

de las condiciones de nuestro conocimiento, que son al mismo tiempo sus límites. El estilo de Kant deja, sin embargo, entrever en diversos pasajes que se inclina á representarse lo incognoscible bajo una forma idealista, en primer lugar acaso, como el mundo de las mónadas de Leibnitz (es interesante recordar que Leibnitz llamaba alguna vez el mundo de las mónadas al mundo inteligible por oposición al mundo sensible). Kant contestaba, sin duda, con energía que, científicamente, Leibnitz tuvo el derecho de hacer de la analogía el uso que se sabe para edificar su idealismo metafísico; pero esta concepción parece que la mantiene más bien en el fondo de su conciencia (1). Y, como se verá después, atribuye á la ana-

(1) La crítica que hizo Kant de la teoría de las mónadas de Leibnitz se encuentra en *La crítica de la razón pura*, 1.^a edición, páginas 265 y sigs.—Parece deducirse de sus notas que en sus cursos no insistió, ni teóricamente, en la imposibilidad de conocer la cosa en sí tal y como lo exigían, en realidad, las consecuencias de su análisis de la teoría del conocimiento. Vid. *Reflexiones de Kant sobre la filosofía crítica*, compuesta con notas manuscritas del filósofo y publicadas por Benno Edermann, II, Leipzig, 1884, núms. 1.151, 1.156, 1.158. *Hojas separadas de las obras póstumas de Kant*, comunicada por R. Reicke, I, Königsberg, 1889. En lo concerniente á las adaptaciones pedagógicas y didácticas de Kant, véase Dozent en las interesantes notas contenidas en Emilio Arnoldt: *Excursiones críticas en el dominio de la investigación sobre Kant*, págs. 387, 389, 402, 403, 454.—Max Heinze (*Lecciones de Kant sobre la metafísica durante tres semestres*, *Abhandlungen der phil. hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1894, página 658) concede á Arnoldt que, «según lo que precede, Kant ha debido expresarse con más circunspección en sus lecciones que en sus escritos»; pero añade: «Allí muchas cosas tienen un aspecto pasablemente dogmático, porque no añade siempre la restricción crítica; pero aun entonces *inclina interiormente hacia estos principios dogmáticos*». Esta exposición da muy justamente la impresión que se saca de los manuscritos de los cursos de Kant (provenientes de él y de sus oyentes), que se han publicado estos últimos años por B. Edermann, Reicke, Arnoldt y Heinze.—Tomamos todavía una nota á la disertación de Heinze (pág. 518). Mientras que Kant comenzaba al principio su curso de filosofía por la psicología experimental, como lo prueba su *Advertencia* de 1766, volvió en continuación al orden seguido por los partidarios de Wolff (como lo muestran las notas tomadas de sus lecciones), en el que la psicología varía después de la ontología y de la cosmología.—Benno Edermann (*Introducción á los prolegómenos de Kant*, Leipzig, 1878,

logía una actividad práctica cuando pretende probar la posibilidad de una creencia en el lugar donde la ciencia no es posible. Colocándose desde un punto de vista puramente teórico, declara la cosa en sí un concepto absolutamente negativo.

Kant jamás ha dudado de la existencia de la cosa en sí. Asociándose á la concepción vulgar, admite una realidad absoluta, y su crítica no tiende más que á fundar y á limitar el conocimiento que podemos tener de ella. No obstante, en el curso de sus investigaciones vióse precisado á indicar (siempre de pasada) *razones que llevan á creer* la existencia de algo más que los fenómenos. Se encuentran en Kant tres de estas razones. Primeramente, sería inverosímil é ilegítimo admitir que nuestro modo de conocimiento (en el espacio y en el tiempo y según las categorías del entendimiento) fuese el único posible. Al hacer esto (porque aquél es el pensamiento de Kant) nos haríamos culpables de la falta que se cometía antes de Copérnico, al considerar el punto de la tierra como el punto de vista absoluto. El concepto de la cosa en sí marca, pues, que todo nuestro conocimiento es una consecuencia necesaria de nuestra naturaleza—que nuestra naturaleza es un elemento que contribuye al modo que tienen de presentarse á nosotros los objetos de la experiencia.—Segundo, el conocimiento tiene su razón de ser en nuestra naturaleza, pero solamente en lo que se refiere á la forma; la materia, el contenido, nos es dado (en las sensaciones); frente á él nos conducimos pasivamente. Pero es preciso, sin embargo, que haya una causa. Respondiendo á uno de sus críticos dijo Kant: «Los objetos, en tanto que cosas en sí, suministran la materia de intuiciones empíricas, encierran el principio en virtud del cual la facultad representativa está determinada

pág. LIV), y O. Riedel (*Las determinaciones monadológicas en la teoría de la cosa en sí de Kant*, Hamburgo y Leipzig, 1881), han demostrado que la teoría de las mónadas supervivía en el fondo de la conciencia de Kant.

conforme a su sensibilidad (1).—La tercera razón la halla Kant, como veremos después, en las contradicciones en que la razón incurre cuando traspasa los límites de la experiencia, contradicciones que, según él, no se resuelven más que por medio de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí.

La dificultad que los primeros críticos de Kant hallaron en sus hipótesis de las cosas en sí, estaba en su segunda razón. No se detuvo de otro modo en la primera y en la tercera. En la obra *David Hume en la creencia ó idealismo y realismo* (1787), Jacobi procuraba demostrar que lógicamente debía Kant negar toda existencia fuera de nuestras representaciones y, por consecuencia, debía profesar un idealismo puro (subjetivismo). Al admitir que una cosa en sí es causa de nuestras sensaciones, Kant contradice su teoría del concepto de causalidad concebido como la expresión de una forma del entendimiento, cuya aplicación no es valedera más que en los límites del dominio de la experiencia. Semejante objeción se hizo algunos años más tarde por S. E. Schulze en su libro anónimo *Aenesidemus* (1772). No se podría refutar esta objeción desde el punto de vista de Kant (2). Se

(1) La primera razón: *Crítica de la razón pura*, 1.^a edic., página 23 y sig., 286. *Prolegómena*, Riga, 1783, pág. 163 y siguientes.—La segunda razón: *Crítica de la razón pura*, 1.^a edic., páginas 19, 288, 494, 637. *Prolegómena*, pág. 104 y sig. *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*, 3.^a edic., pág. 106. *Sobre un descubrimiento, según el cual toda crítica nueva podía hacerse superflua por una crítica anterior*. Königsberg, 1760, pág. 56. Este último pasaje utilizado en el texto dice así: «Los objetos, en tanto que cosas en sí, dan la materia a las intuiciones empíricas (encierran la razón de determinar la facultad de representación conforme a su naturaleza sensible)».

(2) De nada sirve distinguir con A. Riehl (*El criticismo filosófico*, I, pág. 434) entre la razón y la causa. Pues la materia no se da sino porque la facultad de representación está influida; no puede permanecer inconsiderada la relación de tiempo. La contradicción propiamente dicha de Kant consiste más en que él quiere aplicar el concepto de causalidad a la cosa en sí, sin atreverse a aplicarlo a la relación de tiempo. Kant procuraba, en efecto, atenuar la objeción distinguiendo entre pensamiento y conocimiento (*Crítica de la razón práctica*, 1.^a edi-

apoya en la propia idea fundamental de Kant, idea tan considerable, que la limitación del conocimiento y su fundación están estrechamente ligadas entre sí.

Kant hubiera sido lógico si se hubiese limitado a afirmar que la materia del conocimiento no puede derivar de su forma, que los elementos variables é individuales no pueden derivar de lo que es constante y universal. La posibilidad de la experiencia cesa desde que ya no se producen sensaciones. Pero el cómo se producen estas sensaciones es una cuestión con la cual nada tiene que ver la filosofía crítica (teoría del conocimiento). Este lo había reconocido claramente Hume, cuando declaraba incomprendible (*Treatise*, 1, 3, 5), el origen primero de la sensación, y cuando añadía: «Por lo demás, esta cuestión carece de toda importancia para la tarea

ción, pág. 94 y sig., y Prefacio a la *Crítica de la razón pura*, 2.^a edic.); en el simple pensamiento obramos con la categoría pura, pues es preciso una intuición sensible para que exista conocimiento real. Pero la aplicación simplemente «pensante» del concepto de causalidad es precisamente un contrasentido si no se puede aplicar la relación de tiempo.—Todo este problema se pone de otro modo, ora cuando se somete el concepto de tiempo de Kant a una revisión, ora cuando se reduce la prueba dada por Kant de la legitimidad del principio de causalidad a los únicos objetos por los cuales, en realidad, hay una significación.—Toda la teoría de la *cosa en sí* reviste en la 2.^a edición de la *Crítica de la razón pura* un carácter más realista que en la primera. Esto lo han señalado Jacobi y Schopenhauer. Las dos ediciones concuerdan en el punto esencial, y la dificultad principal y la más considerable diferencia se hallan en otro punto (ya lo hemos hecho observar en la *Continuidad en la marcha del desenvolvimiento filosófico de Kant*, páginas 392, 480 (Archiv. VII), es decir, que el análisis psicológico, la deducción subjetiva, se borra más en la edición posterior así como en los *Prolegómena*, y se concede toda la importancia a la deducción objetiva y transcendental. (Vid. sobre la importancia del concepto de la *cosa en sí* en la filosofía crítica, después de corregidas las faltas de Kant, mi obra *Problemas de filosofía* (traducción alemana, Leipzig, 1903, pág. 617). No puedo comprender que una teoría del conocimiento que no quiere derivar la materia del conocimiento de su forma, pueda evitar establecer una *cosa en sí* en uno ú otro pasaje. Me parece que este aspecto del problema no ha sido bastante aclarado por Antonio Thomsen en su ingeniosa é interesante obra: *Notas críticas sobre el concepto kantiano de la cosa en sí*. (Kant, *Studia*, 1903.)

que nos hemos propuesto.» Kant se hallaba en esto absolutamente en el mismo caso de Hume.

Como hemos demostrado en la *Continuidad en la evolución filosófica de Kant* (págs. 319-402), resulta de un examen atento que Kant veía en la cosa en sí, no solamente la causa de la materia del conocimiento, sino también la causa de las formas determinadas, bajo las que percibimos y ordenamos esta materia. Es claro, desde luego, que la cuestión de origen debe ponerse, tanto para la forma como para la materia. En lo que atañe especialmente á la concepción del espacio, se encuentran en Kant muchos pasajes que indican que la razón por la cual percibimos precisamente tal modo determinado (en tres dimensiones, etc.), debe estar en la cosa en sí (1). Pero, de un modo general, «toda extensión y toda conexión» de nuestras percepciones lleva al objeto transcendental (*Crítica de la razón pura*, primera edición, pág. 494).

No sólo la materia del conocimiento, sino también sus formas, llegan á ser desde entonces un efecto de la cosa en sí. Y como las formas no podrán mantenerse sino mientras la cosa en sí obra de modo constante, es claro que el conocimiento que podemos edificar sobre la cosa en sí, no puede ser más que hipotético, mientras que por otra parte llega á ser más que fenomenal, pues nos enseña cómo obra la cosa en sí. En cuanto se despeja este punto y se han obtenido todas las consecuencias de él, el sistema de Kant se transforma completamente. El apriorismo y el fenomenalismo son limitados, y la inconsecuencia desaparece. Porque estos tres aspectos de la filosofía kantiana llegan igualmente á su distinción absoluta de la materia y de la forma, distinción que, desde el punto de vista psicológico, presenta por sí sola grandes dificultades.

(1) A las citas hechas en la monografía hay que añadir una carta á Resnhold, de 12 de Mayo de 1789: «La esencia real del espacio y del tiempo y la razón primera, por lo que aquél tiene tres dimensiones y éste una sola, son impenetrables para nosotros.» Después, *Reflexiones*, II, números 1.187-88, en donde Kant distingue entre las sucesiones y la razón de sucesión.

Pero, aun considerando la cosa en sí como causa de la forma y de la materia de nuestro conocimiento, lo que de ella podemos saber se reduce á bien poco: «Absolutamente nada definido», dice Kant (*Prolegomena*, §§ 32 y 37). Es una X que no se puede definir científicamente. Y no obstante, en todas las religiones y sistemas especulativos se intentaba definirla. Kant tiene en esto el gran mérito de haber definido el *lugar filosófico de las especulaciones religiosas y metafísicas*. El conflicto entre las religiones natural y positiva, entre el espiritualismo y el materialismo, entre el monismo y el pluralismo, se basa precisamente sobre esta X. Jamás habían sido trazadas todavía tan claramente las fronteras que separan la ciencia de la especulación.

d) — Crítica de la filosofía especulativa.

Con respecto á las ideas, se ha visto que es imposible una deducción objetiva. Se ha intentado utilizar, no obstante, las ideas del alma, del mundo y de Dios, para fundar ciencias que se elevaban atrevidamente por encima de la experiencia. Kant halló comprobado por la crítica particular de estas pretendidas ciencias (psicología especulativa, cosmología especulativa y teología especulativa), el resultado á que se llegaba por el examen general del valor de las ideas por el conocimiento.

a) *Crítica de la psicología especulativa.*— Creer que puede establecerse una ciencia del alma como ciencia de una substancia distinta del cuerpo, es apoyarse en un falso razonamiento. De la unidad, que es la forma general de la actividad de conciencia, se va á la idea de una substancia simple oculta por la conciencia. De la síntesis va uno á la substancia, pero esto es ilegítimo. La forma de actividad por sí sola nada dice de la naturaleza de la substancia, que constituye su fondo. La conciencia no es una cosa individual ni una representación individual; es una forma común á todas las representaciones. La psicología es una ciencia puramente experimental, que nada puede enseñarnos sobre una substan-

cia ó sobre cualidades (la unidad, por ejemplo) que no se presentan por sí mismas en la experiencia. Por esto (ya lo hizo Kant especialmente en la primera edición de la *Critica de la razón pura*) es ilegítimo hacer de la diferencia entre los fenómenos materiales y los espirituales una diferencia entre dos especies de substancias ó ciencias; esto sería confundir una diferencia de nuestro modo de percepción, con una diferencia de las mismas cosas. ¡Lo que está en el fondo de los fenómenos exteriores, bien podría ser lo mismo que lo que está en el fondo de los fenómenos interiores! De este modo desaparecería el dualismo y, con él, todas las dificultades que se han hallado en la acción recíproca del alma y del cuerpo (1).

(1) Las declaraciones de Kant no son muy claras, pues parecen más bien aplicarse en el sentido de la hipótesis de la identidad. Benno Edermann (Introducción á los *Prolegomena*, LIV, y Reidel (*Las determinaciones monadol.*, págs. 7, 27 y siguientes), explican las declaraciones de Kant como si indicasen una hipótesis «monista espiritualista» análoga á la puesta por Martín Knutzen (v. Ren. I) y después por Herbart y Lotze. Este contradice lo que sigue: 1.º Kant rechaza expresamente la hipótesis de una substancia del alma, profesada tanto por Kuntzen como por Herbart y Lotze; 2.º la posibilidad en que aquí se detiene es ésta: «Esto mismo que, desde un punto de vista, se llama material, sería, desde otro punto de vista, al mismo tiempo un ser pensante» (*Critica*, 1.ª edic., pág. 258); 3.º Kant funda tres hipótesis, el dualismo, el materialismo y el pneumatismo (*Critica*, 1.ª edic., pág. 379), que es, en cierto modo, un «espiritualismo monista»; 4.º, en todo caso, Kant se distingue de los espiritualistas monistas, en que él contesta categóricamente la posibilidad de una acción recíproca de la materia (como fenómeno) y del alma (como fenómeno). «El comercio del alma con la materia, como fenómeno, no puede en absoluto imaginarse, pues eso debiera ser en el espacio. Pero el alma no es objeto de intuición exterior.» *Reflexiones*, II, núm. 1.197 (Vid. 1.131); vid. igualmente *Hojas separadas*, I, página 160; *Ética*, 2.ª edic., pág. 66. Asimismo, se lee en un cuaderno de curso de las lecciones hechas por Kant de 1799 á 1804 (publicado poco después por Emilio Arnoldt: *Excursiones críticas*, pág. 502): El cuerpo, como cuerpo, no puede obrar sobre el alma. é inversamente, porque el cuerpo no puede tener ninguna relación con un ser pensante. La relación exterior que tiene un cuerpo con una substancia, se halla situada en el espacio; por consecuencia, esta substancia debe estar situada en el espacio; debe ser, por tanto, un cuerpo.»

6) *Critica de la cosmología especulativa*.—El concepto del mundo ó de la naturaleza, como totalidad, supone que los conceptos de cantidad y de causalidad se extienden más allá de la experiencia, la cual nunca muestra más que partes limitadas del espacio y del tiempo, y series causales inacabadas. De allí nacen una serie de contradicciones (antinomias); pueden probarse principios que se contradicen recíprocamente: este es el signo de que nos hemos aventurado más allá de los límites de nuestro conocimiento. Kant establece cuatro de estas antinomias (correspondientes á las cuatro clases de categorías y de juicios lógicos); pero pueden reducirse á tres; las dos primeras, aplicadas al espacio, al tiempo y á la materia, descansan sobre el concepto de cantidad, y la tercera sobre el de causalidad.

Primera tesis. El mundo debe tener un principio en el tiempo y límites en el espacio, pues no se puede pensar en una serie infinita como dato. *Antítesis.* El mundo no puede tener principio ni límites, pues de lo contrario sería preciso que á su principio haya precedido un tiempo vacío, y que haya un espacio vacío fuera de él. Entonces ni el principio ni el límite serían comprensibles, pues no puede haber diferencia entre diferentes momentos y entre diferentes lugares en el tiempo vacío y en el espacio vacío.

Segunda tesis. Al dividir la materia debe terminarse llegando á un elemento absolutamente simple é indivisible (á los átomos ó mónadas). *Antítesis.* Todo lo que percibimos y podemos representarnos es divisible, y lo absolutamente simple é indivisible es una idea que no puede comprobarse por la experiencia.

Tercera tesis. Remontando del efecto á la causa, debe acabarse llegando á una causa que no es ya un efecto; pues de otro modo jamás se encontraría la causa entera de una cosa. Es preciso, pues, que haya habido al principio de los acontecimientos del mundo una causa absoluta, y acaso en el curso del mundo otras causas absolutas (en seres dotados de una «libre» voluntad). *Antítesis.* Es inconcebible una causa

absolutamente primera, pues no estaría ligada por ninguna ley á su efecto. Es preciso que exista alguna cosa para hacer comenzar la causa absoluta justamente hasta tal momento determinado.—Así, en estas tres cuestiones acabamos, según Kant, por juicios problemáticos. Se produce una desproporción entre nuestras ideas y la experiencia. ¿Son las primeras demasiado grandes para la segunda, ó la segunda demasiado pequeña para las primeras? No podemos culpar á la experiencia, pues precisamente la posibilidad de la experiencia es quien nos permite trazar límites entre la categoría y la idea. La falta debe ser, pues, de las ideas ó también del modo de emplearlas.—Según Kant, en la tesis y en la antítesis nacen dos intereses diferentes. Las tesis, dice, expresan el punto de vista especulativo del dogmatismo y al mismo tiempo satisfacen el interés práctico que tenemos en la terminación completa de la serie de pensamientos, y se acomodan á la inteligencia común. Las antítesis, por el contrario, satisfacen el empirismo y el interés puramente científico, pero contienen consecuencias prácticas peligrosas.

Enfrente de las dos primeras antinomias, Kant se conduce de modo distinto que ante la tercera. Allí, piensa, tanto las tesis como las antítesis, son falsas. El mundo no es finito ni infinito; la materia no es ni absolutamente divisible ni absolutamente indivisible. Aquí los problemas caen por sí mismos, si distinguimos entre nuestra concepción y la cosa en sí. Nuestra concepción es una síntesis sucesiva que va de término en término; aquí es posible un progreso perpetuo, é imposible una conclusión; el pensamiento puede franquear todos los límites. Pero lo que es verdad de este modo para nuestra concepción—es decir, que se presenta á ella con trabajos siempre nuevos—no tenemos el derecho de transportarlo á las cosas en sí. La idea del mundo, como totalidad, tiene para nosotros la sencilla significación de guiar necesariamente nuestra investigación hacia adelante y de impedir una conclusión precipitada. Es fácil ver que, creyendo Kant recusar tanto las síntesis como las antítesis, dió en realidad razón á

las antítesis; por otra parte, él las declara hijas del interés científico propiamente dicho. Lo que afirman las antítesis es el infinito en el sentido de un *processus* perseguido sin cesar, pero no el infinito dado, acabado, que se contradice á sí mismo (1).—Respecto á la tercera antinomia, Kant cree que tanto la tesis como la antítesis pueden ser exactas, si la primera se refiere á la cosa en sí y la segunda á los fenómenos. En la experiencia, la serie causal se continúa siempre sin excepciones: si un fenómeno se sustrayera á la ley de causalidad, no se distinguiría de una ilusión. Pero esta dependencia continuada no conviene en la cosa en sí. En tanto que ser empírico, el hombre está sometido á la ley de la causalidad, conforme á su carácter fenomenal ó empírico; pero en tanto que cosa en sí, como homo noumenon, conforme á su carácter inteligible, debe ser considerado como libre. El carácter inteligible no se presenta en el estado de fenómeno; debe ser mirado como la causa de toda la serie de acciones que motivan el carácter empírico.—Por ahí, Kant no quiere mostrar la realidad del libre albedrío, sino exponer solamente que si creemos en la libertad de la voluntad por razones de orden práctico, tal creencia será compatible con el hecho de que el carácter empírico está sometido á leyes. Sin embargo, él no llegó ahí. ¿Cómo el carácter inteligible puede ser, en efecto, la causa del carácter empírico si no se le puede aplicar la relación de tiempo? Y si se mira el carácter empírico como el efecto del carácter inteligible se excluye al mismo tiempo una explicación puramente empírica (fenomenal), de la formación del carácter. En fin, el mismo carácter inteligible no se escoge «libremente»; la extraña teoría de Kant no es, pues, una «teoría de la libertad», sino un fata-

(1) *Crítica de la razón pura*, 2.^a edic., pág. 549. Kant, en la nota, procura imponer á las antítesis una marcha dogmática del pensamiento; pero no lo logra. Por lo demás, es evidente que la oposición contradictoria de la conclusión absoluta no es el infinito absoluto (dado) sino la no conclusión (el *processus* perpetuo).

lismo del carácter; el carácter inteligible es inmutable—y determina toda la serie de acciones del hombre.

γ) *Crítica de la teología especulativa.*—Kant halla en la idea de Dios una expresión de la necesidad de llegar á una conclusión definitiva. Sería tal conclusión posible si el pensamiento pudiese fundar la suposición de que existe un ser necesario en sí, creador de todo lo que posee una realidad. Lo que aquí se manifiesta, por tanto, es un ideal de conocimiento, y Kant cree que tener tal ideal está en la naturaleza de la razón humana. Ve la prueba de ello en que en la ciencia se trabaja sin cesar en conducir todas las fuerzas de la naturaleza á una fuerza primitiva única, y que en las religiones todas se manifiesta una inclinación, siempre en progreso, hacia el monoteísmo. Saber si se tiene el derecho de hacer de él un ser objetivo (de hipotasiarle y de realizarle), ó hasta hacer de él un ser personal (de personificarle), es ya otra cuestión.

1. La prueba propiamente dicha de la existencia de Dios, aquella cuya legitimidad está impuesta por todas las otras pruebas que se han intentado, sería la prueba *ontológica*, que hace derivar la existencia de Dios del concepto mismo que nosotros podemos formarnos de él. Sólo esta prueba podría hacernos llegar á la conclusión definitiva del pensamiento, llevándonos á un concepto cuyo objeto existiría con sólo pensar en él. Llegaríamos entonces con el pensamiento á alguna cosa que tendría en sí misma su razón de ser. Del concepto de una cosa jamás se puede deducir la existencia de ella. Puede ser absolutamente completo el concepto, y, sin embargo, subsiste la cuestión de saber si lo que ha sido pensado así, por concepto, existe realmente. Es que la existencia no es una propiedad como las otras; la existencia significa que la cosa, tal como la pensamos según su concepto (con todas sus propiedades), existe realmente ahora. La suposición de la existencia marca la posición de lo que es pensado por el concepto, y no añade ningún nuevo contenido. Por lo que hace al concepto, cien thalers reales no valen

más que cien thalers posibles. No hay absolutamente contradicción en pensar una cosa en todo su concepto y en pensar que no existe. Nos convencemos de la existencia de una cosa, porque la cosa está en su lugar en todo el encadenamiento de nuestra experiencia; porque hay un enlace regular entre ella y las otras cosas. Fuera del encadenamiento empírico, no podemos suministrar pruebas de la existencia. No basta decir que un concepto no encierra contradicción para atribuir existencia á un objeto.

2. La prueba ontológica parte del pensamiento y procura llegar del pensamiento á la existencia, sin utilizar la experiencia; las otras pruebas, por el contrario, parten de la experiencia. La prueba *cosmológica* concluye de que exista alguna cosa (por ejemplo, yo mismo) en una causa absolutamente necesaria de esta cosa. Esta prueba aplica el principio de causalidad más allá de todas las experiencias posibles; y, al mismo tiempo, pone el término final de la serie causal en un ser absolutamente necesario, en un ser que tiene en sí mismo su razón de ser. En sí el principio de causalidad no lleva más que de término en término en una relación continua é ininterrumpida de dependencia; al admitir un ser absolutamente necesario, la prueba cosmológica supone la legitimidad de la prueba ontológica. En efecto, supone que puede haber un ser que tenga su razón de ser en sí mismo, es decir, cuya existencia pueda derivarse de su concepto. No es imposible una conclusión de esta índole; por muy sublime que podamos figurarnos la divinidad, no se nos puede impedir que preguntemos de dónde viene. Según Kant, hay allí un verdadero abismo para la razón humana, abismo que no se puede llenar sino de un modo ilusorio.

3. La prueba cosmológica parte de la experiencia universal de que existe alguna cosa; la prueba *psicoteológica* parte del orden y de la finalidad propios de la naturaleza. Pero como se sabe, pregunta Kant: ¿son contingentes este orden y esta finalidad? ¿no son un efecto de las leyes de la naturaleza según las cuales obran los elementos y las fuerzas? (Vid. la

crítica de la concepción psico-teológica dada ya en sus obras de juventud.) Y aun sin hablar de eso, esta prueba no conduce más que á admitir un ordenador y un arquitecto al que se da la materia; pero no á admitir un creador. Si se quiere llegar á admitir un ser absoluto, hay que utilizar el orden de ideas cosmológico y el orden ontológico, que ya han sido sometidos á un examen.

Así, no se puede producir la prueba de la existencia de un ser absoluto ni por la vía del pensamiento puro, ni por la de la experiencia, y el resultado ya adquirido de que no puede construirse sobre las ideas ningún conocimiento científico, se halla comprobado por las tres ideas. Pero no por eso pierden las ideas su significación. Así como han salido de la estructura de nuestro espíritu mismo, así obran como las formas ideales y los principios de nuestra investigación, aun cuando no se puedan emplear para conocer existencias reales. La idea de una totalidad absoluta nos lleva á pedir y á buscar una unidad y un encadenamiento cada vez mayores de nuestro conocimiento y nos impide hacer alto demasiado pronto. Es para nosotros un pensamiento director el de, que todas las cosas en el mundo tengan un enlace recíproco y estén regidas por leyes como si salieran de un mismo principio de unidad. La idea del alma tiene análoga significación para la investigación en el dominio de la experiencia interna, que la idea del mundo en el de la experiencia exterior. Las ideas tienen una significación reguladora, pero no constitutiva. Dirigen y regularizan nuestros progresos en el dominio de la experiencia, pero cuando exceden este terreno pierden su significación como las categorías. Según Kant, puede haber un conocimiento «transcendental». Consiste éste en el conocimiento de las condiciones y de los principios, sobre los cuales se funda nuestro conocimiento de los objetos de experiencia, pero no puede haberlo «transcendente», que exceda del dominio de la experiencia. (Sin embargo, Kant emplea á veces la palabra «transcendental» en el sentido de «transcendente».) Pero hace observar, si llegamos por otra vía

distinta del conocimiento científico á la convicción de que Dios existe, la idea de un ser absoluto tendrá gran importancia, ayudándonos á separar todas las imágenes sensibles y antropomórficas del pensamiento de la Divinidad.

El resultado de toda la crítica de la filosofía especulativa es, por tanto, el siguiente: quería elevar una torre que llegase hasta el cielo, pero se encontró con que los materiales solo alcanzaban para la construcción de una casa. Las altas torres y los grandes metafísicos que las imitan—dice Kant—alrededor de los cuales hace comunmente mucho viento, no son mi tema; vivo en la fértil llanura de la experiencia. Todos los sucesores especulativos de Kant pensaban como Solness, el arquitecto de Enrique Ibsen; no es bastante para los hombres edificar casas que les sirvan de morada, y como él, quieren elevar castillos fantásticos. Para Kant no era una obra despreciable trabajar en el «fértil bathos (bajo país) de la experiencia», pues se trabaja con un vasto horizonte. Esto expresa con su teoría de las ideas, cuando enseña que el ideal es una aspiración de todos los instantes que pone confiadamente piedra sobre piedra, sabiendo que el cielo está siempre lejos, muy lejos. La idea, emitida por Lessing, de la aspiración eterna, concebida como la verdadera vocación del hombre, ha encontrado su fundamento firme y profundo gracias á la teoría kantiana de la forma fundamental, del modo de actividad y de los límites del espíritu humano. Pero esta idea no tiene para Kant una importancia solamente teórica. Adquiere su importancia y su significación esencial en el dominio práctico, como lo demostrará el examen de su ética.

e) —Filosofía de la naturaleza.

Si nos referimos á la teoría del conocimiento de Kant, es claro que en la forma que tiene en la *Crítica de la razón pura* ha tomado un carácter más constructivo ó, como se podría decir también, un sello más racionalista del que tenía durante

los años en los que «el ensueño» se producía probablemente, y en donde la caracterizaban el análisis y el empirismo. Kant cree ahora poder probar *á priori* los principios de los cuales depende la experiencia, lo cual no logró, según hemos indicado antes. Pero estaba tan seguro en este punto, que no se limitó á dar una prueba deductiva del principio de causalidad, sino que además creía todavía poder suministrar semejante prueba para la admisión de ciertas fuerzas y de ciertas leyes primitivas de la naturaleza. En sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), comienza definiendo la materia, lo que es móvil en el espacio; después procura probar que su esencia consiste en el equilibrio de la fuerza de repulsión y de una fuerza de atracción. Por medio de la fuerza de repulsión se llena el espacio, por lo cual ella es la primera condición para que pueda haber materia; pero si obrase sola, *la materia se dispersaría en el espacio infinito*, por lo cual debe haber una fuerza opuesta que haga que la repulsión no vaya hasta el infinito y que estén unidas las partes de la materia; si, por otra parte, la atracción obrase sola, *toda la materia estaría reunida en un solo punto*. Estas dos fuerzas, pues, forman parte de la esencia de la materia. Kant da aquí un paso que no se atrevió á dar Newton: declara que la atracción es una fuerza primitiva. Y al creer que la esencia y la existencia de la materia (lo que vemos móvil en el espacio) se pueden explicar como el resultado de la acción recíproca de estas dos fuerzas primitivas, arroja el atomismo que había profesado treinta años antes en su «*Monadología física*». Al tratar de hacer derivar la materia de las fuerzas, y al aplicar el método constructivo en la filosofía de la naturaleza, ha preparado el camino á la filosofía romántica y especulativa de la naturaleza que le ha sucedido. Se ha alejado cada vez más de la concepción científica de la naturaleza, que había obrado aquí tan poderosamente sobre su desenvolvimiento filosófico. No obstante, á pesar de sus construcciones dinámicas, Kant persevera en su explicación, rigurosamente científica, de todos los fenómenos materiales.

Del concepto de materia concebido como lo que hay de móvil en el espacio, deduce que todas las causas de las modificaciones materiales deben ser exteriores, y buscadas en el espacio fuera del punto que modifica su estado de movimiento. Este principio es el comienzo y el fin de la ciencia de la naturaleza. Todo *hiloísmo* (hipótesis según la cual hay fuerzas internas ó una vida interior en todos los puntos materiales) sería la muerte de la ciencia de la naturaleza. De esta deducción de la ley de la constancia, se puede decir lo que ya ha sido indicado para la prueba kantiana del principio de causalidad: demostrar que una idea es el pensamiento director de nuestra investigación, no prueba que sea una ley objetivamente valedera. El celo con que insistió Kant sobre la ley de constancia, muestra, no obstante, que no está dispuesto á rebajar sus rigurosas exigencias en la aplicación de los fenómenos de la naturaleza.

La obra en la que Kant trabajó durante los últimos años de su vida, debía mostrar, por el camino de la construcción, que existe una transición entre los principios universales establecidos en los *Principios metafísicos* y la física. Era aquel un problema insoluble, y no fué sólo la senilidad del pensador quien le impidió acabar esta obra. La tentativa atestigua, no obstante, la fuerza que poco á poco tomó en él la tendencia constructiva y racionalista.

4.—Ética. (*Crítica de la razón práctica.*)

La ética de Kant es, sobre todo, conocida bajo su última forma, en la cual hizo una profunda impresión, no sólo entre sus contemporáneos, sino también en las épocas siguientes, como la expresión de un punto de vista típico en moral. La característica y el mérito de Kant está, desde luego, en encontrar la ley de la buena acción del hombre en su más íntima esencia, en mirarla como la ley propia del hombre, que obra prácticamente en él, puesto que puede muy bien profundizarse él mismo y darse cuenta de su naturaleza. En segundo

lugar, en haber emancipado la ética de la pura teoría, de la metafísica y de la teología, y de haberle hallado un fundamento independiente en la naturaleza práctica del hombre. En tercer lugar, aunque la ley moral se halla en la esencia propia del hombre, tiene un carácter severo y grave, excede los límites individuales del hombre, le empuja á mirarse como el ciudadano de un gran reino, y afirma la superioridad del deber sobre toda condición egoísta, sobre toda inclinación sensible, sobre todo deseo inmediato de felicidad. Kant se coloca enfrente de la teología, asegurando la independencia de la ética enfrente de la religión; contra el racionalismo de los *Aufklärer*, poniendo la naturaleza práctica, la voluntad, como el fundamento más íntimo del hombre, y contra los idilios de la teoría ordinaria de la felicidad, haciendo sonar la trompeta de los deberes y de los mandamientos absolutos. Un sentimiento noble y elevado vibra en el fondo de esta ética.

Antes de pasar á exponerla en detalle, conviene completar la descripción, dada más arriba, de la evolución filosófica de Kant, por un examen de la génesis de la ética kantiana. Obraron á la vez múltiples elementos. Como se ha indicado en la biografía, la fe pietista de Kant ha dejado huellas indelebles en la severa gravedad de su ética. Ya notaron estos contemporáneos. Schiller escribió á Goethe (12 Diciembre 1798): «En Kant siempre hay algo que recuerda al monje, como en Lutero: aunque ventiloó su monasterio, no pudo nunca borrar las señales.» No obstante, se ha atribuido frecuentemente (Schopenhauer, por ejemplo) una importancia demasiado grande á esto. Cuando se observa cómo se ha efectuado positivamente el desenvolvimiento de Kant, se ve que la cosa no es tan inculpleja. Están siempre vivas impresiones de la infancia que fueron modificadas de modos múltiples por la acción de otros elementos y en la naturaleza de Kant hay caminos que podían llevarle hacia el rigorismo ético.—Antes de su ética definitiva, se pueden distinguir dos periodos en su evolución de filósofo moralista. (Vid. la de-

mostración en el artículo «La continuidad en la evolución filosófica de Kant», cap. III.)

a) — *Primer periodo* (1762-66).

La influencia de Rousseau fué muy decisiva y probablemente se encontró con la influencia de Hume en el fecundo año de 1762 á 63. Tanto en el dominio ético como en el teórico, el dogmatismo quería regular todo conforme á sus «verdades eternas». Al adoptar Rousseau la opinión contraria, pedía que se aprendiese á conocer la naturaleza del hombre, lo cual no puede realizarse sino dejándole desenvolverse libremente: toda teoría y toda regla no tiene más que una importancia negativa. Las necesidades imaginarias, tanto espirituales como materiales, debían suprimirse. El valor del hombre, no sólo está en la claridad de su inteligencia, sino también y sobre todo en el sentimiento, en la intimidad y profundidad del alma. Kant aprendió de Rousseau un nuevo modo de estimar al hombre. Antes—como el mismo dice—había vivido con todo el siglo, el ideal de las luces y había despreciado al populacho ignorante; Rousseau le enseñó á *honrar á los hombres*. Kant debe á Rousseau la idea de la dignidad del hombre como ser dotado de personalidad, idea que no abandonó en ningún periodo de su evolución posterior y que nos muestra su continuidad. Sin embargo, en esta época obraba igualmente sobre él el estudio de los moralistas ingleses (Shaftesbury, Hutcheson, Hume). La distinción entre el conocimiento y el sentimiento que desenvuelve en psicología y en ética, es debida á esta influencia francesa é inglesa, y acaso también á sus antepasados alemanes Salzer y Mendelssohn.

La característica de este periodo de la ética kantiana (según sus indicaciones, que es todo lo que tenemos para juzgar), es que todos los juicios éticos van á fundirse en el sentimiento. Los dicta un sentimiento inmediato. Y Kant describe el sentimiento ético en el interesante opúsculo: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*