

do en qué dirección específica se produce el enlace de lo vario en la unidad. El «mero» enlace, la «síntesis de la aprehensión», debe preceder sin duda; pero designa solamente el grado más bajo de la formación de la representación. Los elementos singulares de la representación que la conciencia puede solamente aprehender el uno después del otro, no deben solamente ser recorridos en general, sino que, en el tránsito á un miembro siguiente, debe también permanecer como consciente el contenido total del precedente, y, por tanto, ser producido por nosotros de nuevo en cada momento. Si trazo una línea en el pensamiento ó pienso en el tiempo desde un medio día al otro, ó me quiero representar también, solo, un cierto número, no basta, visiblemente, hacer avanzar de un modo sucesivo, ante la conciencia, las unidades particulares que entran en este contenido. Lo que, primeramente, hace de este contenido un producto propiamente psicológico, lo que hace de él un todo lleno de sentido, es, más bien, simplemente la circunstancia de que, en cada grado singular del proceso mental que á él conduce, son puestas juntamente la totalidad de las fases precedentes. «Pero si yo hubiese perdido, fuera del pensamiento, la representación precedente (la primera parte de la línea, las partes precedentes del tiempo ó las unidades representadas la una después de la otra) y no las hubiese reproducido cuando procedo á la segunda, no podría nacer

jamás una representación total, ni pensamiento alguno de los antes mencionados, ni, en modo alguno, las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y de tiempo» (Crítica A. 102). Así, la síntesis de la aprehensión está indisolublemente enlazada con la de la reproducción; y ésta última, presupone ella misma, además, un principio inteligible por el cual se puede regir. Las representaciones deben, no solamente ser creadas de nuevo en cada grado, sino que también debe producirse el progreso, del contenido alcanzado al contenido nuevo, por ganar siempre, según una y la misma, idéntica regla. Así, no basta, para el nacimiento del número, que en la fijación del número más alto sean simplemente repetidos y conservados los más bajos, sino que debe, al mismo tiempo, dominar la conciencia de que, la función del progreso de miembro á miembro, permanece en todas partes la misma. Pero esta función no se puede indicar y señalar inmediatamente en ningún contenido singular, sino que es una obra pura del concepto. Si concibo el pensamiento de una línea recta ó de un círculo, en ambos casos se produce una recapitulación de puntos del espacio en una forma unitaria. Pero la diferencia y la particularidad característica de ambas producciones no descansa sobre este acto fundamental psicológico, sino que consiste en que, la recapitulación, en ambos casos, se produce bajo diversos puntos de vista lógicos, en tanto que, una vez es mantenida

la identidad de la dirección, otra la de la curva. Y, así, no puede aún nacer contenido alguno de tal modo complejo sino en tanto que es construído de simples según una ley determinada que permanece igual. La recognición en el concepto, esto es, la conciencia de que la producción sucesiva de lo múltiple obedece siempre al mismo principio lógico, hace, ante todo, posible hacer salir y delimitar la unidad fija en el curso constante de la producción de las representaciones. En lugar de los patrones de la «asociación», pobres y, en sí mismos, faltos de diferenciación, aparece, según esto, ahora, una multitud y gradación de reglas sintéticas, de diversa naturaleza, de la formación de la unidad y, por consiguiente, de la formación del concepto. Lo vario no debe aparecer lo uno al lado de lo otro sin elección ni reglas, sino que debe penetrar en las relaciones de naturaleza más distinta del orden inferior y superior, en caso de que la conciencia deba formar un sistema, una verdadera unidad.

Así, sale Kant aquí del plano de la psicología de la asociación para transformarla y constituir-la más ampliamente. La representación de la unidad sintética de lo vario no puede, ante todo, nacer del enlace de elementos dados; se hace, más bien, posible el concepto del enlace en tanto que se añade á la representación de lo vario. (Crít. 131.) «Que la fantasía sea un elemento necesario de la percepción misma, es cosa en la

cual no ha pensado aún psicólogo alguno. Esto proviene, en parte, de que se limitaba esta facultad sólo á la reproducción, en parte, de que se creía que los sentidos no sólo nos proporcionan impresiones, sino que hasta las reunían y producían imágenes de los objetos, para lo cual, aparte de la receptividad de las impresiones, se exige aún algo más, á saber, una función de la síntesis de las mismas.» (Crít. A, 120. Nota.)

Pero, con esto, retrotrae de nuevo la crítica de las teorías psicológicas al conocimiento fundamental trascendental. No podríamos probar de otro modo y justificar contra las objeciones sensualistas el valor general del concepto, que mostrando que, en la intuición misma, la función del concepto se muestra ya activa. El valor de tales conceptos depende, en adelante, de esta acción suya. La sensibilidad es lo que «realiza» primeramente el entendimiento, en tanto que, al mismo tiempo, le «restringe», en cuanto le refiere á la región en la cual puede sólo cumplir su propia obra lógica. Los conceptos del entendimiento no deben conocer otro ni un más alto fin que hacer posible y fijar en un sólo sentido el orden espacioso temporal de los fenómenos mismos. Así, la categoría de causa, es vacilante y ambigua en tanto que la aplicamos sin distinción á cualquier contenido arbitrario, en tanto que investigamos, tal vez, la causa de la existencia en general, el fundamento del «mundo» ó de la materia. Recibe primeramente su sentido

firmemente circunscrito y, por tanto, su validez necesaria, cuando hemos comprendido que, simplemente, pretende servir á las relaciones temporales de los acontecimientos que, por consiguiente, sólo se puede aceptar y exigir una causa para todos los cambios que entran en el tiempo. El mismo pensamiento se puede después formular con respeto al concepto de magnitud y de realidad, de sustancia y de comunidad. La limitación de las categorías á la sensibilidad, significa, sin duda, una exigencia completamente nueva y paradójica frente á la Metafísica racionalista; pero, primeramente en ella llega á una clara y completa expresión el carácter propio de la crítica de la razón que, igual y esencialmente, pretende ser una crítica de la *experiencia*.

*
*

Hemos visto que, el enlace que es designado por el concepto del «yo», debía ser conseguido según un criterio objetivo, si había de fundar, por otra parte, por sí, una unidad verdadera, no solamente un conjunto de representaciones que siempre se pudiera resolver de nuevo. La unidad objetiva de la conciencia de sí mismo, el pensamiento del yo empírico, presupone, él mismo, una unidad objetiva de la conciencia de sí mismo, esto es, un contenido de reglas generalmente válidas. El yo del sentido interno no significa más que una conexión de modificaciones singu-

lares de la conciencia, las cuales, en diferentes sujetos, son distintas y, por consiguiente, completamente casuales, mientras que, la forma pura de la «conciencia en general», muestra simplemente las condiciones bajo las cuales está todo lo vario en tanto que ha de ser pensado como tal—indiferentemente al tiempo y á las circunstancias psicológicas bajo las cuales este pensamiento es realizado. Con esto, no preguntamos por la determinada realización actual del pensamiento en un individuo empírico, sino sólo y simplemente por las exigencias generales lógicas de toda realización de esta clase. Las representaciones no llegarían á ser «mis» representaciones si no fuesen necesariamente según las condiciones bajo las cuales sólo pueden coexistir en una «conciencia general de sí mismo». (Crit. 132, 139.) Por eso, la proposición, que toda conciencia empírica diversa debe estar enlazada en una conciencia de sí mismo única, es, simplemente, el principio primero y sintético de nuestro pensamiento. «Pero no se debe olvidar que, la mera representación yo, en relación á todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), es la conciencia trascendental. Ahora bien, esta representación puede ser clara ú oscura; esto no empece, en modo alguno, para la realidad de la misma; pero, la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento, descansa necesariamente sobre la relación con esta aperccepción como una facultad.» (Crit. A. 117. Nota.)

Ahora solamente está cerrado el círculo total de la investigación crítica. Pues se muestra ahora que, sin los principios objetivamente válidos del conocimiento, no solamente la experiencia externa, sino también la interna, perdería toda consistencia; que, sin tales principios, sería igualmente imposible hablar de un yo empírico como de un objeto de la naturaleza. Y esto significa, sin embargo, en esta conexión de la frase, que también nosotros mismos nos somos dados solamente como «fenómenos». Tampoco podemos separar el propio yo de todas las funciones del conocimiento en general, y colocarle enfrente de ellas como objeto absoluto. Si afirmamos de él que le conocemos como «es» en realidad, esta afirmación se mantiene justamente; pero no se pone en él algún otro modo más alto y más cierto del ser que el que corresponde también á las cosas empíricas exteriores. Reconocemos el yo empírico como «debe ser representado como objeto de la experiencia en la continuidad universal de la experiencia», y no según lo que pueda ser fuera de la relación con la experiencia posible. (Comp. Crít. 314.) Pero, la forma y el supuesto fundamental de este modo de la representación bajo la cual está, por consiguiente, todo saber acerca de nuestro «yo», nos es dada en la intuición pura de tiempo. Mas éste no se debe concebir aquí simplemente como una pluralidad en general, como la Estética trascendental le determina y aísla por consideraciones metódicas,

sino que comprende, al mismo tiempo, en sí, la unidad sintética del entendimiento, y encierra su valor fundamental puro. En este punto llega, por consiguiente, la oposición contra la Psicología sensualista á su expresión más clara. Para el psicólogo sensualista la experiencia es un producto del tiempo; nace y se desarrolla en tanto que, en el transcurso del tiempo, reúne en firmes lazos asociativos las impresiones que, primeramente, carecían de relación. Aquí, pues, se presupone un trascurso objetivo del tiempo mismo, una serie objetiva de impresiones para hacer, por este modo, comprensible el valor de los conceptos generales. Pero el método crítico sigue, por otra parte, el camino contrario. No pregunta, en primer término, por los acontecimientos reales en el tiempo, sino por las condiciones del juicio sobre las relaciones de tiempo, por las condiciones bajo las cuales podemos sólo poner dos contenidos en las relaciones de igualdad ó de sucesión. Y estas condiciones las descubre y fija en puros conceptos lógicos de relación, que, por consiguiente, poseen verdad igualmente inevitable para todo lo que nos pueda ser siempre dado en el tiempo, para el conocimiento del objeto como del yo. Por falta de prejuicios que la psicología genética quiera emprender su obra, es innegable que opera, desde un principio, con el concepto de tiempo objetivo y que, sin él, no podría ni plantear su cuestión. Basta, por tanto, analizar este concepto único para descubrir, en su base, aque-

llos principios inteligibles de cuyo derecho duda el sensualismo. Que señalemos á las impresiones una posición precisamente determinada en el tiempo, que las concibamos dadas en una sucesión fija, esto no es posible de otro modo que por que las sometamos á aquellos principios generales del juicio que Kant comprende bajo el nombre de «analogías de la experiencia». La prueba de estas analogías, la prueba del principio de *sustancia*, como del de *causalidad* ó de *efecto recíproco*, «no nace de la unidad sintética en el enlace de las cosas en sí mismas, sino de las percepciones y, ciertamente, no de éstas en relación á su contenido, sino de la determinación del tiempo y de la existencia en él según leyes generales. Esas leyes generales contienen, pues, la necesidad de la determinación de la existencia en el tiempo en general (por consiguiente, según una regla del entendimiento, *a priori*), si la determinación empírica ha de ser válida objetivamente en el tiempo relativo, por consiguiente, si ha de ser experiencia.» (Proleg. § 26.) No es el juego casual de la asociación lo que produce y funda la concepción de la causa, sino que, por el contrario, es sobre este pensamiento sobre el que descansa toda representación de un suceso objetivo, ya se le conciba determinado física ó psicológicamente. El entendimiento es, por medio de la unidad de la apercepción, la condición *a priori* de la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares del tiempo de los fenómenos

á través de la serie de causas y efectos. (Crítica, 256.) Aunque, después, toda ley especial sea sacada de la experiencia, la proposición, que *hay regularidad en general*, no es, en modo alguno, consecuencia de la experiencia, sino una suposición constructiva de la función de la experiencia misma, cuya función, por su parte, conduce, primeramente, al conocimiento de los objetos.

Por consiguiente, el problema de la «conexión» entre el alma y el mundo, entre el yo y las cosas exteriores, ha perdido aquí, por primera vez, todo su peligro dialéctico. Pues no se trata aquí ya «de la comunión del alma con otras sustancias desconocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sencillamente del enlace de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa y de cómo éstas pueden ser enlazadas entre sí según leyes permanentes, de tal manera que se conxionen en una experiencia.» (Crít., A. 386.) En otras palabras, no se refiere á la conexión de los objetos de conocimiento, sino á la de los medios de conocer. Y sería una mera «dificultad artificiosa» que quisiésemos dar, de nuevo, á este problema una aplicación metafísica. ¿Cómo sea posible la intuición externa en general en un sujeto pensante?; ¿cómo puede entenderse que, la forma pura del espacio, sea un momento y una condición de nuestra propia conciencia empírica?; sobre este problema, sin duda, «no le es posible á hombre alguno en-

contrar una respuesta y no se puede llenar nunca este vacío de nuestro saber, sino indicar que, á los fenómenos externos, se atribuye un objeto trascendental, el cual es la causa de esta clase de representaciones, pero que no conocemos ni habrá de obtener alguien un concepto de él.» (A. 393.) Pero esta designación no produce, en modo alguno, un contenido nuevo; no sirve, en modo alguno, á la solución, sino simplemente á la defensa contra la pregunta. Aquí, es de notar, ante todo, que, «al entendimiento humano no se le debe culpar de que no conoce lo sustancial de las cosas, esto es, de que no las puede determinar por sí solo, sino, más bien, de que pretenda conocer determinadamente, igual que una mera idea, un objeto dado.» (Proleg. § 46.) Pues si yo pregunto si el alma es «en sí» material ó de naturaleza espiritual, esta pregunta no tiene sentido alguno; pues, por el puro concepto de «en sí», por la abstracción de todas las condiciones del conocimiento, elimino, no meramente la naturaleza corporal, sino toda la naturaleza en general, esto es, todos los predicados de cualquier experiencia posible. Faltan, en adelante, todos los medios para concebir un objeto de mi concepto, lo cual, sin embargo, puede sólo justificar que le atribuya un sentido. (Crít., 712.) Por consiguiente, los pensamientos dogmáticos que en este punto pueden nacer, no se pueden acallar de otra manera que por el conocimiento metódico claro de que al entendimiento no le es dado divagar en

mundos inteligibles, así como tampoco en el concepto de ellos. (Crít., 345.) Si planteamos el problema en el sentido estrictamente crítico, si nos mantenemos firmes en que todo el ser de los fenómenos se resuelve en su regularidad empírica y en ella está completamente encerrado, podemos preguntar solamente: «cómo y por qué causa las representaciones de nuestra sensibilidad exterior están en enlace entre sí de tal modo que, aquellas que llamamos intuiciones externas, según leyes empíricas, puedan ser representadas como objetos fuera de nosotros; cuya pregunta pues, no contiene, en modo alguno, la supuesta dificultad por explicar el origen de las representaciones existentes de fuera de nosotros por causas que obran de un modo completamente extraño.» (A., 387.) De hecho, esta cuestión está ya resuelta por la deducción trascendental de las categorías y por el concepto directivo superior: la unidad de la apercepción. Pues, en virtud del resultado de esta deducción, estamos unidos, yo y el objeto, en un contenido de reglas que están regularmente subordinadas; y estas conexiones lógicas no pueden sustraerse sin privarse, también por esto, de todo su valor especial y particular. Este valor tiene su raíz, solamente, en el enlace sistemático que aquí obtienen, de tal manera, que no es la unidad que, más bien, constituye lo originario y necesario, sino, por el contrario, la dualidad, la división y la experiencia en dos mitades distintas, lo que constituye

el problema propiamente tal. Pero el dualismo que aquí nace no se ha de tomar en el sentido «trascendental», sino solamente en el sentido empírico. En las relaciones de la experiencia nos es dada la materia, así como el yo, como «sustancia en el fenómeno», «y, según la regla que conduce estas categorías á una experiencia en relación á nuestras percepciones externas, así como internas, deben también ser enlazados entre sí los fenómenos de ambas partes». (A., 379.) Aquí es pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases de sustancia, absolutamente separadas, heterogéneas, porque la categoría de sustancia, porque la función que ejercita este concepto es sólo una; porque, por consiguiente, desde el principio, existe un *forum* común del conocimiento, al cual pertenecen ambas clases de objetividad. Las teorías metafísicas del influjo físico, de la armonía preestablecida y de la asistencia sobrenatural padecen todas de la misma falta de base, porque, todas ellas, eluden este *forum* y le desdeñan. Establecen, por una subrepción dogmática, el contenido del conocimiento, fuera del dominio de sus reglas fundamentales, prescinden, por consiguiente, desde el principio, del supuesto de toda comprensibilidad. Así, pues, todas estas teorías no contradicen tanto á la opuesta como á su propia suposición dualista. (A., 390. s.)

Por esto, el materialismo y el idealismo se muestran ahora, si se toma á ambos en su senti-

do metafísico ordinario, igualmente como proyecciones arbitrarias. La «Refutación del idealismo», que añade la segunda edición, no es, en modo alguno, añadida exteriormente, sino que se corresponde, del modo más exacto, con las condiciones fundamentales de la Crítica de la razón. Desde el principio, el problema del idealismo kantiano, no atañe á la existencia de las cosas, sino al valor del conocimiento; no es la «subjetividad» del espacio, sino la objetividad de la Geometría lo que debía ser probado. En esto está de hecho la diferencia más firme de principios frente á Berkeley, la cual es designada á través de los Prolegómenos, y también realizada en estricto sentido histórico. El idealismo de Berkeley significa el intento parodógico de probar un dominio metafísico absoluto desde un punto de partida puramente sensualista. Ambas tendencias se reúnen en un rasgo común. La experiencia es tomada por Berkeley—como Kant le reprocha—como el criterio inteligible generalmente válido de su verdad; pero, precisamente, esta su degradación lógica, debía servir para estrechar más firmemente la conexión con el origen metafísico que para ella es admitido. El «designio romántico» que se manifiesta aquí cada vez más, se opone ahora á la serena intención crítica «de comprender, simplemente, la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia». (Proleg. Apéndice.) Ahora no se puede ya preguntar si los objetos de la natura-

leza existen de la misma manera que nuestro yo espiritual; sino si nuestros enunciados acerca de ellos son de la misma certeza que los de las modificaciones de nuestro propio «interior». Pues se mantiene firme, como resultado para nosotros, que tampoco el ser del yo empírico es dado de otro modo en la experiencia, y, por consiguiente, que está condicionado por la forma de la experiencia. Pero, esta forma fundamental, incluye la intuición interna como la externa, incluye el espacio como el tiempo como momentos del mismo origen. No podemos hablar de nuestro yo empírico de otro modo que en tanto que, por decirlo así, le colocamos delante del objeto y le elevamos de él; pero esta diferenciación presupone necesariamente la intuición del espacio en el cual solamente nos pueden ser dados los objetos.

El conocimiento empírico del yo no es, por consiguiente, de otra clase que el objeto de la naturaleza, y no descansa sobre otras y más válidas bases de certeza. Pero, esta opinión, es solamente la que Kant trata de poner en plena claridad por medio de la «Refutación del idealismo». No debe ser aquí probada la existencia de la «cosa en sí» como de un modo extraño se ha admitido á veces, sino que la obra se limita aquí, sola y únicamente, á la prueba de que exista algo «de modo empírico, por consiguiente como fenómeno en el espacio, fuera de nosotros». «Con otros objetos que aquellos que pertenecen á una ex-

periencia posible nada tenemos que ver, precisamente porque no nos pueden ser dados en experiencia alguna, y, por consiguiente, no son nada para nosotros.» (Proleg. § 49.) Los contenidos de los sentidos externos no son menos «reales» que los de los internos, porque aquellos poseen el mismo enlace universal y, por consiguiente, la misma verdad objetiva que éstos. Así, se puede eliminar muy fácilmente el idealismo material; es, pues, una experiencia tan segura que los cuerpos existan fuera de nosotros (en el espacio), como que yo mismo existo, según la representación del sentido interno (en el tiempo). Pero más que esta certeza no puede ser prestada ni exigida desde el punto de vista crítico. La prueba exigida no puede querer demostrar que los cuerpos existan en sí fuera de toda relación con el pensamiento, con el conocimiento en general; solamente quiere indicar que podemos pronunciar juicios válidos de las cosas externas, esto es, «que tenemos de ellas también experiencia y no mera ilusión». Pero esto no puede suceder de otro modo «que si se puede probar que nuestra misma experiencia interior... solamente sea posible bajo la suposición de la experiencia externa». (Crít. 275.) Pero el yo no podría hacerse consciente de su existencia como determinada en el tiempo, si el curso y cambio de sus estados internos no se refiriese y fijase sobre algo permanente; pero, este permanente, por su parte, sólo puede ser fijado por medio de la intuición

externa que, por consiguiente, se manifiesta como un factor indispensable en la formación del ser «psíquico» mismo. Según eso, al juego del idealismo se le contestará con varias razones; pues si acepta que la única experiencia inmediata sea la interna y que de ella hacia afuera sólo laboriosamente y por medio de desviaciones puede concluirse á cosas exteriores, se muestra ahora que la experiencia exterior es propiamente inmediata, porque, sin ella, no sería posible enlace alguno necesario de los fenómenos en el tiempo, por consiguiente, no sería posible «objetividad» alguna en el sentido crítico. La percepción externa no prueba algo real en el tiempo que fuera su fuente y su causa, sino que es esa realidad misma en tanto que está bajo leyes necesarias. Lo «real» de los fenómenos externos es, pues, real, no como un algo que exista tras ellos, sino cómo aquel contenido de la experiencia por el cual reacuñamos la mera percepción, en tanto que aplicamos á ella las reglas «formales» del conocimiento. «Me es tan poco necesario concluir en relación á la realidad de los objetos exteriores como en relación á la realidad del objeto de mi sentido interno (mi pensamiento), pues no hay, por ambas partes, otra cosa que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia), es, al mismo tiempo, una prueba suficiente de su realidad. Por consiguiente, el idealista trascendental es un realista empírico y concede á la materia, como fenómeno, una realidad

que no debe ser deducida sino percibida inmediatamente.» (A. 371.) La realidad empírica se llama «inmediata» en tanto que no es necesario, para asegurarse de ella, tender, sobre la conciencia, á otro modo de ser completamente distinto; pero es claro que debe ser considerada, al mismo tiempo, como mediata, en el sentido lógico, por las condiciones del pensamiento como por las de la intuición pura.

El enlace del «yo» á las condiciones del conocimiento en virtud de las cuales nace y por las cuales es solamente fijable, recibe después su solución y su sello característico más claro en la Crítica de la Psicología racional. Quien separa el concepto del yo de su origen lógico cae, con esto, en los paralogismos del concepto del alma, La mera proposición «yo pienso», es el «texto único de la Psicología racional del cual debe desenvolverse toda su sabiduría». Sin embargo, esta proposición no contiene otra cosa que la mera forma de todos los juicios en general que entra como tal en cada enunciado, pero que, precisamente por eso, no puede hacer que nazca de sí contenido alguno de ser determinado, característicamente diferenciado. A fin de que las representaciones sean consideradas como representaciones de una conciencia, deben referirse recíprocamente la una á la otra, deben ser enlazadas en unidad por el acto de la apercepción que acompaña á cada una de ellas. Pero este acto del enlace no representa contenido alguno espe-

cial que fuese dado al lado del contenido singular de la representación. Y así es, pues, simplemente de un tal contenido, del que procede la doctrina racional del alma. No le basta que yo la considere como una relación lógica, como un punto de unidad inteligible para pensar, sino que quiere manifestar de sí mismo predicados metafísicos absolutos, como la indivisibilidad y la imaterialidad, la personalidad y la persistencia ilimitada. Pero, con esto, se cambia, un puro principio condicional hipotético en una afirmación categórica sobre el mundo de los objetos efectivos. Sabemos, sin duda, que si se ha de producir la conciencia, y en tanto que se ha de producir, deben ser cumplidas ciertas condiciones previas; pero esta idea no puede justificar la afirmación de que, sobre las fronteras en las cuales la experiencia nos lo manifiesta, deba existir necesariamente la conciencia. Que yo, en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí, soy consciente como una unidad, es una proposición irrefutable y aun idéntica, puesto que la conciencia no significa otra cosa que precisamente este encadenamiento; pero esta afirmación analítica no puede servir, en modo, alguno para extender el ser y la personalidad del yo sintéticamente sobre las limitaciones empíricas, en las cuales me son ambos dados. «Pues el yo está ciertamente en todos los pensamientos; pero con esta representación no está enlazada la menor intuición que le diferencia, de los otros objetos de la intui-

ción. Se puede, en verdad, notar que, esta representación, aparece en todos los pensamientos, pero no que sea una intuición constante y permanente, en la cual los pensamientos (como variables) cambiasen.» (Crít., A. 350.) Igualmente es, sin duda, exacto que, al mero pensamiento del yo como tal, corresponde un significado cualitativamente unitario que no le permite ser dividido ni partido; pero entre este sentido ideal del concepto del yo y la simplicidad afirmada de la sustancia del yo no existe género alguno de conexión reconocible. La simplicidad de la representación de un sujeto, no es por esto un reconocimiento de la simplicidad del sujeto mismo. (A., 355.) La proposición de que el alma sea una sustancia, se puede admitir; pero debe uno advertir que este concepto no nos puede conducir, en lo más mínimo, más lejos, ó que no nos puede enseñar cosa alguna de las consecuencias acostumbradas de la sutil doctrina del alma, como, por ejemplo, la persistencia del alma después de la muerte, «que designa, pues, solamente una sustancia en la idea pero no en la realidad.» (A., 351.)

También en este punto se separa Kant, cuya doctrina se suele comprender como la «conciliación» del empirismo y del idealismo, con igual energía, de las suposiciones de ambas direcciones mentales. El empirismo es rechazado por el concepto del «yo puro», el cual encierra últimamente el contenido total de los principios sintéti-

cos puros. La conciencia no es una suma, no es un mero «paquete» de percepciones sensibles, sino que presupone, para su existencia, modos de enlace necesarios y objetivamente válidos. Pero esta forma de la validez necesaria no conduce, sobre ella, á ser extraempírico alguno. La actividad libre del *intellectus ipse* no produce ya, en adelante, en tanto que es reconocida y puesta de manifiesto, el acceso al mundo de las mónadas como sustancias espirituales. El pensamiento, tomado por sí mismo, es, como acentúa Kant, «meramente la función lógica, por consiguiente la pura espontaneidad del enlace de lo vario de una intuición meramente posible». «Por esto yo no me represento á mí mismo ni como soy ni como aparezco ante mí, sino que me concibo solamente como cualquier objeto en general de cuyo modo de intuición hago abstracción. Si me represento aquí como sujeto del pensamiento, este modo de representación no representa las categorías de sustancia ó de causa, pues éstas son aquellas funciones del pensamiento (juicios), ya aplicados á nuestra intuición sensible, las cuales, sin duda se harían exigibles si me quisiese reconocer. Ahora quiero solamente ser consciente de mí como pensante; como está mi propio yo dado en la intuición, lo pongo aparte, y entonces podría ser para mí el *yo pienso* mero fenómeno; en la conciencia de mi yo en el pensamiento puro soy el ser mismo del cual, sin embargo, aún no me es dado por esto pensar.» (Crí-

tica, 429.) Según esto, se consuma primeramente la separación de Leibniz. Esta separación no está de manifiesto en la «Estética trascendental», con la cual más bien concuerda, hasta en las particularidades, la doctrina de Leibniz de la idealidad del tiempo y del espacio, sino que es alcanzada en la Lógica y Dialéctica trascendental. El camino y el nacimiento de la Metafísica de Leibniz se puede, de hecho, designar de este modo: comienza con el análisis del concepto subjetivo lógico para terminar con el establecimiento del concepto metafísico de sustancia. La mónada, que designa, en primera línea, la ley de unidad por la cual se conexionan todos los miembros de una serie de cambios, y por la cual reciben su determinación característica individual, se cambia en principio y origen del cambio mismo, en principio activo que hace nacer de sí mismo la serie de las representaciones. Esta noción fundamental, según la cual es derivado y explicado el ser empírico temporal por principios intelectuales más altos, se opone á la deducción trascendental de las categorías. Aquí manifiesta su sentido la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Los mismos conceptos de sustancia y de causa no son, según ella, otra cosa que medios para hacer cognoscible la sucesión de los fenómenos y para constituirlos como objetivamente necesarios; no nos pueden, por consiguiente, elevar jamás sobre la condicionalidad de lo temporal en general. El

«principio de razón», pierde su sentido metafísico y se limita á la función que puede ejercitar en la Física científica. El «examen lógico del pensamiento en general» no debe, por más tiempo, ser tenido por una determinación metafísica del objeto». Pues, si sucede esto en un solo punto, si creemos sólo comprender de un modo inmediato en nuestro propio yo el ser absoluto, habríamos dado de este modo un paso sobre el mundo de los sentidos, «habríamos entrado en el campo de los nómenos, y, entonces, nadie puede discutirnos la facultad de extendernos más en éstos, de edificar y, según la suerte nos favorezca, tomar posesión en él». (Crít., 409, s.) Pero, en verdad, nosotros mismos tampoco podemos hacer otra cosa, «pues pensamos para el fin de una experiencia posible». Aun la unidad de la conciencia sólo la podemos reconocer porque la necesitamos indispensablemente para la posibilidad de la experiencia. (Crít., 420.) Aquí se pone de nuevo de manifiesto, del modo más firme, que el «yo» del cual habla la crítica y del cual se ocupa solamente, no es dado como un hecho metafísico, sino que es simplemente descubierto como un requisito lógico, que no le corresponde otro ser alguno que el ser de la condición. Determinamos el yo para aquélla, como lo que necesitamos lógicamente; pero debemos, en esto, preservarnos del error de confundir la abstracción posible de nuestra existencia empíricamente determinada con la supuesta conciencia de

una existencia posible aislada de nuestro yo pensante. (Comp. Crít., 427.)

Pero aquí viene á parar la crítica de los paralogismos de la doctrina pura del alma á un problema más general. La aceptación de la sustancia absoluta del alma, como la doctrina de sus atributos particulares, constituye sólo un ejemplo especialmente significativo de la inclinación general del pensamiento á cambiar los puros medios en otros tantos objetos de conocimiento. Tratamos, siempre de nuevo, de considerar el yo puro, que no es otra cosa que el «vehículo» de todos los conceptos en general, como un objeto independiente que fuese capaz de una intuición especial, sensible ó intelectual. No notamos que, por este «yo, ó él, ó ello que piensa», no es reconocido absolutamente nada en el sentido objetivo; que, más bien, damos vueltas aquí en un círculo constante, en tanto que debemos condicionar la unidad del yo para enunciar de ella algún predicado. Intentar una teoría racional sobre la proposición «yo pienso», embrolla en una pura tautología, puesto que esta proposición es el supuesto del enunciado de todo juicio, por consiguiente de toda teoría en general. (A., 366, B. 404.) Así me es, sin duda, permitido decir: soy una sustancia simple; «pero, este concepto, ó también esta proposición, no nos enseña lo más mínimo con respecto á mí mismo como un objeto de la experiencia, porque, el mismo concepto de sustancia, sólo es usado como función de la sín-

tesis, sin intuición puesta bajo ella, por consiguiente, sin objeto, y solamente vale de la condición de nuestro conocimiento, pero no de cualquier objeto dado». (Crít., 1.^a ed., 356.) ¿De dónde proviene esta tendencia invencible á cambiar las funciones del conocimiento en objetos, las condiciones en cosas?; ¿en dónde tiene sus raíces esta inclinación fundamental del pensamiento de la cual procede, en último término, toda Metafísica y de la cual obtiene siempre nuevo alimento? No basta combatir esta inclinación, sino que debemos tratar de entenderla en su motivo último, si hemos de asegurarnos contra ella y contra la ilusión que producen.

IV

La «cosa en sí»

El problema fundamental de la Crítica de la Razón pura se puede caracterizar por el concepto de objetividad. Demostrar la validez objetiva de nuestros conocimientos apriorísticos constituye su tema central. Para satisfacer ese fin esencial se hubo de realizar la crítica de la Metafísica. Pues, la suposición de los objetos absolutos, sobre los cuales descansa esta Metafísica, contiene una contradicción latente contra la validez y la posibilidad de nuestro conocimiento de experiencia. Si la «naturaleza» hubiese de signifi-

car el ser de las cosas en sí mismas, no la podríamos conocer jamás, ni *a priori*, ni *a posteriori*. No las podríamos conocer *a priori*, porque el entendimiento, y las condiciones bajo las cuales puede solamente concebir la regularidad formal de su contenido no prescribe á las cosas mismas regla alguna y, por consiguiente, podría solamente obtener de ellas un conocimiento porque le fuesen dadas previamente como objetos según los cuales se guiase y cuyas determinaciones pudiese leer. Pero esta mera adquisición de conocimiento empírico, sería también imposible, siuviésemos que referirnos á cosas en sí mismas; pues, por la mera experiencia, no se alcanzará jamás aquella necesidad que está ya implícitamente incluída en el concepto del ser de las cosas. (Prol. § 14.)

Así, pues, todo conocimiento, para conseguir en sí mismo firmeza y verdad, debe limitarse á la región del fenómeno. Pero, con esto, parece fracasar de nuevo el propósito de toda la investigación crítica. El saber parece degradado en su valor lógico puro, puesto que es constreñido á un círculo limitado del ser. Aun si se evita la confusión corriente entre «fenómenos» y «aparencia», si la realidad empírica del objeto es reconocida como firmemente fundada en los principios formales del entendimiento, sin embargo parece sustraerse á nosotros la médula propiamente dicha de la realidad. Sigue siendo una esfera del ser más baja, subordinada, la que

se abre á nuestro saber, por muy alta que sea la perfección formal que pueda conseguir.

Sin embargo, también aquí, para comprender la posición del problema de Kant en su significación específica, debemos considerarle previamente dentro del círculo de problema general histórico. En primer lugar, la palabra «fenómeno», no posee para Kant sentido metafísico alguno. No la toma del uso del lenguaje de la Metafísica, sino del de la Ciencia natural, en el cual, durante todo el siglo XVIII, estaba sólidamente naturalizada. Para toda la Física newtoniana, el «fenómeno» no significa otra cosa que el objeto empírico, en tanto que nos es conocido y dado inmediatamente, en tanto que se nos manifiesta sensiblemente, sin que tuviéramos necesidad de obtenerle primero por medio de hipótesis metafísicas. Que la Física se refiere solamente á los fenómenos, no quiere decir, pues, que desprecie referir los sucesos naturales á las «cualidades oscuras» que se esconden detrás de ellos, y que, en vez de eso, trate de comprenderlos simplemente en la regularidad matemática de sus series. Por consiguiente, el fenómeno no es aquí un algo que nos fuese solamente conocido de un modo defectuoso como expresión parcial del ser verdadero, sino precisamente lo contrario, aquello de lo cual poseemos un saber más fijo é irrefutable, que, en modo alguno, necesita, para su confirmación, hipótesis trascendentales. El «hecho» puro que, independientemente de toda sig-

nificación especulativa, se puede establecer en virtud de experimentos científicos, constituye el contenido del fenómeno. No se necesita más que hojear el manual conocido de Ciencia Natural que admitía Kant mismo como la base de sus lecciones de esta ciencia, para encontrar en él inmediatamente el uso de este concepto. «Fenómeno» y «suceso natural» se presentan aquí como conceptos completamente recíprocos. «Aquellos cambios—se dice en los «Primeros fundamentos de la Ciencia Natural» de Eberhard—que podemos notar por medio los sentidos, se llaman sucesos naturales (phaenomena); lo demás lo percibimos sólo por medio del entendimiento.» Así, el fenómeno es aquello que está ante nosotros clara y manifiestamente en el tiempo y el espacio y cuya realidad, por consiguiente, no necesitamos primero inferir. Cuán completamente está Kant dentro de este modo de ver las cosas, se puede, por ejemplo, apreciar en su «Refutación del Idealismo». Que la materia posee realidad empírica se probará aquí, porque ella misma no es más que fenómeno; por consiguiente, su realidad no necesita ser buscada «tras» nuestra representación espaciosa, como una esencia desconocida, sino que nos es dada inmediatamente en la experiencia externa y merced á su forma fundamental.

Por tanto, el fenómeno, según su sentido original, significa simplemente el objeto de la experiencia que, como tal, nunca nos es dado de