

una obra fragmentaria y no puede ser utilizada para el fin más alto (que es siempre, solamente, el sistema de todos los fines); no me refiero aquí sólo á los fines prácticos, sino también al fin superior del uso especulativo de la razón.

Las ideas trascendentales expresan, pues, la determinación propia de la razón, á saber, como un principio de unidad sistemática del uso del entendimiento. Pero, si, por el contrario, se considera esta unidad del modo de conocer, como si pendiera del objeto del conocimiento; si, á ella, que, propiamente, es sólo *regulativa*, se la considera como *constitutiva* y se persuade uno de que se puede ampliar, considerablemente, por medio de estas ideas, el propio conocimiento, sobre toda experiencia posible, por consiguiente, de un modo trascendental, mientras que sirve solamente para traer la experiencia en sí misma lo más cerca posible de la totalidad, esto es, para no limitar su proceso por nada que no pertenezca á la experiencia, esto, constituye un mero error en el juicio de la determinación propia de nuestra razón y de sus principios, y una dialéctica que, en parte, confunde el uso experimental de la razón, en parte, la pone en contradicción consigo misma.

CONCLUSIÓN

De la determinación del límite de la razón pura.

§ 57

Después de las pruebas completamente claras que anteriormente hemos dado, sería absurdo que esperásemos conocer, de objeto alguno, más de lo que pertenece á la experiencia posible, ó que, aun de cosa alguna de la cual aceptamos que no es un objeto de experiencia posible, pretendiésemos el menor conocimiento para determinarla según su cualidad, tal como es en sí misma; pues ¿cómo queremos realizar esta determinación, puesto que, el tiempo, el espacio y todos los conceptos del entendimiento, pero aún más los conceptos obtenidos por la intuición empírica ó la observación en el mundo de los sentidos, no tienen ni pueden tener algún otro uso que el de hacer posible la mera experiencia, y si separamos esta condición de los puros conceptos del entendimiento, no determinan, en absoluto, concepto alguno, y no tienen, en general, significación alguna?

Pero, por una parte, sería todavía un absurdo mayor, que no admitiéramos cosa alguna en sí, ó que quisiéramos estimar nuestra experiencia

como el único modo de conocimiento posible de las cosas, por tanto, nuestra intuición en el espacio y el tiempo como la única intuición posible, pero nuestro entendimiento discursivo como el original de toda inteligencia posible, y que, por consiguiente, quisiéramos ver considerados los principios de la posibilidad de la experiencia como condiciones generales de las cosas en sí mismas.

Nuestros principios, que limitan el uso de la razón pura meramente á la experiencia posible, podrían, según eso, convertirse en trascendentes y considerar las limitaciones de nuestra razón como limitaciones de la posibilidad de las cosas mismas, cosa para la cual pueden servir, por ejemplo, los *Diálogos* de Hume, si no vela una crítica cuidadosa por los límites de nuestra razón en relación, también, á su uso empírico, y se pone un término á sus pretensiones. El escepticismo ha nacido al principio de la Metafísica y de su Dialéctica falta de policía. Primeramente declaraba, quizá sólo en provecho del uso experimental de la razón, como nulo é ilusorio todo lo que se eleva sobre él; pero, poco á poco, puesto que se descubrió que son los mismos principios *a priori* de los cuales se sirve en la experiencia, los que insensiblemente, y al parecer, con el mismo derecho, conducen más allá de lo que la experiencia alcanza, se comenzó á dudar de los principios mismos de la experiencia. Ahora bien, no hay peligro alguno en esto, pues el

entendimiento sano mantendrá aquí siempre sus derechos; pero, sin embargo, ha nacido una complicación especial en la ciencia, que no puede determinar hasta qué punto puede confiar en la razón, y por qué puede confiar hasta aquí y no más allá; pero esta complicación puede sólo ser remediada, y prevista toda recaída en el porvenir, por la determinación formal, sacada de principios, de los límites del uso de nuestra razón.

Es verdad que no podemos producir concepto alguno determinado, sobre toda experiencia posible, de lo que pueda ser la cosa en sí misma. Pero, sin embargo, no somos completamente libres de abstenernos por completo de la demanda relativa á la cosa en sí; pues la experiencia no satisface nunca del todo á la razón; nos aleja cada vez más de la contestación de la pregunta y no nos deja satisfechos respecto á la plena solución de la misma, como todo el mundo lo puede reconocer suficientemente en la Dialéctica de la razón pura que, precisamente en esto, tiene su buena base subjetiva. ¿Quién puede sufrir que llegemos desde la naturaleza de nuestra alma hasta la clara conciencia del sujeto y que logremos, igualmente, la convicción de que sus fenómenos no pueden ser explicados de un modo materialista, sin preguntar qué es el alma propiamente, y si no basta para responder concepto alguno de la experiencia, sin aceptar, en todo caso, solamente con este fin, un concepto de la razón (de un ser simple inmaterial), aunque no

podamos, en modo alguno, probar su realidad objetiva? ¿Quién se puede satisfacer con el nuevo conocimiento experimental en todos los problemas cosmológicos acerca de la duración y de la magnitud del mundo, de la libertad ó de la necesidad natural, puesto que, emprendámoslas como queramos, cada respuesta dada según las leyes de la experiencia, da nacimiento á otra nueva que requiere igualmente ser contestada, y, por lo cual, demuestra claramente la insuficiencia de todos los modos físicos de explicación para la tranquilidad de la razón? Finalmente, ¿quién no ve en la contingencia y en la dependencia generales de todo lo que puede ser pensado y aceptado según los principios de la experiencia, la imposibilidad de permanecer en ellos, y no se siente obligado, á pesar de todas las prohibiciones de perderse en ideas trascendentes, á buscar paz y tranquilidad, fuera de los conceptos que puede justificar por medio de la experiencia, en el concepto de un ser, la idea del cual, ciertamente, no puede ser comprendida en sí misma según la posibilidad, aunque tampoco puede ser contradicha, porque corresponde á un mero ser del entendimiento, pero sin la cual la razón debe permanecer siempre intranquila?

Los límites (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y le encierra; las limitaciones no necesitan otro tanto, sino que son meras negaciones que afectan á una cantidad, en

tanto que carece de totalidad absoluta. Pero, nuestra razón ve, por decirlo así, en torno suyo, un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque nunca pueda tener conceptos determinados de ellas y esté limitada solamente á los fenómenos.

En tanto que el conocimiento de la razón es homogéneo, no se puede concebir límite alguno determinado de él. En la Matemática y la Ciencia Natural reconoce, ciertamente, la razón humana, limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce, sin duda, que hay algo, fuera de ellas, adonde nunca puede llegar, pero no que puedan ser ellas mismas, en parte alguna, acabadas en su proceso interno. La ampliación de los conocimientos en la Matemática y la posibilidad de descubrimientos siempre nuevos llega hasta lo infinito; igualmente, el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes, por medio de la experiencia continua y de la unificación de las mismas por la razón. Pero las limitaciones no se pueden desconocer igualmente, pues la Matemática se refiere sólo á los *fenómenos*, y lo que no puede ser un objeto de la intuición sensible, como los conceptos de la Metafísica y de la Moral, está completamente fuera de su esfera y no puede nunca conducir á ello; pero tampoco necesita de tal cosa. Hay, pues, en estas ciencias, un proceso continuo y una aproximación, é igualmente, un punto ó línea de contacto. La Ciencia Natural no nos des-

cubrirá nunca lo interno de las cosas, esto es, aquello que no es fenómeno, aunque puede servir como principio superior de explicación de los fenómenos; pero no lo necesita tampoco para sus explicaciones físicas; mas, si se le ofreciera algo semejante, por otra parte (por ejemplo, influjo de los seres inmateriales), debe rechazarlo y no incorporarlo al proceso de su explicación, sino fundarla siempre solamente en lo que pertenece á la experiencia, como objeto de los sentidos, y puede ser puesto en conexión con nuestras observaciones reales, según las leyes de la experiencia.

Pero la Metafísica nos conduce á los límites en los ensayos dialécticos de la razón pura (que no deben ser emprendidos arbitraria ó petulantemente, sino á los cuales estimula la naturaleza de la razón pura); y las ideas trascendentales, precisamente porque de ellas no se puede prescindir, y porque, igualmente, jamás se dejan realizar, sirven, no sólo para mostrarnos verdaderamente los límites del uso puro de la razón, sino también el modo de determinarlos; y éste es también el fin y la utilidad de esta disposición natural de nuestra razón, de la cual ha nacido la Metafísica como su hijo favorito, cuya generación, como cualquier otra en el mundo, no hay que atribuirle á la casualidad arbitraria, sino á un germen originario, el cual está organizado sabiamente para los más altos fines. Pues la Metafísica nos es dada, quizá más que cualquiera otra

ciencia, por la naturaleza misma, según sus caracteres fundamentales, y no puede, en modo alguno, ser considerada como el producto de una elección arbitraria ó como la ampliación casual en el proceso de la experiencia (de la cual se separa completamente).

La razón, por todos sus conceptos y leyes del entendimiento, que le son suficientes para el uso empírico, por consiguiente, dentro del mundo de los sentidos, no siente con esto satisfacción alguna; pues, por cuestiones infinitas, que aparecen siempre de nuevo, es desposeída de toda esperanza de solución completa de las mismas. Las ideas trascendentales, que tienen por objeto esa totalidad, constituyen tales problemas de la razón. Ahora ve claramente, que, el mundo sensible, no puede contener esta totalidad, por consiguiente, tampoco todos aquellos conceptos que sirven sólo para el conocimiento de la misma: espacio y tiempo y todo lo que hemos citado bajo el nombre de conceptos puros del entendimiento. El mundo sensible no es más que una cadena de fenómenos enlazados según leyes generales; no tiene, pues, existencia alguna por sí, no es propiamente la cosa en sí misma y se refiere, pues, necesariamente, á aquello que contiene la base de estos fenómenos, á los seres que pueden ser reconocidos, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas. En el conocimiento de éstos puede sólo esperar la razón ver satisfechas sus exigencias de totalidad.

en el proceso de lo condicionado á sus condiciones.

Anteriormente (§ 33,34) hemos indicado las limitaciones de la razón respecto á todo conocimiento de meros seres del pensamiento; ahora, puesto que las ideas trascendentales nos hacen necesario el proceso hasta ellas y nos han conducido, igualmente, hasta el contacto del espacio pleno (de la experiencia) con el vacío (del cual nada podemos saber, del *noumenis*), podemos, también, determinar los límites de la razón pura; pues, en todos los límites hay también algo positivo (por ejemplo, la superficie es el límite del espacio corporal, aunque ella misma es un espacio; la línea es un espacio que constituye el límite de la superficie; el punto el límite de la línea, pero siempre también un lugar en el espacio), mientras que, por el contrario, las limitaciones contienen negociaciones puras. Las limitaciones, que indicamos en los párrafos citados, no son aún bastante, después que hemos encontrado que aún está dado algo sobre ellas (aunque jamás sea conocido lo que sea en sí mismo). Pues ahora se pregunta: ¿cómo procede la razón en este enlace de lo que conocemos con lo que no conocemos ni puede ser nunca conocido? Aquí hay un enlace real de lo conocido con lo totalmente desconocido (lo que siempre permanecerá tal), y si, en ella, lo desconocido tampoco hubiese de llegar, en modo alguno, á ser más conocido— como de hecho, tampoco es de esperar—,

debería, sin embargo, ser determinado y puesto en claro el concepto de este enlace.

Así, pues, debemos concebir un ser inmaterial, un mundo intelectual y un ser superior á todos (noumena puros), porque la razón, sólo en ellos como cosas en sí, encuentra la totalidad y la satisfacción que, en la deducción de los fenómenos, desde sus principios de la misma especie, no puede esperar nunca, y porque estos se refieren realmente á algo diferente de ellos (por tanto, por completo de distinta naturaleza), puesto que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma y, por tanto, la anuncian, ya pueda ó no ser conocida después.

Ahora bien, puesto que, estos seres del entendimiento, jamás los podemos reconocer según lo que puedan ser en sí mismos, esto es, determinadamente, pero los debemos, igualmente, aceptar en relación al mundo de los sentidos y enlazarlos con él por medio de la razón, podremos conocer, al menos, este enlace, por medio de tales conceptos, que expresan su relación con el mundo de los sentidos. Pues, si pensamos el ser del entendimiento solamente por meros conceptos del entendimiento, no pensamos por esto, verdaderamente, nada determinado, por consiguiente, nuestro concepto carece de significación; si le concebimos según propiedades tomadas del mundo de los sentidos, no es ya un ser del entendimiento, será concebido como un ser de los fenómenos y pertenecerá al mundo de los sentidos.

Tomemos un ejemplo del concepto del ser supremo.

El concepto deísta es un concepto puro de la razón, pero que sólo representa una cosa que contiene toda la realidad, sin poder determinar una sola realidad de ella, porque, para esto, debería ser tomado el ejemplo del mundo de los sentidos, en cuyo caso, me referiría solamente á un objeto de los sentidos, pero no á algo de naturaleza completamente diferente que no puede ser un objeto de ellos. Le atribuiría, pues, por ejemplo, entendimiento; pero yo no tengo concepto alguno de otro entendimiento que el que es como el mío, esto es, de un entendimiento al cual deberían ser dadas intuiciones por medio de los sentidos y que se ocupa en disponerlas bajo las reglas de la unidad de la conciencia. Pero, entonces, los elementos de mi concepto estarían siempre dados en los fenómenos; pero yo estaría obligado, precisamente por la insuficiencia de los fenómenos, á proceder, sobre ellos, á un concepto de un sér que no dependa para nada de los fenómenos, ó que esté enlazado con ellos como condición de su determinación. Pero, si separo el entendimiento de la sensibilidad para obtener un entendimiento puro, no queda más que la mera forma del pensamiento sin intuición, por lo cual sólo, no puedo reconocer algo determinado, por consiguiente, no puedo conocer objeto alguno. Debería yo, por fin, concebir otro entendimiento, que contemplase los objetos, pero del cual no

tengo el menor concepto, porque el entendimiento humano es discursivo y sólo puede reconocer conceptos generales. Otro tanto me sucede si atribuyo al ser supremo una voluntad. Pues yo poseo este concepto solamente en cuanto lo saco de mi experiencia interna, en cuyo caso, pues, está dada, en el fondo, una dependencia de mi satisfacción con respecto á los objetos cuya existencia necesitamos, y, por tanto, la sensibilidad, lo cual contradice completamente el concepto puro del ser supremo.

Las objeciones de Hume contra el deísmo son débiles y no alcanzan nunca más que á las pruebas, pero nunca al principio de la afirmación deísta misma. Pero, en relación al teísmo, que se debe producir por una determinación más próxima de nuestro concepto, allí puramente trascendente, de un ser supremo, son muy sólidas y, después que se introduce este concepto, en ciertos casos (de hecho, en todos los corrientes) irrefutables. Hume se atiene siempre á esto: que, por el mero concepto de un ser primero, al cual no atribuimos otro alguno como predicado ontológico (eternidad, ubicuidad, omnipotencia), no pensamos, verdaderamente, nada determinado, sino que habría que añadir propiedades que pudiesen ofrecer mi concepto *in concreto*; no basta decir que es causa, sino como está constituida su causalidad, tal vez por el entendimiento y la voluntad; y aquí empiezan sus ataques á la cosa misma, á saber, al teísmo, puesto que antes sólo

había atacado á las pruebas fundamentales del deísmo, lo cual no ofrece tras sí peligro extraordinario alguno. Sus argumentos más peligrosos se refieren todos al antropomorfismo, del cual admite que es inseparable del teísmo y le hace en sí, contradictorio; pero si se omite aquél, sucumbe también, con él, éste, y no queda más que un deísmo, con el cual nada se puede hacer, que no puede sernos útil para nada y no puede servir, en modo alguno, como fundamento de la religión y de las costumbres. Si la necesidad del antropomorfismo fuera cierta, ya podrían ser las que quisieran las pruebas de la existencia de un ser supremo; todas podrían ser concedidas; pero el concepto de este ser no podría nunca ser determinado por nosotros sin que cayéramos en contradicción.

Si conexionamos con la regla que consiste en evitar todo juicio trascendente de la razón pura, la otra, según la apariencia, contradictoria, de elevarnos hasta conceptos que están dados fuera del campo del uso inmanente (empírico), nos apercibiremos de que ambas, pueden coexistir, pero sólo exactamente en el *límite* de todo uso lícito de la razón; pues ésta pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres del pensamiento; y aprenderemos también, por este medio, igualmente, cómo aquellas ideas tan notables, sirven sólo para la determinación de los límites de la razón humana, á saber, de una parte, para no extender ilimitadamente los conocimien-

tos de la experiencia, de suerte que no quede más para conocer por nosotros que el mero mundo, y, de otra parte, sin embargo, para no querer elevarnos sobre los límites de la experiencia y juzgar de las cosas fuera de ella como de cosas en sí mismas.

Pero nos mantenemos sobre este límite si restringimos nuestro juicio solamente á la relación que el mundo puede tener con un ser cuyo concepto mismo está dado fuera de todo conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo. Pues, entonces, no atribuimos al ser supremo, propiedad alguna *en sí misma* de aquellas por las cuales concebimos los objetos de la experiencia, y evitamos, por esto, el antropomorfismo *dogmático*; sin embargo, las atribuimos á la relación de él con el mundo y nos permitimos un antropomorfismo *simbólico* que, de hecho, solamente se refiere al lenguaje y no al objeto.

Si yo digo que necesitamos concebir el mundo como si fuese la obra de un entendimiento y una voluntad superiores, no digo, en realidad, más que: como se relaciona un reloj, un barco ó un regimiento con un relojero, un ingeniero ó un comandante, así se relaciona el mundo de los sentidos (ó lo que constituye los fundamentos de este conjunto de fenómenos), con lo desconocido que yo, por tanto, no conozco, sin duda, según lo que es en sí mismo, sino según lo que es para mí, á saber, en relación al mundo del cual soy una parte.

§ 58

Un conocimiento tal es el conocimiento *según la analogía*, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes (1). Por medio de esta analogía obtenemos, pues, un concepto del ser su-

(1) En este caso está la analogía entre las relaciones jurídicas de las acciones humanas y las relaciones mecánicas de las fuerzas en movimiento; no puedo nunca hacer algo con respecto á otro sin concederle el derecho de hacer precisamente lo mismo conmigo bajo las mismas condiciones, del mismo modo que cuerpo alguno puede obrar sobre otro con su fuerza en movimiento, sin causar por esto que el otro reobre igualmente sobre él. Aquí, el derecho y la fuerza son cosas completamente distintas, pero en sus relaciones, hay, sin embargo, completa semejanza. Por medio de tal analogía, puedo, según eso, admitir un concepto de relación de las cosas que me son absolutamente desconocidas. Por ejemplo, del mismo modo que se relaciona la producción de la felicidad de los niños= a , con el amor de los padres= b , se relaciona la salud del género humano= c , con lo desconocido en Dios= x , á lo cual llamamos amor; no como si éste tuviese la menor semejanza con alguna inclinación humana, sino porque, sus relaciones con el mundo, las podemos establecer como semejantes á las que mantienen las cosas del mundo entre sí. Pero el concepto de relación es aquí una mera categoría, á saber, el concepto de causa, que nada tiene que ver con la sensibilidad.

premo suficiente para nosotros, aunque le hayamos desposeído de todo lo que podía determinarle pura y simplemente y *en sí mismo*; pues le determinamos con respecto al mundo, y, por consiguiente, á nosotros, y tampoco es necesario más. Los ataques que dirige Hume á aquellos que quieren determinar absolutamente este concepto, en tanto que toman los materiales para ello de sí mismos y del mundo, no nos alcanzan; tampoco nos puede reprochar que no nos quede absolutamente nada si se abstrae el antropomorfismo objetivo del concepto del ser supremo.

Pues si se nos concede en un principio (como concede Hume en sus Diálogos, en la persona de Filo, á Cleanto), el concepto deísta del ser primero como una hipótesis necesaria, en lo cual se concibe el ser primero por meros predicados ontológicos, de sustancia, causa, etc. (*lo cual se debe hacer*, porque la razón se puede ejercitar en el mundo de los sentidos por meras condiciones, que siempre son condicionadas de nuevo, sin que se pueda obtener, en absoluto, satisfacción alguna, y, *lo cual, se puede aún hacer justamente*, sin caer en el antropomorfismo, que trasporta predicados del mundo de los sentidos á un ser completamente diferente del mundo, puesto que, todos los predicados son meras categorías que no ofrecen, ciertamente, concepto alguno determinado del mismo, pero, precisamente por esto, tampoco concepto alguno limitado por las condiciones de la sensibilidad), si se nos

hace aquella concesión, no se nos puede impedir predicar á este ser una *causalidad por la razón* en relación al mundo, y pasar así al teísmo, sin estar precisamente obligado á atribuirle esta razón á él mismo como una propiedad á él inherente. Pues, por lo que toca á lo primero, el único camino posible para ejercitar, en el más alto grado, el uso de la razón respecto á toda la experiencia posible en el mundo de los sentidos, generalmente de acuerdo consigo misma, es aceptar una razón más alta como una causa de todas las relaciones en el mundo; tal principio debe ser completamente favorable para ella, y no puede, en parte alguna, perjudicarla en su uso en relación á la naturaleza. Pero, en segundo lugar, por esto, no se trasportará, pues, la razón, como una propiedad, al ser primero, sino solamente á las relaciones del mismo con el mundo de los sentidos, y, por consiguiente, se evitará, por completo, el antropomorfismo. Pues, aquí, se considerará solamente la *causa* de la forma de la razón, que se encuentra por todas partes en el mundo, y se atribuye, ciertamente, la razón al ser supremo, en tanto que contiene el fundamento de esta forma de la razón, pero solamente *según la analogía*, esto es, en tanto que esta expresión sólo indica la relación que, la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo, para determinar en él todo, en el más alto grado, según la razón. Por eso, se prevendrá, pues, que las propieda-

des de la razón no nos sirven para concebir así á Dios, sino al mundo por medio de él, como es necesario para obtener el mayor uso posible de la razón en relación con él según un principio. Por esto, confesamos que, el ser supremo, según aquéllo que es *en sí mismo*, nos es completamente inasequible y, hasta que, *de un modo determinado*, nos es incomprendible, y, por esto, nos mantendremos lejos de hacer uso alguno trascendente de nuestros conceptos, que obtenemos de nuestra razón como una causa activa (por medio de la voluntad), para determinar la naturaleza divina por propiedades que, sin embargo, son siempre tomadas de la naturaleza humana, y perdernos en groseros ó fantásticos conceptos, pero también, por otra parte, para no sumergir la consideración del mundo en modos de explicación hiperfísicos, según nuestros conceptos de la razón humana, trasportados á Dios, y apartarla de su propia determinación, según la cual debe ser un estudio de la mera naturaleza por la razón y no una derivación temeraria de sus fenómenos de una razón más alta. La expresión adecuada de nuestros débiles conceptos sería, que concebimos el mundo *como si* procediera de una razón superior según su ser y su determinación interna, por lo cual, en parte, reconocemos la propiedad que pertenece á él, al mundo mismo, sin pretender determinar la propiedad de su causa en sí misma, y, por otro lado, en parte, ponemos *en la relación* de la causa

superior con el mundo el fundamento de esta cualidad (de la forma racional en el mundo), sin encontrar, para esto, suficiente el mundo por sí mismo (1).

De este modo, desaparecen las dificultades que parecen oponerse al teísmo, si, al principio de Hume, consistente en no elevar dogmáticamente el uso de la razón sobre el campo de toda experiencia posible, se enlaza otro principio que no notó Hume, á saber: no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se limitaba ello mismo desde el punto de vista de nuestra razón. La crítica de la razón indica aquí el camino medio verdadero entre el dogmatismo, que combatía Hume, y el escepticismo que quería introducir, por el contrario; un camino medio que no es, como otros caminos medios, que se aconseja determinar mecánicamente, con algo de uno y de otro de ambos caminos y, por el cual, ningún hombre será mejor instruído, sino un camino tal que se puede determinar exactamente según principios.

(1) Diré, pues: la causalidad de la causa suprema es, con respecto al mundo, lo que la razón humana es con respecto á sus obras de arte. Con esto, sigue siéndome desconocida la naturaleza de la causa suprema misma; comparo solamente su efecto, para mí conocido (el orden del mundo) y su racionalidad, con los efectos por mí conocidos de la razón humana, y después llamo á aquella, razón, sin atribuirle, por eso, lo mismo que concibo en el hombre bajo esa expresión, ó, en otro caso, algo suyo conocido por mí como su propiedad.

§ 59

Al comienzo de este comentario me he servido del símbolo de un límite para fijar las limitaciones de la razón en relación al uso adecuado de ella. El mundo de los sentidos contiene meramente fenómenos que no son, sin embargo, cosas en sí mismas, las cuales (*noumena*) debe aceptar, pues, el entendimiento, precisamente porque reconoce como puros fenómenos los objetos de la experiencia. En nuestra razón están ambos comprendidos juntamente, y se pregunta: ¿cómo procede la razón á limitar al entendimiento respecto á ambos campos? La experiencia, que contiene todo lo perteneciente al mundo de los sentidos, no se limita á sí misma; pasa siempre, solamente, de cada condicionado á otro condicionado. Lo que debe limitar debe estar dado completamente fuera de ella y este es el campo de los seres puros del entendimiento. Pero éste es, para nosotros, un espacio vacío, en tanto que se trata de la determinación de la naturaleza de éste ser del entendimiento, y así no podemos elevarnos sobre el campo de la experiencia posible, si tomamos en consideración conceptos dogmáticamente determinados. Pero, puesto que un límite mismo, es algo positivo que pertenece igualmente á aquello que está dado dentro de él como al espacio que existe fuera de un contenido dado, es, pues, un conocimiento verdaderamente positivo, del

cual es partícipe meramente la razón porque se extiende hasta este límite; pero de tal modo, que no intente elevarse sobre este límite, porque allí encuentra ante sí un espacio vacío, en el cual puede, ciertamente, concebir formas de las cosas, pero no puede concebir las cosas mismas. Pero, la limitación del campo de la experiencia por algo que á ella le es, en otro caso, desconocido, es, pues, un conocimiento que le está reservado á la razón desde este punto de vista, porque no se encierra dentro del mundo de los sentidos ni fantasea tampoco fuera de él, sino que, como conviene á un conocimiento de los límites, se restringe meramente á la relación de aquello que está dado fuera del mismo con lo que está contenido dentro.

La Teología natural es un concepto tal sobre el límite de la razón humana, sobre el cual se ve obligada á elevar la vista hacia la idea de un ser supremo (y, en la relación práctica, también hacia la de un mundo inteligible), no para determinar algo en relación á este mero ser del entendimiento, por consiguiente, fuera del mundo de los sentidos, sino solamente para dirigir su propio uso, dentro de él mismo, según los principios de la unidad mayor posible (tanto teórica como práctica), y para servirse, con este fin, de la relación de la misma con una razón independiente, como la causa de todos estos enlaces, pero no, acaso, para *inventar*, por este medio, un ser, sino, puesto que, fuera del mundo de los sentidos,

debe ser encontrado necesariamente algo que solamente concibe la razón pura, para determinarlo de este modo, aunque, sin duda, sólo según la analogía.

De tal modo, subsiste nuestro principio anterior, que es el resultado de toda la Crítica: «que nuestra razón, por todos sus principios *a priori*, no nos enseña más que meros objetos de experiencia posible y, aun de éstos, no más que lo que puede ser reconocido en la experiencia»; pero esta limitación no impide que nos conduzca hasta el *límite* objetivo de la experiencia, á saber: la relación con algo que, ello mismo, no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento superior de toda ella, sin enseñarnos, pues, algo de ella en sí, sino solamente en relación á su propio uso total y dirigido á los más altos fines en el campo de la experiencia posible. Pero esta es también toda la utilidad que racionalmente puede ser sólo deseada y con la cual se tiene motivo para estar satisfecho.

§ 60

Así, hemos presentado circunstanciadamente la Metafísica, según su posibilidad subjetiva, tal como realmente está dada en la disposición natural de la razón humana, y, ciertamente, en aquello que constituye el fin esencial de su cultivo. Puesto que, entretanto, hemos encontrado

que, este mero uso natural de tal aptitud de nuestra razón, si no le contiene y pone límites alguna disciplina del mismo, que solamente es posible por la crítica científica, la complica en conclusiones dialécticas, en parte sólo aparentes, en parte hasta contradictorias entre sí, que traspasan todas las fronteras, y, puesto que además, esta sutilizadora Metafísica, es superflua para la impulsión del conocimiento natural, y hasta le es perjudicial, queda siempre un tema digno de investigación: encontrar el fin natural al cual puede dirigirse esta disposición para conceptos trascendentes de nuestra razón; porque todo lo que está dado en la naturaleza debe ser predispuerto originalmente para algún designio útil.

Tal investigación es, de hecho, delicada; aún confieso que, lo que puedo decir acerca de ella, lo único que me puede ser permitido en este caso, es sólo conjetura, como todo lo que se refiere al fin primero de la naturaleza, puesto que la cuestión se refiere, no á la validez objetiva de los juicios metafísicos, sino á la disposición natural para los mismos, y, por consiguiente, está dada fuera del sistema de la Metafísica, en el de la Antropología.

Si considero todas las ideas trascendentales que, en totalidad, constituyen el tema propio de la razón pura natural, la cual las necesita para abandonar la mera consideración natural y elevarse sobre toda experiencia posible, y, mediante este esfuerzo, producir aquello (ya sea sabi-

duría ó sofisma) que se llama Metafísica, creo llegar á probar que, esta disposición natural, tiende á libertar nuestro concepto de las cadenas de la experiencia y de las limitaciones de las meras consideraciones naturales, tan ampliamente, que vea, al menos, un campo abierto ante sí, que sólo contiene objetos para el entendimiento puro, los cuales no puede alcanzar sensibilidad alguna; ciertamente, no con la intención de ocuparnos de éstos especulativamente (porque no encontramos base alguna sobre la cual podamos asentar los pies), sino á fin de que los principios prácticos que, sin encontrar ante sí un tal espacio para su expectativa y esperanza necesaria, no podrían extenderse á la generalidad que necesita indispensablemente la razón en los designios morales... (1).

Aquí encuentro, pues, que la *idea psicológica* aunque, por medio de ella, puedo yo concebir tan poco acerca de la naturaleza del alma humana, pura y elevada sobre todos los conceptos de la experiencia, muestra, al menos, claramente, la insuficiencia de los últimos y me apar-

(1) Falta la conclusión de esta frase. Erdmann la completa así: «reciban un espacio libre fuera del campo de la especulación»; Rosenkranz (según Schopenhauer): «pudiesen adquirir fuerza sobre nosotros»; Schulz: «puedan extenderse en esta generalidad»; Erdmann, de nuevo: «puedan, al menos, ser tomados como posibles.» Hartenstein cambia toda la construcción de la frase, empezándola: «porque los principios prácticos, sin... etc.»

ta, por esto, del materialismo, como de un concepto psicológico inútil para explicación alguna de la naturaleza, y que restringe, además, la razón en los designios prácticos. Así, también, sirven las ideas cosmológicas, por la insuficiencia manifiesta de todo conocimiento natural posible, para satisfacer á la razón en sus demandas justas, para tenernos alejados del naturalismo que pretende que la naturaleza se baste á sí misma. Finalmente, puesto que toda necesidad natural en el mundo de los sentidos está siempre condicionada, ya que siempre supone la dependencia de las cosas de otras, y la necesidad incondicionada solamente debe buscarse en la unidad de una causa diferente del mundo de los sentidos, pero la *causalidad* de la misma, de nuevo, si fuese mera naturaleza, nunca podría hacer comprensible la existencia de lo contingente como su consecuencia, la razón, por medio de las ideas teológicas, se libra del fatalismo, tanto de una necesidad natural ciega en correspondencia con la naturaleza misma sin principio primero, como también de la causalidad del principio mismo, y conduce al concepto de una causa por medio de la libertad, por consiguiente, de una inteligencia suprema. Así, las ideas trascendentales, si no nos sirven para instruirnos positivamente, nos sirven para rechazar las atrevidas afirmaciones del materialismo, del naturalismo y del fatalismo, que restringen el campo de la razón, y para dejar lugar á las ideas morales fuera del campo de la especulación; y

esto explicará, supongo yo, en cierto modo, aquella propiedad natural.

La utilidad práctica que puede tener una ciencia especulativa, está fuera de los límites de esta ciencia; puede ser, por tanto, considerada solamente como un escolio, y, como todo escolio, no pertenece á la ciencia misma como una parte de ella. Igualmente, esta relación, existe, pues, al menos, dentro de los límites de la Filosofía, especialmente de aquélla que toma el agua de las fuentes de la razón pura, donde, el uso especulativo de la razón, en la Metafísica, debe tener unidad necesaria con el práctico en la Moral. Por esto, la dialéctica indispensable de la razón pura en una Metafísica, considerada como disposición natural, no solamente merece ser explicada como una apariencia que requiere ser resuelta, sino también como disposición natural según su fin, si se puede, aunque este trabajo no debe, en justicia, ser imputado á la Metafísica, como superior á sus méritos.

Por un segundo escolio, pero más enlazado con el contenido de la Metafísica, debería fijarse la solución de las preguntas que, en la Crítica, prosiguen desde la página 647 á la 668 (1). Pues allí se exponen ciertos principios racionales que determinan *a priori* el orden natural, ó mejor,

(1) Apéndice acerca de la Dialéctica trascendental: «Del empleo regulativo de las ideas de la razón pura.» Página 670 á 696 de la segunda edición.

el entendimiento, el cual debe buscar sus leyes por medio de la experiencia. Parecen ser constitutivos y legisladores respecto á la experiencia, puesto que brotan de la mera razón, la cual no debe ser considerada, al igual del entendimiento, como un principio de experiencia posible; los que quieran investigar también la naturaleza de la razón fuera de su uso en la Metafísica, hasta en los principios generales, para hacer sistemáticamente, en suma, una Historia natural, deben estudiar más ampliamente si esta concordancia se funda en esto: que, como la naturaleza no depende de los fenómenos ó de su fuente, de la sensibilidad en sí misma, sino que sólo se encuentra en la relación de la última con el entendimiento, puede atribuirse á este entendimiento la unidad general de su uso con el fin de una total experiencia posible (en un sistema) sólo en relación á la razón, y así, pues, que la experiencia está dada, mediatamente, bajo la legislación de la razón; pues, este tema, lo he mencionado, ciertamente, en el mismo escrito, como importante, pero no he buscado su solución (1).

(1) Ha sido siempre mi propósito constante, en toda la crítica, no omitir lo que pudiera hacer completa la investigación de la naturaleza de la razón pura, por muy oculto que pudiera estar. Después, queda al gusto de cada cual, la extensión que deba dar á su investigación, si se le ha indicado cuáles pueden ser emprendidas; esto es lo que puede esperarse, en justicia, del que se ha propuesto medir el campo todo, para abandonarlo después á los demás

Y así termino la solución analítica de la cuestión principal, por mí mismo propuesta, acerca de cómo es la Metafísica, en general, posible, después que, desde aquello en lo cual su uso está dado realmente, al menos en sus consecuencias, he ascendido á los fundamentos de su posibilidad.

para la edificación y el libre reparto futuros. A esta categoría corresponden también los dos escolios que, por su sequedad, difícilmente deben ser recomendados al curioso, y, por tanto, sólo han sido expuestos para el iniciado.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
CALLE DE MORELOS, 100