y vulgar, que supone la posibilidad de conformarse el espíritu á las cosas, y de conocerlas como son; pero no son las cosas la medida de la inteligencia en el conocimiento de lo verdadero, sino que la inteligencia es la medida de las cosas; la verdad no es lo que es, según las leyes de la realidad, sino lo que aparece según las leyes de la inteligencia; nosotros creamos la verdad, no la percibimos. «Si el kantismo es verdadero, exclama Piat, cerremos nuestros libros, cesemos de ahondar en los misterios de la naturaleza; estamos condenados por el autor de nuestro sér á no poder jamás salir de nuestro pensamiento, á girar eternamente en el círculo de sus ideas, incomunicados con el mundo real; la razón es una prisionera, y desde su prisión, donde se agitan sin cesar sombras que no son otra cosa que ella misma, no podrá levantar el vuelo hasta donde brilla el sol de la realidad (1).»

En resumen: la teoría de Kant tiene una base cierta, acorde con los datos de la experiencia psicológica: la oposición de las representaciones de la sensibilidad y de los conceptos de la inteligencia, y la intervención armónica de unas y otros en la formación del conocimiento humano. El error está en la manera de explicar esta síntesis, poniendo condiciones que la hacen imposible; como son la actividad pura

(1) C. Piat: *L'idée, ou critique du kantisme*, pág. 118. Paris, 1901.

de la inteligencia y la pura pasividad de la sensibilidad. En los fenómenos de la sensibilidad, como en la naturaleza que los produce, todo es informe, incoherente y mudable: las formas, las leyes que los unen, los conceptos, los produce por sí sola la actividad de la inteligencia, sin correspondencia alguna en la sensibilidad, ni por consiguiente, en las cosas. De donde se sigue la imposibilidad de pasar de los conceptos de la inteligencia á los objetos existentes fuera de ella; todo debe ser subjetivo, aun los datos de la sensibilidad, en la teoría kantiana. Son subjetivos los conceptos de la razón y del entendimiento, lo son igualmente las formas cuantitativas generales de espacio y tiempo de la sensibilidad, lo son también las especiales cualitativas de color, sonido, etc. ¿Qué queda entonces en las representaciones y modos de la conciencia, que pueda lógicamente conducirnos al conocimiento de algo real fuera de ella? No queda más que el carácter pasivo de los fenómenos de la sensibilidad; puesto que se producen en nosotros y sin nosotros, deben proceder de una realidad desconocida exterior á nosotros; pero aun aquí es necesario emplear el concepto de causa, cuyo valor es puramente subjetivo. En conclusión: la razón humana no puede traspasar los límites de la propia conciencia, ni en el orden de los conceptos, ni en el de la experiencia; si hay algo fuera de nosotros, este algo será siempre una incógnita. Tiene razón Balmes: «*La Crítica de la razón pura* es la muerte de la razón; ésta se examina á sí misma para suicidarse.»

#### § IV.—Teoría instrumentalista de los conceptos

1.—El siglo XX ha comenzado por una revisión é interpretación nueva de los valores intelectuales, en el sentido de concebir la inteligencia más bien que como facultad representativa de la realidad, como instrumento de acción práctica. La idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual: W. James, al consignar este hecho, decía verdad. Ya se llamen *intuicionismo*, *inmanentismo*, *filosofía de la acción* en Francia; *pragmatismo* en América, *humanismo* en Inglaterra, *filosofía de los valores* en Alemania, todos tienden á dar á la inteligencia una finalidad práctica subordinada á los fines de la vida; todos representan una reacción contra los refinamientos intelectualistas, contra los idealismos abstractos y vacíos, y contra los naturalismos científicos, que alternativamente venían repartiéndose durante el siglo pasado el monopolio de la especulación filosófica.

La razón especulativa ha demostrado en sus continuos fracasos, en los resultados de su labor siempre escéptica y negativa, la incapacidad radical en que se halla para formar convicciones que den un sentido y orienten la vida humana; y sin convicciones, sin ideales esta vida carece de valor. Y es que la inteligencia se ha atribuido una función que no es la suya propia, y para la que no ha sido hecha; siendo por constitución natural, analítica y desorganizadora de la realidad y de la vida, no puede conocer la una sin caer en el escepticismo teórico, ni dirigir la segunda sin evitar el escepticismo práctico que es desorden y anarquía. Es necesario, por tanto, cambiar de procedimientos, y dejando la ruta seguida hasta aquí por todas las filosofías de encontrar la verdad y la dirección de la vida en la razón, buscarlas en la