

turalmente, a la concepción filosófica general del racionalismo.

Con el establecimiento del régimen democrático o liberal se consuma en la vida política de los hombres la revolución secularizadora y racionalista, que desde la época del Renacimiento se fraguaba en el campo del pensamiento filosófico.

El protestantismo en el terreno religioso, el cientificismo en el campo del conocimiento de la naturaleza, el liberalismo en el político, son sucesivas aplicaciones del mismo movimiento de autonomía humana y de racionalización que durante este siglo XVIII parecía querer encuadrar la vida toda en moldes intelectuales.

Pero el iluminismo del Siglo de las Luces, si se lo considera desde el punto de vista de la filosofía, es un movimiento débil y superficial. En realidad, esta mitad del siglo XVIII corresponde a un momento de grave crisis para la filosofía: el empirismo ha hecho una dura crítica del racionalismo cartesiano, pero esta crítica ha terminado en un escepticismo llevado hasta sus últimas consecuencias: el fenomenismo de Hume. Será preciso replantear los problemas para encontrar una solución más profunda y amplia que salve a la concepción general racionalista de la demolición empirista y escéptica. Esta será la tarea de Manuel Kant, en quien confluyen racionalismo continental y empirismo inglés, los dos hilos del pensamiento moderno.

IMMANUEL KANT

Kant nació en Königsberg en 1724, y en la Universidad de esta ciudad explicó durante toda la segunda mitad del siglo XVIII. En Königsberg murió en 1804 sin que en su vida hubiera traspasado los reducidos límites de la Prusia Oriental, su patria. Era un hombre ordenado y sedentario, una mente profunda e infatigable, típicamente alemana. Filosóficamente, se formó, como alemán, en la escuela de Leibniz y Wolff, pero conoció después el empirismo inglés, que le abrió los ojos al llamado *problema crítico*, es decir, a la cuestión del origen y límites del conocimiento humano.

En Kant se reúnen así las dos corrientes, cartesiana y empirista. El racionalismo continental partió de ideas necesarias (contenidos preformados) que suponía existentes de por sí en el pensamiento humano y por los que se explicaba la realidad universal. Los ingleses, en cambio, criticaron la existencia de estas ideas y partieron de un análisis de la mente subjetiva (del sujeto individual), disolviéndolo todo

en meros fenómenos que ni poseían universalidad o necesidad ni respondían a la realidad exterior. Kant no parte ni de las *ideas en sí* ni de la *mente subjetiva*, sino de la *existencia objetiva de la ciencia*, elaborada por la mente, pero dotada de una innegable validez universal. Puesto que la ciencia existe, ¿cómo es posible en sí misma y en su elaboración? De este modo, su planteamiento incluye, superándolos, los puntos de vista del cartesianismo y del empirismo. La concepción de Kant es un tanto compleja, pero como es el centro del pensamiento moderno, trataremos de comprenderla en su esquema fundamental.

Todo pensamiento—y el pensamiento científico también—se reduce a juicios. Y la lógica tradicional divide los juicios en *juicios analíticos* y *juicios sintéticos*. Analíticos son aquellos juicios en que el predicado es una de las notas de la esencia del sujeto, en el que estaba comprendido. Por ejemplo: el juicio «el triángulo tiene tres lados». Supuesto que parto de que el triángulo es un polígono de tres lados, ese juicio será *analítico*, es decir, el predicado se deduce de un análisis del sujeto. Estos juicios son universales y necesarios, los emito sin temor a errar y no necesito de comprobar su verdad en la experiencia, porque si ello no fuera así, si un triángulo no tuviese tres lados, no sería triángulo, puesto que he partido de llamar triángulo al polígono de tres lados. Por esta cualidad llama Kant a estos juicios *a priori*, es decir, *anteriores* a la experiencia. *Sintéticos* son, en cambio, aquellos otros en que el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, no se halla comprendido en ella. Por ejemplo, el juicio «la Tierra gira alrededor del Sol». De la esencia *la Tierra* no se deduce en modo alguno que gire alrededor del Sol. De la verdad de estos juicios no puedo estar cierto sin comprobarlo en la experiencia: los emi-

to y afirmo porque la experiencia me autoriza a ello, es decir, *después* de la experiencia; por esto los llama Kant juicios *a posteriori*.

Pues bien, dice Kant, nuestro saber (esto es, la ciencia) no puede estar compuesto ni de juicios analíticos sólo, ni de juicios sintéticos sólo, ni tampoco de una mezcla de analíticos y sintéticos sin más. ¿Por qué? El saber científico reúne dos condiciones fundamentales, que son la *necesidad* y la *progresividad*. Las leyes científicas no son meras constataciones de hechos, como son los conocimientos históricos, ni siquiera de hechos habituales, sino que pretenden tener una validez universal y realizarse necesariamente. Cuando se dice en física que «el calor dilata a los cuerpos» no se quiere expresar meramente un fenómeno a que nos tiene acostumbrados la naturaleza, sino que se pretende ligar a ambas realidades—el calor y la dilatación de los cuerpos—en una relación necesaria y universal. La ciencia es, por otra parte, progresiva. Por medio de la ciencia adquirimos saber nuevo, unos conocimientos engendran a otros, y, de descubrimiento en descubrimiento, ha recorrido la ciencia un largo camino desde tiempos de Arquímedes o de Galeno.

Pero estas dos características—necesidad y progresividad—no se dan reunidas ni en los juicios analíticos ni en los sintéticos. Los *analíticos* son, ciertamente, universales y necesarios, pero, según Kant, estos juicios son meras tautologías o repeticiones: no hacen sino expresar lo que estaba ya implícito en el sujeto. Así, puedo afirmar con necesidad (apriorísticamente) que «el pentágono es un polígono», pero será porque en el concepto de pentágono estaba ya contenido el de polígono. Si la ciencia se compusiera sólo de juicios analíticos, dice Kant, no sería más que una continua petición de principio, un estéril dar vueltas a los conceptos poseídos inicialmente:

algo incapaz de novedad y de progreso. Los juicios *sintéticos*, en cambio, al atribuir al sujeto algo ajeno a su esencia, informan de una cosa nueva, pero carecen de universalidad y de necesidad. Que «los ácidos con las bases forman una sal» es un conocimiento que no se deduce de los conceptos manejados, pero que no pasa de ser algo observado y muchas veces repetido, cuya necesidad no sabemos cómo fundamentar. Los empiristas dirían que se trata simplemente de un modo habitual de obrar en la naturaleza. Si la ciencia se compusiera sólo de juicios sintéticos sería, sí, un saber útil y progresivo, pero carecería de universalidad y necesidad, como un mero informar de hechos.

Sin embargo—dice Kant—, la ciencia existe; no necesita demostración porque basta su demostración. Ahí está, con sus leyes que se cumplen universal y necesariamente, con una continua adquisición de nuevos y eficaces conocimientos desde los tiempos remotos hasta hoy. Si, pues, la ciencia existe, y no podría existir con los solos juicios analíticos y sintéticos—concluye Kant—, será necesario que exista en ella una tercera clase de juicios que participen de la necesidad de los primeros y de la fecundidad de los segundos. Y a estos juicios, que forzosamente deben darse, los llama Kant *juicios sintéticos a priori*. Tanto daría llamarlos *sintético-analíticos* o *a posteriori-a priori*, pero Kant prefiere esta denominación, que, en gracia a la eufonía, mezcla los dos modos de llamar a los juicios.

Y, llegado a este punto de un razonamiento que Kant juzga riguroso e incontrovertible, se plantea el problema fundamental de su filosofía con esta pregunta: ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*? Es decir, puesto que los juicios que maneja la ciencia han de ser de esta clase, ¿de dónde procederá su necesidad y universalidad, y de dónde su

posibilidad de engendrar ciencia nueva? Esta es la gran cuestión que se propone Kant en su obra fundamental, titulada *Crítica de la Razón pura*.

Para resolverla divide Kant esta cuestión en tres preguntas, en razón de los tres grandes grupos en que las ciencias se dividían clásicamente: las ciencias puras o matemáticas (aritmética y geometría), las físicas (ciencias de la naturaleza) y las metafísicas (cosmología, psicología y teodicea). Estas preguntas son, consecuentemente: ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori* en la matemática..., en la física..., en la metafísica? Y son tratadas en tres distintas partes de su obra que se titulan: «Estética trascendental», «Analítica trascendental» y «Dialéctica trascendental».

Todos poseemos espontáneamente las nociones de espacio y de tiempo. Así hablamos de que una cosa está encima o debajo, a derecha o izquierda, a más o menos distancia de otra—lo que son determinaciones espaciales—; o que un hecho sucedió antes o después, más o menos tarde que otro—lo que son determinaciones temporales—. Las ciencias puras o matemáticas se basan en el espacio—geometría—y en el tiempo—aritmética (sucesión discontinua)—, o, mejor aún, estudian estas realidades prescindiendo de las cosas que se numeran o de las cosas que poseen tal o cual figura; esto es, tratan del número y de la figura espacial en sí. Sin embargo, aunque todos poseemos estas nociones y en ellas vivimos y somos, nos pondrían en un gran compromiso si nos preguntasen qué es el espacio y qué el tiempo. Trátemos de imaginar que no existen cosas: pensamos entonces en los espacios siderales más allá de los límites de la creación, en lo que había antes de existir ésta: podemos suponer que eso es el espacio, pero en realidad viene a ser la nada; el espacio sin las cosas que hay en él es... nada: se nos disuelve entre

las manos. Supongamos el tiempo sin acontecimientos que en él se sucedan...: la nada también.

¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? Y a esto responde Kant: el espacio y el tiempo no se pueden representar (imaginar) porque no son realidades en sí, sino *formas*, formas de nuestra sensibilidad o facultad de poseer sensaciones. Para entender a Kant es preciso comprender lo que entiende por *forma*, que es algo enteramente distinto de lo que esa palabra significaba en Aristóteles y Santo Tomás. *Forma* se opone, en Kant, a *contenido*. El agua, por ejemplo, decimos que es un contenido, algo que adopta la forma del recipiente en que se la introduzca. La forma, en cambio, es la del recipiente; en sí misma, vacía no es nada; pero todo lo que en el recipiente se introduzca adoptará su contorno o figura. Este es el sentido de *forma* en Kant. Aplicado a la cuestión, quiere decir que el espacio y el tiempo no son nada que exista fuera del sujeto cognoscente, sino *formas* de la facultad de conocer, de poseer sensaciones. Nuestras sensaciones se ordenan espacial y temporalmente, porque espacio y tiempo son las formas de nuestra sensibilidad, y sólo en ellas se convierten las sensaciones en objeto de conocimiento. Lo exterior a mí, la *cosa en sí*, es, según Kant, incognoscible como tal. El mundo exterior envía al sujeto lo que Kant llama un *caos de sensaciones*, es decir, un conjunto desordenado, informe, caótico, de sensaciones. Estas, al ser recibidas por mi sensibilidad, se ordenan en esos moldes o formas de espacio y tiempo; y de esa inserción ordenadora resulta el conocimiento *fenoménico* (de *faitomenon*, lo que aparece), que es el único posible para el hombre. Las sensaciones exteriores se ordenan espacialmente: una cosa que veo, por ejemplo, está delante, detrás, encima, debajo, de las que la rodean. La sensibilidad interior, en cambio, se ordena temporalmente: un recuerdo

que poseo, por ejemplo, no se halla debajo o detrás de una idea o imagen, sino antes o después, en el hilo de mi vida interior. Espacio y tiempo son así los dos grandes moldes o casilleros—formas—que condicionan la sensibilidad. Por eso llama Kant a esta primera parte de su *Crítica* «Estética trascendental»: hoy se entiende por estética la ciencia de lo bello, pero en su sentido etimológico (de *aiscesis*, sensación) significa ciencia de las sensaciones, habiéndose de aquí contraído a la sensación de lo bello o sensación *estética*.

¿Cómo será, pues, posible el carácter a la vez *sintético y a priori* en los juicios de la matemática? Simplemente, porque las sensaciones procedentes del mundo exterior deparan el carácter sintético, nuevo o progresivo, al paso que las formas de espacio y tiempo, radicadas en el sujeto e inmóviles, garantizan la universalidad y necesidad de los mismos.

Pero el espíritu no se limita a captar sensaciones. Después las agrupa y funde hasta formar objetos, y a éstos los conecta entre sí de diverso modo. Cuando yo veo una mesa, por ejemplo, recibo una serie de sensaciones, pero relacionadas de tal modo que no veo su simple suma, sino el objeto, la mesa. En esta unificación y conexión utiliza el espíritu elementos que no existen en la realidad misma, sino que los pone de sí. Recordamos la crítica que Hume hacía de las ideas de sustancia y de causalidad: ni una ni otra son objeto de la sensibilidad (no pueden verse), luego no deben admitirse como cosas reales. Estos y otros muchos elementos que contribuyen a la elaboración de nuestro conocimiento de la realidad física son puramente subjetivos y formales, unas formas de segundo grado que Kant llama *categorías del entendimiento*, en las que el caos de sensaciones, ya ordenado espacio-temporalmente, sufre una nueva ordenación, de la que brota ya el mundo fenoméni-

co de nuestra experiencia habitual. Kant deduce las categorías de las diversas clases de juicios que distingue la lógica tradicional, no porque las categorías procedan de los juicios, sino, al revés, porque éstos proceden de las categorías. Algo semejante a como se busca el fuego por el humo, es decir, por un efecto claramente visible:

<i>División lógica de los juicios</i>	<i>Correspondientes categorías, según Kant</i>
Por la cantidad ... { universales particulares singulares	Totalidad. Pluralidad. Unidad.
Por la cualidad ... { afirmativos negativos indefinidos	Afirmación. Negación. Limitación.
Por la relación ... { categóricos hipotéticos disyuntivos	Sustancialidad Causalidad. Acción recíproca.
Por la modalidad ... { asertóricos apodícticos problemáticos	Realidad. Necesidad. Posibilidad.

Es decir, que en las ciencias físico-naturales los juicios *sintéticos a priori* son posibles porque las categorías *a priori* del entendimiento garantizan su universalidad y necesidad, al paso que las sensaciones provenientes del mundo exterior—ya ordenadas en el espacio y en el tiempo—deparan el carácter nuevo, sintético, de los conocimientos.

El esquema de la realidad viene a ser así para Kant: el sujeto cognoscente o espíritu—no considerado individualmente, sino en general—se enfrenta con un mundo exterior que, en su ser en sí, resulta absolutamente inasequible. Deduzco, sin embargo, que esa cosa en sí (o *nómeno*) debe de existir por-

que en el conocimiento que poseo (conocimiento fenoménico) hay un elemento que no procede de mí, sino del exterior. Este elemento es lo que Kant llama el caos de las sensaciones. Esas sensaciones desordenadas se insertan en unos casilleros mentales—formas de la razón—, que son el espacio y el tiempo, en las que reciben una primera ordenación o información. El entendimiento después unifica y conecta estas sensaciones por medio de otras formas de segundo grado—las categorías—, en cuyos moldes se producen ya los conceptos usuales que emplean las ciencias de la naturaleza. Al hombre, pues, no le es lícito preguntar qué *es* el espacio y el tiempo o cada una de las categorías, porque no son nada en la realidad exterior, no son *en sí*, sino *en mí*, son meras formas del conocimiento. «Las formas sin contenido—dice Kant—son vacías; el contenido sin las formas es ciego (incognoscible).»

Imaginemos un viajero que recorre el mundo mirándolo siempre a través de unas gafas rojas: será inútil que busque el rojo o la causa del rojo en la realidad que le circunda; sin embargo, el rojo, como cualidad de sus gafas, es condición de su facultad de ver si suponemos que sin esas gafas nada vería. Imaginemos que, en vez de unos simples cristales de color, las gafas ajustan a cada ojo un complicado caleidoscopio. A través de ellas ese hombre llegará sin duda a poseer un cierto conocimiento y manejo de la realidad—superior, sin duda, al de un ciego—, pero lo subjetivo no será ya solo el color, sino una complicada estructura óptica que crea unas constantes en su modo de ver (una forma de estrella múltiple, por ejemplo). Pues bien, para Kant, nuestro espíritu es un inmenso caleidoscopio de complicadísima estructura. Sólo podemos ver a través de él, y casi todos los elementos de nuestra visión dependen de esa estructura. Sin embargo, podemos deducir la existen-

cia de un elemento exterior (de un contenido), sin el cual no se iluminaría ni entraría en juego el caleidoscopio, pero que, en sí, nos resulta absolutamente incognoscible, un perfecto misterio.

Las consecuencias de esta concepción son inmensas. Veamos una entre muchas: el hombre se ha preguntado siempre sobre qué sea este mundo considerado como unidad y sobre cuál sea su causa y origen. Ya vimos cómo la filosofía y la teología tradicionales encontraban la mejor prueba de la existencia de Dios en el argumento de causalidad, es decir, en elevarse de causa en causa hasta una primera que sea origen de cuanto existe. Pero a esto Kant contestaría: al preguntarnos por el mundo en sí, como totalidad, estamos utilizando las categorías de *unidad* y de *sustancialidad*, y haciendo, por tanto, una extensión abusiva de lo que es puramente subjetivo y formal a lo que es realidad y contenido exterior. Y lo mismo, al preguntarme por las causas de las cosas y querer buscar una primera de la que dependan las demás, estoy sirviéndome de la *causalidad*, que es otra categoría del entendimiento. Con ello obro como el niño que mira tras la pantalla del cine para encontrar las figuras que en él ha visto, o como los hombres con gafas de nuestro ejemplo si supusieran a la realidad exterior de color rojo o en forma de estrella.

Esta concepción se completa en la tercera y última parte de la *Crítica de la Razón pura*, titulada «Dialéctica trascendental». En ella se pregunta Kant por la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* en las ciencias metafísicas. Pero con una particularidad: aquí no se pregunta, como en las anteriores, *cómo son posibles* esos juicios, sino *si son posibles*. En efecto: las ciencias positivas—matemáticas y físicas—le aparecen a Kant como un hecho evidente, indiscutible; allí están con su progreso rectilíneo

desde sus orígenes hasta hoy, con sus resultados prácticos, técnicos. Esto no ocurre con la metafísica; según Kant, cada filósofo extrae de su cabeza el propio sistema metafísico sin tener apenas en cuenta lo que pensaron sus predecesores, resultando así la historia de la filosofía algo semejante a la tela de Penélope, tejida por el día, destejida por la noche. Si esto es así, habrá que preguntar no *cómo* son posibles estas ciencias, sino *si son posibles*. Y la respuesta de Kant, de acuerdo con su sistema, es resueltamente negativa: Tres son los grandes temas que constituyen el objeto de la metafísica: el *Cósmos* o Universo material tomado como unidad (cosmología), el *alma*, como sustancia (psicología), y *Dios* como objeto de la razón (teología racional o teodicea). Pero el conocimiento es para Kant, como hemos visto, una síntesis o unión de dos elementos: las sensaciones desordenadas que provienen de la cosa exterior y las formas y categorías del sujeto cognoscente; y en el supuesto conocimiento metafísico falta uno de estos dos elementos. En efecto, para que haya sensaciones es preciso que el objeto conocido esté ante el sujeto, afecte a su sensibilidad. Pero ni Dios, ni el alma, ni el mundo como unidad, se hacen patentes a nuestros sentidos. Del mundo material veo zonas, elementos, pero nunca su totalidad. Luego, faltando uno de los elementos de la síntesis, ésta no se realiza; y la metafísica viene a ser una pseudociencia en la que las formas y categorías actúan sobre sí mismas, giran faltas de contenido en una actividad estéril, siempre recomendable.

Kant se declara así agnóstico; el acceso a Dios por vía racional es imposible, y también son inasequibles para la razón el alma y el cosmos, es decir, cuanto trasciende del mundo de la realidad físico-matemática. Sin embargo, si los objetos metafísicos

son inasequibles por vía especulativa, existirá para Kant otra vía—la vía práctica—, por la que podrá hallarse un modo de acceso a ellas. Esto resulta de la segunda de sus obras—complemento de la anterior—que se titula *Crítica de la Razón práctica*.

En ella se plantea Kant el problema de la moralidad, de la conciencia moral. ¿En qué estriba la bondad o la malicia de los actos? Los anteriores sistemas de ética—dice Kant—han buscado la moralidad en el fin de los actos, es decir, han hecho radicar la bondad en su adaptación a un fin concreto, determinado. Así, por ejemplo, los hedonismos, que descubren este fin en el placer, o la moral religiosa, que lo señala en el cumplimiento de una ley divina. Pero el que así obra, dice Kant, no obra por razones morales, sino por algo ajeno a la moral misma; la verdadera moral no es heterónoma (ley ajena, impuesta), sino autónoma: sólo obra moralmente el que actúa por respeto a la Ley sin razones distintas a este cumplimiento mismo. Y ¿cuál es esa ley en que estriba toda la moralidad? Aquí Kant encuentra una nueva *forma*, una forma de la razón práctica, como el espacio y el tiempo lo eran de la razón especulativa. Esta forma es lo que él llama *imperativo categórico* o ley moral, que puede formularse con estas palabras: «obra de modo que la norma de tu conducta pueda erigirse en norma de conducta universal». Es decir, si ante una acción cualquiera podemos admitirla sinceramente como norma de conducta general, esa acción es lícita moralmente; en caso contrario, no. Esta ley o imperativo es puramente formal: en sí misma no manda nada concreto, pero sirve para cualquier clase de contenidos o actos. Según Kant, no debe hacerse un acto porque sea bueno, sino que es bueno porque debe hacerse. La moral radica sólo en una forma del hacer, de la razón práctica. El imperativo categórico

tiene también, entre otras, esta formulación: «obra de modo que trates a la persona racional como fin y no como medio».

Ahora bien, la ley o imperativo moral, puesto que existe, requiere, según Kant, ciertos supuestos, sin los cuales sería incomprensible. Puesto que, de hecho, hay quienes no cumplen la ley moral y la vida no premia o castiga adecuadamente las diversas conductas, es necesaria, de una parte, la existencia de un Dios remunerador, y, de otra, la supervivencia del alma y, naturalmente, su previa existencia como sustancia. Aquí radica la entrada práctica que busca Kant para el conocimiento de Dios y del alma. Así como en la filosofía tradicional la ley moral se derivaba de la existencia de Dios, en el kantismo la existencia de Dios se deriva de la moral.

Puede considerarse a Kant como el gran sistematizador del racionalismo moderno, en quien culminan las corrientes parciales del cartesianismo y del empirismo en un sistema profundo y total que impresiona por su rigor y coherencia. En Kant se consuma la tendencia antropocentrista, que, por oposición al teocentrismo medieval, se inició en el Renacimiento. Aparte de un algo incognoscible e indeterminado que se supone fuera del yo, en la razón del hombre se halla el secreto del ser y del conocer. En el espíritu, y no en la realidad exterior, radica la universalidad y necesidad de la ciencia, del único conocimiento posible; en otra forma de la razón halla su origen la moralidad del obrar. La única experiencia posible—el conocimiento fenoménico—depende por entero de las formas de la razón pura. Dios se convierte en un mero supuesto auxi-

liar de la ética, de la cual arranca todo sentido sobrenatural.

El único conocimiento posible queda reducido para Kant a lo que entendemos por ciencia físico-matemática, es decir, la parte luminosa, claramente visible del lago de nuestro ejemplo. El conocimiento religioso y el metafísico se condenan como imposibles, fantasmagóricos. La filosofía se reduce para Kant a una reflexión sobre las condiciones y posibilidad del conocimiento. Sin embargo, como acontecerá al mismo Comte, que rechaza la filosofía, y como sucede con el propio escepticismo, en el fondo de todos los sistemas se alberga implícitamente una concepción filosófica del Universo. Esto acontece con el de Kant, que constituye una visión racionalista total basada en la idea de las formas y categorías del espíritu. Sin embargo, una objeción incontestable se opuso en seguida al sistema kantiano, y ella fue causa de que, aunque Kant tuvo muchos seguidores, ninguno lo fuera sin introducir fundamentales modificaciones a su pensamiento.

La objeción es ésta: Kant dice que para la formación de nuestros conceptos colaboran un elemento exterior *absolutamente indeterminado*—el caos de las sensaciones—y unas formas y categorías (moldes) del espíritu, en que esas sensaciones vienen a insertarse, como un líquido se introduce en un recipiente y adopta su forma. Sin embargo, en la formación del conocimiento se utilizan unas veces una forma y otras, otra; unas veces una categoría; otras, otra. Esto sólo puede tener dos explicaciones: la primera es que haya algo en las sensaciones procedentes del exterior que pida su inserción en uno u otro de estos moldes, en cuyo caso ya no serían esas sensaciones absolutamente indeterminadas, caóticas, como quiere Kant, sino que habría en ellas un principio de diferenciación, de orden. La *cosa en sí*

no sería absolutamente incognoscible. La segunda explicación sería que el espíritu obre espontáneamente en la aplicación de estas formas y categorías, con lo cual el conocimiento sería una creación del sujeto, y la *cosa en sí* y las sensaciones resultarían un elemento inútil en la génesis del conocimiento, lo que contradice también a la teoría de Kant.

La decisión por uno de los dos términos de este dilema dará lugar al último y definitivo capítulo del racionalismo, esta gran aventura intelectual de la Edad Moderna.